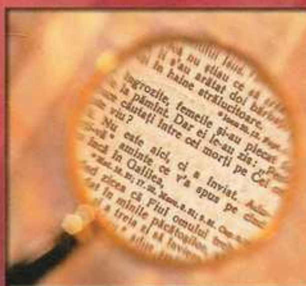
NOI MĂRTURII
supuse dreptei judecăţi









Josh McDowell

Este oare Sfânta Scriptură credibilă din punct de vedere istoric?

Există oare vreun fundament pentru pretenția ridicată cândva de un evreu din Nazaret de a fi considerat drept Dumnezeu întrupat?

Va rezista oare credința creștină asaltului de scepticism amestecat cu indiferență al noului mileniu?

Înainte de a căuta răspunsuri la aceste chestiuni delicate, suntem atenţionaţi încă din prefaţă: *"ATENŢIE! Pericol de carte esenţială! Asimilarea conţinutului ei poate afecta grav modul de gândire!"* Dincolo de avertismentul editorului, întrebarea cheie la care se poate rezuma această masivă compilaţie este următoarea: *Este creştinismul credibil?* Există oare vreun temei al credinţei în Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi ca parte a Sfintei Treimi?

Noile mărturii se bazează pe cercetări recente şi reprezintă o lucrare de anvergură, menită instituirii unei baze solide a credinţei creştine. Cartea, un veritabil excurs apologetic, funcţionează aidoma unui avocat al apărării, ce păşeşte înaintea instanţei aducând probe documentare, istorice, literare şi filozofice în sprijinul creştinului contemporan, care doreşte să afle un verdict cu privire la încredinţarea sălăşluită în inima lui.

Amintim doar câteva din punctele forte ale lucrării:

- Date bazate pe cercetări de ultimă oră în materie de documentaristică şi arheologie, unelte utile pentru pasionaţii de istorie şi teologie.
- Capacitatea autorului de a apela la nume de referinţă din diverse domenii, reuşind să transpună într-un limbaj accesibil chiar şi cele mai abstracte teorii.
- Un capitol aparte rezervat problemei istoricităţii lui Hristos, pusă la îndoială de misteriosul grup de elită numit "Seminarul Isus".
- O secţiune aparte, care tratează problema naturii adevărului, precum şi răspunsuri adresate postmodernismului, scepticismului, agnosticismului sau misticismului.

Josh McDowell, fondator al Organizaţiei *Campus Crusade for Christ* este un cunoscut teolog contemporan, autor a peste patruzeci de volume, însă prezent în memoria cititorilor săi mai ales prin cartea care l-a consacrat: *Mărturii care cer un verdict.* Absolvent al renumitelor universităţi teologice Wheaton College şi Talbot Theological Seminary, Josh McDowell este un neobosit cruciat modern, care luptă exclusiv pe tărâmul ideilor, în apărarea Adevărului ascuns în spatele tradiţiilor creştinismului istoric. Discursul său original, care a cucerit de-a lungul anilor inimile a nenumăraţi tineri studioşi, este pe cât de academic, pe atât de personal, acoperind un auditoriu larg, începând cu studenţi în teologie şi terminând cu laici pasionaţi de întrebări existenţiale. Josh şi soţia sa, Dottie au patru copii.

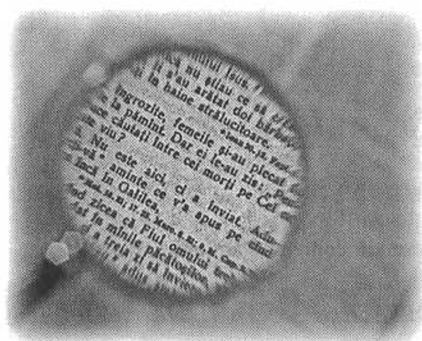



ISBN 973-7758-12-9
9 789737 758125

Josh McDOWELL MINISTRY



NOI MĂRTURII
supuse dreptei judecăți



Josh McDowell

Josh
McDOWELL
MINISTRY

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MCDOWELL, JOSH
Noi mărturii suspuse dreptei judecăţi / Josh McDowell;
Trad.: Anton Horvath, Cluj-Napoca; Aqua Forte, 2005
ISBN 973-7758-12-9

I. Horvath, Anton (trad.)
28
239

Editată şi distribuită de:
Editura AQUA FORTE
Str. Ion Cloşca 6/4
Cluj-Napoca 400039
Tel. 0264/433263
www.aquaforte.com, e-mail: comenzi@aquaforte.com

Traducere: *ANTON HORVATH*

Lectori: Lucian Toma şi Dumitru Dorian
Tehnoredactare: Jutta Diedrichsen
Consilier editorial: Voicu Bojan

Traducerea a fost făcută cu permisiunea editorului după originalul din limba engleză *The New Evidence that Demands a Verdict* (Thomas Nelson Publishers, Nashville, USA). Citatele biblice au fost extrase din varianta de traducere Pr. Dumitru Cornilescu, editată de Societatea Biblică.

Originally published in English under the title of
The New Evidence That Demands a Verdict by Josh McDowell.

English edition published by Thomas Nelson Publishers, Nashville, USA.
ISBN 0-7852-4219-8

Published in cooperation by Josh McDowell Ministries,
Operation Mobilisation Greater Europe and Aqua Forte, Cluj-Napoca.

Lui Dottie:

Dragostea mea, prietenul meu cel mai bun și soția mea:

În lipsa răbdării, iubirii, încurajării și observațiilor sale critice constructive, acest proiect nu s-ar fi realizat niciodată.

Cuvânt înainte

Este creştinismul credibil?

Există oare un temei intelectual al credinţei în Isus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu?

De-a lungul unei istorii de secole, învăţaţii, precum şi milioanele de ucenici ori oameni în toată firea vor răspunde unei asemenea întrebări cu un "Da!" categoric şi entuziast. Acesta este, în esenţă, subiectul cărţii lui Josh McDowell, *Noi mărturii supuse dreptei judecăţi.*

Încă din 1964, Josh a slujit ca reprezentant voiajor al Cruciadei în Campus (Campus Crusade) a Organizaţiei Internaţionale Hristos (Christ International). Peste şapte milioane de studenţi şi profesori universitari din peste şapte sute de campusuri aflate în optzeci şi patru de ţări au fost iluminaţi, încurajaţi, ajutaţi şi îndemnaţi să-şi reconsidere modul de gândire datorită învăţăturii şi mărturiei sale. Experienţa sa în a se adresa adunărilor studenţeşti – întruniri mai mici sau mai mari, conferinţe propriu-zise în cadrul cursurilor, precum şi sute de şedinţe de consiliere ori dezbateri – pe lângă o licenţă obţinută cu *magna cum laudae* la Seminarul Teologic Talbot şi cercetarea aprofundată a probelor istorice existente în sprijinul credinţei creştine îi conferă lui Josh autoritatea de a vorbi şi de a scrie cu privire la credibilitatea creştinismului.

Un avocat (învăţător al Legii) l-a întrebat odată pe Isus: "Învăţătorule, care este cea mai mare poruncă din Lege?" Isus i-a răspuns, "Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, şi cu tot cugetul tău. Aceasta este cea dintâi, şi cea mai mare poruncă" (Matei 22:37, 38). Dumnezeu ne-a creat cu aptitudinea de a gândi, a dobândi cunoştinţe şi a deosebi adevărul. *Dumnezeu se aşteaptă din partea noastră să ne folosim minţile.*

Apostolul Petru îndeamnă, "**Ci sfinţiţi în inimile voastre pe Hristos ca Domn. Fiţi totdeauna gata să răspundeţi oricui vă cere socoteală de nădejdea care este în voi" (1 Petru 3:15).**

Din acest motiv, lucrarea duhovnicească a Cruciadei lui Hristos în Campus urmăreşte mai cu seamă pregătirea creştinilor pentru o viaţă activă şi generoasă, trăită şi împărtăşită de toţi cei care se încredinţează lui Isus Hristos. Institutele care pregătesc conducători spirituali, Institutele evanghelice laice, Institutele de studii biblice, precum şi alte numeroase

programe de instruire au făcut în aşa fel încât sute de mii de absolvenţi ai cursurilor acestora să fie întotdeauna pregătiţi pentru a aduce argumente documentate, istorice, convingătoare şi valide cu privire la credinţa lor în Isus Hristos.

Pe parcursul unei activităţi de cincizeci şi cinci de ani de împărtăşire a veştii celei bune a Mântuitorului în mediul academic, am întâlnit extrem de puţine persoane care să fi cercetat cu atenţie probele şi, totuşi, să fi tăgăduit, în urma acestora, că Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi Mântuitorul oamenilor. Din punctul meu de vedere, pentru orice minte obiectivă şi onestă aflată în căutarea adevărului, dovezile care confirmă divinitatea Domnului Isus Hristos sunt extrem de grăitoare. Cu toate acestea, nu toţi – şi nici măcar majoritatea – dintre cei cu care am vorbit l-au acceptat ca Mântuitor şi Domn al vieţii lor. Şi nu pentru că erau *incapabili* să creadă – ci pentru că, pur şi simplu, *nu voiau* să creadă!

De pildă, un strălucit psihiatru, nelămurit, însă, în anumite privinţe, a considerat de cuviinţă să caute îndrumare la Arrowhead Springs. Mi-a mărturisit sincer că nu fusese niciodată dispus să ia cu seriozitate în considerare ceea ce îi cerea Hristos de teamă că se va lăsa convins şi, ca urmare, va trebui să-şi schimbe întreg modul de viaţă. Alţi atei declaraţi binecunoscuţi, precum Aldous Huxley şi Bertrand Russell au refuzat în mod sistematic să ia cunoştinţă de faptele istorice elementare cu privire la naşterea, viaţa, învăţăturile, minunile, moartea şi învierea lui Isus din Nazaret. Pe de altă parte, cei care au manifestat o atitudine contrară – C.S. Lewis, C.E.M. Joad şi Malcolm Muggerdige, de pildă – au constatat că toate aceste dovezi sunt atât de limpezi încât au acceptat verdictul unei judecăţi potrivit căreia Isus Hristos este cu adevărat cel care pretinde a fi – anume, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitor şi Domn al lor.

Un studiu atent, însoţit de rugăciune, al materialului conţinut în această carte va fi de un real ajutor cititorului care doreşte să prezinte în mod inteligent şi într-o lumină convingătoare ceea ce aduce vestea cea bună. Se cuvine să adăugăm, totuşi, ca un sfat în spiritul prudenţei, următorul fapt: nu porniţi de la prejudecata că omul obişnuit are îndoieli de ordin intelectual cu privire la divinitatea lui Isus Hristos. Majoritatea oamenilor apartenenţi celor mai multe culturi nu au nevoie să li se aducă argumente în sprijinul divinităţii Sale ori al conştientizării nevoii lor de El ca Mântuitor. Aceştia duc, mai degrabă, lipsa unei îndrumări în privinţa modului în care îl pot primi ca Mântuitor şi îl pot urma ca Domn.

Aşadar, cel care va profita în cea mai mare măsură de pe urma lecturii *Noilor mărturii...* este însuşi creştinul. Această carte va avea, în acelaşi timp, rolul de a vă întări credinţa în Hristos şi de a vă furniza dovezile necesare, astfel încât să puteţi împărtăşi celorlalţi spiritul acestei credinţe într-un mod mai eficient.

"Apoi a zis lui Toma: «Adu-ţi degetul încoace, şi uită-te la mâinile Mele; şi adu-ţi mâna, şi pune-o în coasta Mea; şi nu fi necredincios, ci credincios.»

Drept răspuns, Toma I-a zis: «Domnul meu şi Dumnezeul meu!»

«Tomo», i-a zis Isus, «pentru că M-ai văzut, ai crezut. Ferice de cei ce n-au văzut, şi au crezut»" (Ioan 20:27-29).

William R. Bright
Preşedinte şi fondator al organizaţiei
Campus Crusade for Christ International
Arrowhead Springs
San Bernardino, CA 92414, U.S.A.

Prefață

CUM, ÎNCĂ O CARTE?

Nu, aceasta nu este o carte. Nu e decât o compilație realizată pe baza notelor care alcătuiesc seria de conferințe susținute de mine pe tema "Creștinismul: farsă sau istorie?" Fondul documentar cu privire la dovezile istorice venite în sprijinul credinței creștine s-a dovedit a fi, fără îndoială, insuficient. Studenți, profesori universitari, cât și persoane laice din biserică întreabă adesea: "Ce dovezi putem aduce și cum putem folosi ceea ce dumneavoastră și alții propovăduiesc?"

După publicarea volumului întâi din *Mărturii supuse dreptei judecăți* (tradus în română ca *Mărturii care cer un verdict*), numeroși studenți, profesori universitari și pastori mi-au cerut să le pun la dispoziție materiale care au ca subiect ipoteza documentară și critica formelor. Studenții se văd adesea puși în situația de a participa la cursuri conduse de profesori a căror concepție a rămas prizonieră unei singure perspective. Acești studenți, din lipsa unei instrucții solide, ajung mai degrabă victimele unui proces de spălare a creierului, decât beneficiarii unui proces educativ. Neavând nici un fundament, în lipsa unor resurse care să le permită adoptarea unei atitudini argumentative în raport cu învățătura care li se transmite, acești studenți sunt nu de puține ori intimidați. În ultima vreme, s-a făcut tot mai simțită nevoia de a contracara "caracterul absolut" al acestor două subiecte, așa cum se prezintă ele în atâtea și atâtea manuale universitare. Așa am ajuns să edităm volumul 2 al cărții *Noi mărturii supuse dreptei judecăți.*

Astăzi, atât ipoteza documentară, cât și critica formelor și-au pierdut actualitatea. Multe dintre preceptele acestora sunt, însă, promovate mecanic în continuare de către profesori ai unor universități sau colegii. În plus, aceste principii eronate constituie adesea punctele de plecare în cadrul cercetărilor întreprinse de anumiți critici ai Bibliei, precum sunt cei implicați în Seminarul Isus sau de profesorii care predau cursuri axate pe domenii biblice. Această nouă ediție aduce discuția la zi.

CARE ESTE RAȚIUNEA ACESTEI EDIȚII REVIZUITE?

De la apariția primei ediții a *Mărturiilor...*, publicată în 1972 și reeditată în 1979, au avut loc noi și semnificative descoperiri de natură să confirme și mai mult dovezile istorice cu privire la credința creștină. Au ieșit, de exemplu, la

lumină noi probe arheologice care susţin o dată în plus credibilitatea atât a Vechiului, cât şi a Noului Testament.

Cu toate acestea, cultura noastră a suferit, în ultimele două decenii, influenţa majoră a unui nou cadru de gândire filosofică, denumit generic postmodernism. Omul contemporan pune la îndoială până şi utilitatea ori importanţa dovezilor aduse în sprijinul credinţei creştine. Se manifestă, la noi şi peste tot în lume, un soi de scepticism care a îngăduit ca perspectiva deviantă a unor proiecte precum Seminarul Isus să producă dezorientare şi confuzie în raport cu adevărata identitate a lui Isus Hristos.

Speranţa mea este ca, prin prezentarea celor mai recente informaţii în domeniu, această a treia ediţie a *Mărturiilor...* să poată oferi creştinilor secolului XXI un reper în virtutea căruia să-şi poată înţelege şi apăra credinţa cu mai multă siguranţă de sine.

LA CE SLUJEŞTE EA?

Aceste note se vor, în ansamblul lor, o referinţă la care fraţii şi surorile mele întru Hristos pot oricând apela pentru a-şi scrie lucrările semestriale, a-şi organiza discursurile şi a-şi face simţite convingerile în cadrul dezbaterilor la clasă sau al conversaţiilor personale cu colegii de muncă sau vecinii atunci când vine vorba despre Hristos, Sfintele Scripturi şi relevanţa creştinismului în secolul XXI.

Anumiţi studenţi mi-au descris modul în care au utilizat aceste note de conferinţă la cursuri.

Unul dintre ei spunea: "La cursul de oratorie, am folosit notele dumneavoastră pentru a-mi pregăti cele trei discursuri în faţa colegilor. Primul a avut ca subiect veridicitatea Scripturilor, al doilea s-a referit la Isus Hristos, iar al treilea la înviere."

Un alt student mi-a scris: "Documentaţia dumneavoastră ne-a insuflat multora curajul de a ne exprima fără sfială părerile în sala de curs... Îndrăzneala creştinilor devine din ce în ce mai evidentă peste tot."

Altul mărturisea: "Am folosit notele pentru pregătirea unui discurs cu care urma să particip la un concurs de oratorie. Am câştigat şi am de gând să-l citesc şi cu ocazia ceremoniei de absolvire. Mulţumesc din suflet, frate."

Din partea unui profesor am primit: "Cartea dumneavoastră mi-a oferit multe dintre informaţiile pe care le căutam de mult ca să-mi elaborez cursul. Mulţumesc mult."

Un pastor: "Cunoştinţele pe care le-am dobândit citindu-vă cartea au răspuns multora dintre nelămuririle supărătoare cu care am rămas după absolvirea seminarului."

Un credincios laic: "Cercetarea dumneavoastră mi-a fost de un real ajutor în evaluarea materialului pe care mi s-a cerut să-l predau la orele de religie duminicale" (Sunday School).

Și, în sfârșit, un alt student mi-a trimis următorul comentariu: "Dacă aș fi avut la îndemână această carte anul trecut, aș fi putut întâmpina cu un răspuns inteligent aproape fiecare aserțiune negativă a profesorului de studii vechi-testamentare."

ATITUDINEA JUSTĂ

Motivația unor asemenea note de lectură este aceea de a-l slăvi și a-l preamări pe Isus Hristos – mai degrabă decât a ne dovedi superioritatea în cadrul unei polemici oarecare. *Mărturiile* nu sunt menite unei demonstrații a valabilității Cuvântului lui Dumnezeu, ci instituirii unui temei al credinței. Duhul celor care dau mărturie sau inițiază un discurs apologetic ar trebui să fie plin de blândețe și evlavie: "Ci sfințiți în inimile voastre pe Hristos ca Domn. Fiți întotdeauna gata să răspundeți oricui vă cere socoteală de nădejdea care este în voi; *dar cu blândețe și teamă*" (1 Petru 3:15, s.m.).

Aceste note, folosite cu grijă, pot determina o apropiere sinceră de Isus Hristos, îndrumând pe oricine spre esența subiectului – Evanghelia (așa cum se regăsește ea în cele Patru Legi Spirituale de la sfârșitul acestei cărți și în 1 Corinteni 15:1-4).

Atunci când îl împărtășesc pe Hristos cuiva care nutrește, din toată ființa, îndoieli, ofer de fiecare dată suficiente informații cât să dau un răspuns oricărei întrebări, apoi orientez conversația către problematica relației personale a interlocutorului cu Hristos. Simpla prezentare a mărturiilor (apologetica) n-ar trebui să înlocuiască niciodată împărtășirea Cuvântului lui Dumnezeu.

DE UNDE RESTRICȚIA DREPTULUI DE AUTOR?

Aceste însemnări intră în sfera dreptului de autor, însă nu pentru limitarea accesului, ci ca o măsură de precauție împotriva utilizării lor abuzive, precum și ca o confirmare a ceea ce li se cuvine pe drept autorilor și editorilor pe care i-am citat și ale căror contribuții mi-au fost de ajutor.

DE UNDE STRUCTURA SCHEMATICĂ?

Deoarece textul se organizează în raport cu o schemă de ansamblu, cu diviziunile și subdiviziunile aferente fiecărei idei, iar trecerea de la un concept la altul nu are loc în mod explicit, materialul acestei cărți se va dovedi cu adevărat eficient în condițiile în care vor fi luate în considerare fiecare secțiune în parte, îngăduindu-i fiecărui cititor să-și formeze propriile convingeri. Nu e decât un mesaj care, astfel, devine o experiență personală, dincolo de repetiția lipsită de convingere a unor puncte de vedere străine.

DUMNEZEUNUMAIESTE...

Trebuie să înțelegem de aici că DUMNEZEU NU MAI ESTE sau că DUMNEZEU, NUMAI, ESTE? Structura schematică a acestor însemnări poate conduce uneori la o interpretare greșită a unor ilustrații sau concepte.

Prin urmare, nu vă pripiți să trageți concluzii, de orice natură ar fi ele, atunci când nu înțelegeți cât se poate de limpede un anumit aspect. Străduiți-vă să-l aprofundați, consultând alte referințe.

O INVESTIȚIE PE TERMEN LUNG

Vă recomand următoarele cărți, în legătură cu Părțile Întâi și a Doua, pentru biblioteca proprie. Sunt volume care pot fi, la fel de bine, donate bibliotecii din cadrul universității la care studiați.

1. Archer, Gleason – *A Survey of Old Testament Introduction*, Moody Press.
2. Bruce, F.F. – *The Books and the Parchments*, Fleming Revell.
3. Bruce, F.F. – *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, InterVarsity Press.
4. Geisler, Norman L. și William E. Nix – *A General Introduction to the Bible*, Moody Press.
5. Henry, Carl (ed.) – *Revelation and the Bible*, Baker Book House.
6. Kitchen, K.A. – *Ancient Orient and Old Testament*, InterVarsity Press.
7. Little, Paul – *Know Why You Believe*, InterVarsity Press.
8. Montgomery, John Warwick – *History and Christianity*, InterVarsity Press.
9. Montgomery, John Warwick – *Shapes of the Past*, Edwards Brothers.
10. Pinnock, Clark – *Set Forth Your Case*, Craig Press.
11. Ramm, Bernard – *Protestant Christian Evidences*, Moody Press.
12. Smith, Wilbur – *Therefore Stand*, Baker Book House.
13. Stoner, Peter – *Science Speaks*, Moody Press.
14. Stott, John R.W. – *Basic Christianity*, InterVarsity Press.
15. Thomas, Griffith – *Christianity Is Christ*, Moody Press.

Vă recomand, de asemenea, următoarele cărți cu privire la Partea a Treia:

1. Cassuto, U. – *The Documentary Hypothesis*, Magnes Press, The Hebrew University.
2. Free, Joseph P. – *Archaeology and Bible History*, Scripture Press.
3. Guthrie, Donald – *New Testament Introduction*, InterVarsity Press.
4. Harrison, R.K. – *Introduction to the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
5. Kistemaker, Simon – *The Gospels in Current Study*, Baker Book House.
6. Ladd, G.E. – *The New Testament and Criticism*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Următoarele trei cărți sunt excelente în vederea înțelegerii domeniului pe care îl constituie critica Noului Testament:

7. Marshall, Howard I. – *Luke: Historian and Theologian*, Zondervan Publishing House.
8. McNight, Edgar V. – *What Is Form Criticism?*, Fortress Press (oricare din această serie).
9. Perrin, Norman – *What Is Redaction Criticism?*, Fortress Press.

Volumul următor reprezintă un excelent manual util înțelegerii "formelor" conform criticii care le abordează:

10. Montgomery, Robert M. și Richard W. Stegner – *Auxiliary Studies in the Bible: Forms in the Gospels, 1. The Pronouncement Story*, Abingdon Press.

Câteva îndrumări cu privire la

NOI MĂRTURII SUPUSE DREPTEI JUDECĂŢI

oferite de Bill Wilson,
editor responsabil cu revizuirea proiectului

Atenţie! Pericol de carte esenţială! Asimilarea acestui conţinut poate afecta grav modul de gândire.

Nu vă lăsaţi înşelaţi! Dacă vă închipuiţi că aveţi de-a face cu o carte cuminte, de genul celor care se pot citi într-un moment de relaxare, savurând o cană de cafea fierbinte în faţa sobei, gândiţi-vă de două ori. Pe măsură ce ideile încep să curgă, veţi simţi probabil nevoia să recurgeţi la creion şi hârtie pentru a reţine câteva observaţii utile, fără îndoială, proximei situaţii în care veţi dori să împărtăşiţi unui prieten mărturiile elocvente care vin în sprijinul adevărului privitor la vestea cea bună despre Isus Hristos.

"Să nu ne grăbim", veţi spune. "Despre mine e vorba? Ce mărturii elocvente să împărtăşesc? N-am vrut decât să citesc liniştit o carte." Ei bine, trebuie să ştiţi că aceste pagini conţin însemnările de lectură ale lui Josh McDowell, iar forţa argumentelor v-ar putea determina să aduceţi la cunoştinţa celorlalţi propriile voastre însemnări. Una dintre cele mai profunde motivaţii care l-au îndemnat pe Josh să adune sub aceleaşi coperţi *Mărturiile supuse dreptei judecăţi*, volumele I şi II, a fost înainte de toate aceea de a-i înzestra pe cititori cu anumite informaţii, bine organizate şi documentate, de natură să confere împărtăşirii lui Hristos credibilitate. În urma revizuirii şi actualizării celor două volume – cuprinse acum într-unul singur – vi se pun la dispoziţie, mai mult ca oricând, dovezi aduse la zi în privinţa credinţei voastre.

Ne aflăm în prezenţa unui material, pe cât de vast cantitativ, pe atât de accesibil, a cărui asimilare se realizează în timp. Dacă sunteţi unul dintre aceia care nu se dau în lături din faţa marilor provocări şi urmăriţi să vă întăriţi în credinţă, mărturisind prin toate mijloacele de care puteţi avea parte, purcedeţi neîntârziat la lectură şi nu priviţi înapoi.

Mai mult ca probabil, însă, că se vor ivi situaţii când veţi căuta anumite informaţii pentru anumite ocazii sau scopuri. Fie că sunteţi laici, elevi de liceu, studenţi sau angajaţi permanent în lucrarea creştină, s-ar putea să nu

vă prisosească timpul. Sau poate că nu vă aflaţi încă într-o relaţie personală cu Dumnezeu prin credinţa în Isus Hristos şi vă interesează răspunsurile la unele întrebări. Oricare ar fi situaţia, îndrumările de faţă vă ajută să nu mai pierdeţi vremea răsfoind la nesfârşit paginile în căutarea informaţiilor particulare de care aveţi nevoie.

CELOR ÎNCĂ NECREDINCIOŞI

Secţiunea "El mi-a schimbat viaţa", care precede Introducerea, vi se va părea de mare interes. Mulţi se întreabă astăzi: "Poate Isus Hristos să aducă vreo schimbare în viaţa mea?" În cuprinsul acestor pagini de deschidere, Josh mărturiseşte efectul pe care l-a avut Hristos în raport cu propria sa viaţă. Creştinismul e un motiv de însufleţire. Înrâurirea lui Isus nu s-a manifestat doar asupra oamenilor din perioada în care a trăit El, aşa cum reiese din dovezile istorice; influenţa Sa continuă să fie hotărâtoare în vieţile celor care îşi pun încrederea în El, urmându-l.

TUTUROR CITITORILOR

În vederea unei asimilări mai temeinice a mărturiilor din aceste volume, cercetaţi cu atenţie Tabla de materii înainte de a începe. Partea întâi expune mai cu seamă argumentele în sprijinul veridicităţii Bibliei; Partea a doua oferă mărturiile istorice şi depoziţiile care vin să sprijine afirmaţia lui Isus potrivit căreia El este Dumnezeu.

Partea a treia vine să întâmpine cu deosebire două curente istorice de gândire care pun la îndoială credinţa creştină prin intermediul unor critici radicali ai Bibliei: (1) ipoteza documentară (propusă de nenumăraţi cărturari ai trecutului cu scopul de a contesta exactitatea şi provenienţa mozaică ale primelor cinci cărţi din Vechiul Testament) şi (2) critica formelor (o modalitate a aceloraşi de a contesta exactitatea relatărilor evanghelice cu privire la Isus – primele patru cărţi ale Noului Testament).

Partea a patra constituie o secţiune cu totul nouă, ce cuprinde: (1) dovezi în sprijinul concepţiei potrivit căreia adevărul poate fi cunoscut; (2) soluţii de împăcare a unor viziuni divergente asupra lumii; (3) un discurs care vine în apărarea existenţei minunilor şi (4) dovezi în sprijinul concepţiei potrivit căreia istoria poate fi cunoscută. În fine, Anexa conţine patru eseuri pline de forţă referitoare la critica biblică.

Orice creştin care îşi împărtăşeşte credinţa în Hristos altor oameni ajunge curând să realizeze că există anumite întrebări cu privire la creştinism care intervin cu fiecare nouă ocazie. Cu o pregătire elementară, 90 la sută dintre ele îşi pot găsi răspunsul.

Părţile întâi şi a doua aduc lămuriri în raport cu anumite probleme şi obiecţii aduse frecvent în discuţie:

- Biblia nu se deosebește cu nimic de orice altă carte. [Vezi capitolele 1, 3 și 4.]
- Cum pot să am încredere în ceea ce spune Biblia de vreme ce Biserica n-a acceptat-o în mod oficial decât la aproximativ 350 de ani după evenimentul răstignirii lui Isus? [Vezi capitolele 2, 3 și 4.]
- Nu dispunem de manuscrisele originale ale autorilor Bibliei; așadar, de unde putem ști dacă textul care s-a păstrat până astăzi este autentic? [Vezi capitolele 3 și 4.]
- Cum pot să cred în Isus atâta vreme cât tot ce știm despre El provine din mărturiile subiective ale unor scriitori creștini? [Vezi capitolul 5.]
- Isus n-a pretins niciodată că este Dumnezeu. Prin urmare, cum pot afirma creștinii că El este Dumnezeu? [Vezi capitolele 6-10.]
- Cum pot susține creștinii că Isus a înviat în trup din morți? Au fost doar sugerate nenumărate posibile explicații ale învierii. [Vezi capitolul 9.]
- Care este punctul de vedere al arheologiei în privința evenimentelor amintite în Biblie? [Vezi capitolele 3, 4 și 13.]
- Dacă Biblia este adevărată și Isus este Dumnezeu, ce rol pot avea aceste realități în viața mea? [Vezi capitolul 11.]

Părțile a doua, a treia și a patra iau în discuție aceste întrebări:

- Mulți filosofi sunt de opinie că minunile sunt imposibile. Ce părere aveți? [Vezi capitolele 12 și 39.]
- Mulți critici ai Bibliei spun că nu Moise a scris primele cinci cărți ale Bibliei. Ce părere aveți? [Vezi Partea a treia, Secțiunea II.]
- Profesorul meu susține că Evangheliile nu ne oferă decât o perspectivă deformată asupra memoriei neclare a creștinilor din primul secol în legătură cu Isus. Ce părere aveți? [Vezi Partea a treia, Secțiunea III.]
- Aud mereu vorbindu-se despre Seminarul Isus, însă nu-mi dă impresia unei organizații care îl slujește cu adevărat pe Isus. Despre ce este vorba? [Vezi capitolul 29.]

Organizarea de ansamblu a formatului

Trimiteri: Pentru o mai facilă identificare a surselor utilizate, am adoptat o metodă aparte de inserție a notelor. După fiecare citat, se menționează între paranteze numele de familie al autorului, inițialele principalelor cuvinte din titlul lucrării și pagina / paginile. (De exemplu: Bruce, BP, 21-23) Informațiile tehnice aferente operelor citate se regăsesc în bibliografia prezentată la sfârșitul volumului.

Acolo unde referința nu este marcată prin ghilimele (și nici nu apare ca bloc de text diferențiat), materialul aparține lucrării citate, însă a fost parafrazat. Nu vreau să-mi asum, sub nici o formă, contribuțiile altor autori.

Schema: Iata și modul de organizare al textului:

1
1.1
1.1.1
Etc.

Sperăm ca acest mod de împărțire, deși nu urmează întru totul regulile filologiei clasice, îl ajută pe cititor să găsească mai rapid felurite referințe în text.

Cuprinsul de la începutul fiecărui capitol lămurește, printr-o schemă generală, conținutul acestuia.

Indici: Urmând bibliografiei, se găsesc doi indici auxiliari de orientare în materie: 1. Indice de autori; 2. Indice de subiect.

Schițe biografice: La finalul cărții se enumeră, pe scurt, biografiile autorilor luați în considerare. Aceste schițe biografice contribuie la familiarizarea cu mediul de proveniență al autorilor citați.

Mulțumiri

Robert Mounce, decan al Colegiului Potter de Arte și Științe Umaniste din cadrul Universității de Vest din Kentucky, vorbește despre devotamentul și viziunea necesare unui efort de dimensiunile acestei cărți:

> Cel care își asumă exigențele cercetării științifice trebuie să înțeleagă, de fapt, că activitatea sa, oricât de puțin impresionantă în aparență, nu poate da rezultate în lipsa unei uriașe dăruiri. Sunt încredințat că tinerii cu aplecare spre conceptualizare și o capacitate de pătrundere deosebită trebuie încurajați să capete cu adevărat convingerea că Dumnezeu poate fi slujit în solitudinea bibliotecii, acolo unde truda învățăturii își arată roadele.

Publicarea oricărei cărți presupune contribuția a numeroși colaboratori, dintre care mulți rămân necunoscuți cu toate că au un rol important. Acest fapt este mai cu seamă adevărat în privința acestei cărți și a tuturor revizuirilor sale ulterioare. Aș dori, prin urmare, să-mi exprim recunoștința față de următorii:

Colectivul inițial de cercetare care a contribuit la elaborarea *Mărturiilor I* a fost alcătuit din unsprezece studenți proveniți de la nouă universități. Aceștia au fost: Doug Wilder de la Universitatea de Stat Michigan; Phil Edwards de la Universitatea de Stat Ohio; Ron Lutjens de la Universitatea Bowling Green; Wayne Trout de la Institutul Politehnic Virginia; Brent Nelson de la Universitatea Indiana; David Sheldon de la Universitatea de Stat Ohio; Frank Dickerson de la Universitatea de Stat Ohio; Steve Smith de la Institutul Politehnic Virginia; James Davis de la Institutul Politehnic Louisiana; Linn Smith de la Universitatea de Nord a Statului Texas și Stick Ustick de la Universitatea de Stat Sacramento.

Colectivul inițial de cercetare care a contribuit la elaborarea *Mărturiilor II* a fost alcătuit din paisprezece studenți proveniți de la paisprezece universități. Aceștia au fost: Ron Lutjens de la Universitatea Bowling Green; James Davis de la Institutul Politehnic Louisiana; Frank Dickerson de la Universitatea de Stat Ohio; Jay Gary de la Colegiul Tehnic Georgia; Ray Moran de la Universitatea Baylor; John Austin de la Universitatea Virginia; Richard Beckham de la Universitatea de Stat Louisiana; Dave Wilson de la Seminarul Sfintei Treimi;

Terry Shope de la Universitatea Arkansas; John Sloan de la Universitatea de Vest a Statului Texas; Faith Osteen de la Universitatea de Stat Arizona; Stephanie Ross de la Universitatea de Nord a Statului Texas; Beth Veazi de la Universitatea Arizona și Nancy Thompson de la Colegiul Chaffey.

Bill Watkins a contribuit la stocarea informației, tehnoredactarea proiectului și editarea de text în procesul de revizuire a *Noilor mărturii.*

Dr. James Beverley de la Seminarul Teologic Ontario a contribuit cu observații critice și recomandări la organizarea, conținutul și revizuirea *Noilor mărturii.*

Dr. Norman Geisler de la Seminarul Evanghelic de Sud din Charlotte, N.C., a fost editorul responsabil cu procesul de revizuire a *Noilor mărturii* alături de o echipă alcătuită din optsprezece seminariști care s-au ocupat de cercetarea, redactarea și lămurirea unor aspecte privitoare la acest nou volum. Aceștia au fost: Todd B. Vick; Benjamin Hlastan; Steve Bright; Duane Hansen; Sabrina Barnes; D. Scott Henderson; Kenneth Lee Hood; Douglas E. Potter; Scott Matscherz; Gavin T. Head; David L. Johnson; Stephen M. Puryear; Eric F. LaRock; Janis E. Hlastan; Jeff Spencer; Malcolm C. C. Armstrong; Bruce Landon și Frank Turek. D-na Laurel Maugel, secretara dr. Geisler, ne-a oferit un ajutor de nepreţuit în culegerea de text și coordonarea acestui proiect.

Bill Wilson a fost editorul responsabil cu revizuirea proiectului *Noi mărturii*, alături de editorul asistent Marcus Maranto. Colectivul de cercetare și redactare condus de Bill a provenit de la Seminarul Teologic Dallas. Aceștia au fost: Nicholas Alsop; David Hoehner; Ronny Reddy; Mike Svigel și John Zareva.

Fiul meu, Sean McDowell, a contribuit printr-o atentă privire critică asupra întregului manuscris și a rescris capitolul privitor la postmodernism.

Dave Bellis, care mi-a fost alături în calitate de coordonator al activității de organizare a resurselor vreme de 22 de ani, a instrumentat îndelungatul proces de revizuire, dând de capătul unui nesfârșit labirint al detaliilor de la prima până la ultima pagină.

Mark Roberts de la Casa de Editură Thomas Nelson a avut răbdarea să ne ofere îndrumări, sugestii și opinii cu privire la proiectul și conținutul revizuirii.

Lee Holloway, editorul referent al Casei de Editură Thomas Nelson a contribuit prin nenumăratele ore de verificare și corectură a manuscrisului, urmărindu-l pe întreg parcursul procesului de publicare.

Sunt profund îndatorat acestui colectiv de specialiști alcătuit din peste oameni întru totul devotați muncii lor, a căror trudă neobosită și plină de credință a condus la formularea unei pledoarii atât de eficace în apărarea nădejdii care o nutrim.

Josh McDowell

EL MI-A SCHIMBAT VIAȚA

Toma de Aquino scria: "Sufletul oricărui om însetează după fericire și înțelegerea celor ce i-au fost menite." Adolescența mea a fost însăși ilustrarea acestei afirmații. Voiam să fiu fericit și voiam să aflu care este sensul vieții mele. Aveam nevoie de răspunsurile pe care le cereau trei întrebări fundamentale: Cine sunt eu? De ce sunt aici? Încotro mă îndrept? Iată nemiloasele întrebări ale vieții. Aș îndrăzni să cred că 90 la sută dintre oamenii sub patruzeci de ani nu sunt în stare să răspundă la ele. Aveam, însă, o sete adâncă de a înțelege ce înseamnă viața. Prin urmare, ca tânăr școlar, am început să caut.

Religia părea să fie una dintre preocupările constante ale comunității în care am crescut. Am crezut că răspunsurile se vor găsi, probabil, în activitățile religioase, așa încât n-am mai lipsit de la biserică. M-am dăruit acesteia cu trup și suflet. Mergeam la slujbe dimineața, după-masă și seara. Dar, după cum se pare, greșisem adresa din moment ce înăuntru mă simțeam mai rău decât afară. Nu m-am ales din această experiență religioasă decât cu șaptezeci și cinci de cenți pe săptămână: obișnuiam, când se făcea colecta, să las o monedă de douăzeci și cinci și să iau, drept rest, un dolar cu care să-mi pot cumpăra un milkshake!

Casa părinților mei se afla pe cuprinsul unei ferme din Michigan iar, precum se știe, fermierii sunt niște oameni foarte practici. Tatăl meu, fermier fiind, m-a învățat: "Atunci când nu merge ceva, las-o baltă." Așa că am lăsat religia baltă.

Pe urmă, am crezut că învățătura este cea care deține secretul fericirii și al sensului existenței. M-am înscris, așadar, la universitate. Ce dezamăgire! Am colindat, probabil, mai multe campusuri universitare de-a lungul vieții mele decât oricine altcineva în istoria studenției. La universitate se pot găsi o mulțime de lucruri, dar a te înscrie într-o asemenea instituție cu scopul de a descoperi adevărul și sensul ultim este, în principiu, o cauză pierdută.

Nu mă îndoiesc că am fost, de departe, cel mai puțin agreat student al facultății din cadrul primei universități la care intrasem. Aveam darul de a-i asedia pe profesori în birourile lor încercând să aflu răspunsuri. Când mă vedeau venind, stingeau luminile, trăgeau jaluzelele și încuiau ușile, căutând să scape de sub amenințarea unei posibile conversații. Mi-am dat curând seama că universitatea nu putea să-mi ofere răspunsurile pe care le căutam. Profesorii

şi colegii mei se confruntau cu aceleaşi probleme, nemulţumiri şi îndoieli cu privire la viaţă ca şi mine. Cu câţiva ani în urmă, am întâlnit un student care se plimba prin campus cu o inscripţie pe spate: "Nu sunt un exemplu demn de urmat – habar n-am pe unde s-o iau." Era impresia pe care mi-o lăsau toţi cei de la universitate. Nu în educaţia academică consta soluţia!

Am hotărât, apoi, că nimic nu-ţi poate aduce satisfacţii mai mari decât prestigiul. Mi se părea prin urmare îndreptăţit să găsesc o cauză nobilă, căreia să-i fiu dedicat, şi să devin cunoscut. Oamenii care se bucurau de respect în universitate şi care, astfel, deţineau controlul asupra băierilor pungii, erau liderii studenţeşti. Am candidat, aşadar, la ocuparea unor funcţii rezervate studenţilor şi am fost ales. A fost minunat să cunosc pe toată lumea din campus, să iau decizii importante şi să cheltuiesc banii universităţii cu activităţile pe care le doream. Însă entuziasmul n-a ţinut multă vreme, cum se întâmplase de altfel şi în cazul celorlalte tentative.

Nu trecea dimineaţă de luni fără durerile de cap cu care se lăsa noaptea de dinainte. Simţeam din nou cum mă apucă o stare de lehamite: *Iar o luăm de la capăt, alte cinci zile plictisitoare.* Fericirea, din punctul meu de vedere, se rezuma acum la cele trei nopţi de chef: vineri, sâmbătă şi duminică. Pentru ca plictisul să înceapă, apoi, un alt ciclu. Nu găseam nici un punct de sprijin şi devenisem de-a dreptul disperat. Urmărisem să-mi găsesc identitatea şi direcţia. Sfârşisem, însă, mereu cu un sentiment de gol lăuntric, pradă aceleiaşi ambiguităţi.

A fost perioada când am descoperit în campus activitatea unui grup restrâns – opt studenţi şi doi profesori – care aveau ceva deosebit. Păreau să ştie încotro se îndreaptă. Pe de altă parte, găseam la ei o calitate pe care o admir profund în caracterul unui om: convingerea interioară. Mă bucur sincer să mă aflu în preajma unor oameni care nutresc convingeri, chiar dacă nu sunt aceleaşi cu ale mele. Există în viaţa acestora o anume vitalitate care îmi face plăcere.

Am descoperit, în plus, un aspect care mi-a atras cu precădere atenţia. Era vorba despre iubire. O iubire şi o grijă care se manifestau nu doar în interiorul grupului, ci şi în raport cu persoanele din afara lui. Şi care nu se reducea la simple discuţii, ci se concretiza prin apropierea faţă de ceilalţi. O asemenea atitudine îmi era cu desăvârşire străină şi mi-aş fi dorit să am parte, la rândul meu, de aşa ceva. Am hotărât, prin urmare, să mă împrietenesc cu aceşti oameni.

Două săptămâni mai târziu, stăteam la discuţii în jurul unei mese din sediul uniunii studenţeşti cu câţiva dintre membrii acestui grup. N-a trecut mult până când Dumnezeu a devenit subiectul conversaţiei. Aveam multe şovăieli la acest capitol, aşa că am adoptat masca unei atitudini care să nu-mi trădeze nesiguranţa. M-am lăsat pe spate, vrând să dau impresia că nu-mi pasă nici cât negru sub unghie. "Creştinismul, ce să zic!" am făcut eu pe grozavul. "Astea-s

povești pentru nevolnici, nu pentru intelectuali." În adâncul sufletului meu, îmi doream aceleași lucruri. Din pricina mândriei, însă, și a statutului meu în universitate, nu voiam ca și *ei* să știe că doream aceleași lucruri. Apoi m-am întors către una dintre fete și am întrebat-o: "Spune-mi, ce v-a schimbat viețile? De ce sunteți atât de diferiți față de ceilalți studenți și profesori?"

M-a privit în ochi și a rostit două cuvinte pe care nu mă așteptasem să le aud niciodată în cadrul unei discuții inteligente dintr-un campus universitar: "Isus Hristos."

"Isus Hristos?" am izbucnit eu. "Lăsați-mă cu aiurelile astea. M-am săturat de religie, Biblie și biserică."

Replica ei a venit fără întârziere: "Domnule, nu este vorba despre «religie»; am spus «Isus Hristos»."

Intimidat de îndrăzneala și convingerea fetei, mi-am cerut iertare pentru reacția de mai devreme. "Trebuie să înțelegeți că mi s-a acrit de religie și bigoți", am adăugat. "Nu vreau să am nimic de-a face cu toate astea."

Noilor mei prieteni le-a venit atunci ideea de a-mi propune un lucru care m-a lăsat fără grai. M-au îndemnat pe mine, studentul la drept, să cercetez cu mijloace intelectuale valabilitatea afirmației potrivit căreia Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Am luat totul ca pe o glumă. Acești creștini se dovedeau teribil de mărginiți. Cum ar fi putut rezista un fenomen atât de puțin întemeiat rațional precum creștinismul în fața unei analize intelectuale riguroase? Provocarea lor nu mi s-a părut demnă de a fi luată în seamă.

Dar nu s-au lăsat cu una, cu două. Au continuat să aducă subiectul în discuție zi după zi până când n-am mai avut scăpare. Insistența lor începuse să devină de-a dreptul iritantă, așa încât am acceptat, în cele din urmă, să le fac pe voie, nu atât pentru a demonstra ceva, cât pentru a le combate ideile. Aveam să scriu o carte menită să descalifice, din punct de vedere intelectual, creștinismul. Am părăsit universitatea și am început să străbat Statele Unite și Europa cu gândul să adun dovezi care să denunțe impostura creștinismului.

Citeam într-o bibliotecă din Londra, Anglia, când, dintr-un cotlon al minții, am auzit ecoul unei voci: "Josh, strădania ta e în van." Am înăbușit-o fără să stau pe gânduri. N-a trecut zi, după aceea, fără ca aceste cuvinte să nu-mi revină în minte. Cu cât aprofundam cercetarea, cu atât mai puternic îmi răsunau în urechi. M-am întors în Statele Unite și la universitate, dar începuseră să mă bântuie insomniile. Mă puneam în pat la ora zece și rămâneam treaz până la patru dimineața, străduindu-mă din răsputeri să găsesc argumente împotriva dovezilor copleșitoare care se acumulau în sprijinul ideii că Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu.

Încetul cu încetul, am început să-mi dau seama că manifestam o lipsă de onestitate intelectuală. La nivel rațional știam că afirmațiile lui Hristos sunt adevărate și, cu toate acestea, voiam să cred contrariul. Căutasem adevărul cu atâta râvnă, iar acum că-l găsisem, mă încăpățânam să nu-l accept. Îndemnul

lui Hristos din Apocalipsa 3:20 părea să mi se adreseze personal: "Iată, Eu stau la uşă, şi bat. Dacă aude cineva glasul Meu şi deschide uşa, voi intra la el, voi cina cu el, şi el cu Mine." A deveni creştin, însă, ar fi însemnat să renunţ la orgoliul propriei mele personalităţi. Vremurile bune şi-ar fi găsit, astfel, grabnic sfârşitul, fără îndoială.

Era un conflict interior a cărui rezolvare trebuia să o găsesc, înainte de a-mi pierde minţile. Mă considerasem întotdeauna o persoană lipsită de prejudecăţi, aşa încât am hotărât să recurg la o verificare radicală a afirmaţiilor lui Hristos. Într-o seară, la sfârşitul celui de-al doilea an de studenţie, fiind acasă la Union City, Michigan, am devenit creştin. M-ar putea întreba cineva: "De unde ştii că ai devenit creştin?" Am ştiut, pur şi simplu! Alături de un prieten creştin, am rostit patru rugăciuni care au instituit relaţia mea cu Dumnezeu.

Mai întâi, am spus: "Doamne Isuse, îţi mulţumesc că ai murit pe cruce pentru mine." Mi-am dat seama că, şi dacă aş fi singurul om de pe faţa pământului, Hristos ar fi făcut aceeaşi jertfă. S-ar putea crede că mărturiile intelectuale incontestabile pe care le găsisem au fost cele care m-au adus la Hristos. Nu, acele mărturii n-au constituit decât modalitatea lui Dumnezeu de a călca pragul vieţii mele. Ceea ce m-a adus la Hristos a fost înţelegerea faptului că m-a iubit îndeajuns de mult încât să moară pentru mine.

Pe urmă, am spus: "Mărturisesc că sunt un păcătos." Nu trebuia să-mi atragă nimeni atenţia asupra acestui aspect. Ştiam că există în viaţa mea lucruri incompatibile cu un Dumnezeu sfânt, drept, neprihănit. Biblia spune: "Dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios şi drept, ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească de orice nelegiuire" (1 Ioan 1:9). Am spus, aşadar: "Doamne, iartă-mă."

În al treilea rând, am spus: "Chiar acum, pe cât îmi stă în puteri, deschid uşa vieţii mele şi îmi pun credinţa în Tine ca Mântuitor şi Domn. Fii Tu stăpânul vieţii mele. Schimbă-mă din toată fiinţa. Fă-mă omul care ai dorit să fiu atunci când m-ai creat."

Iar ultima rugăciune a fost: "Îţi mulţumesc că ai venit în viaţa mea."

După rugăciune, nu s-a întâmplat nimic. N-au căzut fulgere din tăria cerului. Nu mi-au încolţit aripi de înger. De fapt, m-am simţit şi mai rău decât înainte, cu o senzaţie aproape fizică de disconfort. Mă temeam că luasem o decizie afectivă pe care urma să o regret, din punct de vedere intelectual, mai târziu. Mai mult, mă temeam de ceea ce au să spună prietenii mei atunci când vor afla. Aveam senzaţia că prea luasem lucrurile în tragic.

De-a lungul următoarelor optsprezece luni, însă, toată viaţa mea s-a schimbat. Una dintre cele mai semnificative schimbări a avut loc la nivelul percepţiei mele. În timpul studenţiei, ştiusem ce aştept de la următorii douăzeci şi cinci de ani. Scopul meu suprem fusese acela de a deveni guvernatorul statului Michigan. Plănuiam să-l ating, folosindu-mă de oameni pentru a urca treptele unei cariere politice de succes – îmi închipuiam că oamenii nu au alt

sens decât acela de a fi folosiți. Desigur că, o dată ce mi-am pus credința în Hristos, am renunțat la acest mod de gândire. În loc să-i folosesc pe alții care să-mi servească interesele, am vrut să fiu folosit eu însumi pentru a-i sluji pe ceilalți. Orientarea atenției dinspre propriile mele nevoi spre cele are celor din jurul meu a constituit o schimbare fundamentală în viața mea.

Un alt aspect care a suferit transformări a fost firea mea pătimașă. Obișnuiam să-mi pierd cumpătul fie și numai dacă mi se părea că se uită vreunul mai ciudat la mine. Încă mai port cicatricile care mi-au rămas după o bătaie în urma căreia fusesem cât pe ce să omor un om în primul an de facultate. Această predispoziție era atât de înrădăcinată în natura mea, încât nu mă străduisem niciodată în mod conștient să iau vreo măsură. Într-o zi, însă, pus în fața unei situații de criză, care în mod obișnuit m-ar fi determinat să izbucnesc, am descoperit că toate aceste porniri dispăruseră. Nu sunt nici acum un model al calmului, însă această schimbare a fost extrem de semnificativă și spectaculoasă în viața mea.

Schimbarea cea mai importantă, probabil, a avut loc în privința urii și a resentimentului. Am crescut plin de ură, mai cu seamă împotriva unui anume om, pe care l-am urât mai mult ca pe oricine altcineva. Am disprețuit tot ceea ce a reprezentat el vreodată. Îmi amintesc de nopțile copilăriei când plănuiam, întins în pat, cum să-l ucid fără să fiu prins de poliție. Omul acela a fost tatăl meu.

Pe vremea aceea, tatăl meu era bețivul orașului. Nu-l vedeam niciodată treaz. Colegii de școală glumeau pe seama lui, ajuns adeseori în situația de a se face de râs atunci când rămânea prăbușit într-un șanț din centrul orașului. Batjocura lor mă făcea să sufăr cumplit, dar n-am lăsat pe nimeni să vadă acest lucru. Râdeam împreună cu ei. Iar de durerea mea nu știam decât eu.

O găseam uneori pe mama în grajd, zăcând în gunoiul din spatele vitelor, după ce tatăl meu o bătuse cu un furtun până-ntr-acolo încât nu se mai putea ridica. Clocoteam de ură, făgăduindu-mi: "Când am să fiu îndeajuns de puternic, am să-l omor." Atunci când se întâmpla să avem musafiri, iar tatăl meu era beat, îl luam de gât și-l târam până la grajd, unde îl legam. Îi parcam, apoi, camioneta îndărătul silozului și spuneam tuturor că plecase la o întâlnire, astfel încât să nu ne facem familia de rușine. Legându-l la mâini și la picioare, îi încolăceam o parte a funiei în jurul gâtului. Speram că va încerca să scape și se va sugruma de unul singur.

Cu două luni înainte de absolvirea liceului, tocmai mă întorceam de la o plimbare și, intrând în casă, am auzit-o pe mama mea suspinând. Am alergat la ea în cameră și am găsit-o șezând în pat. "Fiule, tatăl tău mi-a frânt inima", a spus ea. M-a luat în brațe și m-a strâns la piept. "Mi-am pierdut voința de a trăi. Nu-mi mai doresc decât să te văd absolvent, apoi pot muri."

Am absolvit două luni mai târziu și în săptămâna care a urmat, vineri, mama a murit. Nu mă îndoiesc că asta s-a întâmplat din pricina suferinței. De aceea

l-am urât pe tatăl meu. Dacă n-aş fi plecat la facultate peste câteva luni după înmormântare, mi-e teamă că i-aş fi curmat eu însumi zilele.

Dar în urma hotărârii de a-mi încredinţa viaţa lui Isus ca Mântuitor şi Domn al meu, în viaţa mea s-a revărsat iubirea lui Dumnezeu. Ura faţă de tatăl meu a fost luată şi întoarsă împotriva ei înseşi. Cinci luni după ce am devenit creştin, mi s-a întâmplat să stau faţă în faţă cu tatăl meu şi, privindu-l în ochi, să-i spun: "Tată, te iubesc." Nu voiam să-l iubesc pe omul acela, dar îl iubeam. Iubirea lui Dumnezeu îmi dăruise altă inimă.

După ce m-am transferat la Universitatea Wheaton, am fost implicat într-un accident de maşină grav din cauza unui conducător care se urcase beat la volan. Am fost externat din spital şi urma să trec printr-o perioadă de recuperare acasă când a venit să mă viziteze tatăl meu. În mod cu totul excepţional, era treaz în ziua aceea. Părea să nu-şi găsească liniştea, învârtindu-se încolo şi-ncoace prin cameră. Apoi, deodată, şi-a dat drumul: "Cum poţi să iubeşti un tată ca mine?"

I-am răspuns: "Tată, cu şase luni în urmă te uram şi te dispreţuiam. Dar acum mi-am pus credinţa în Isus Hristos, am primit iertarea lui Dumnezeu şi El mi-a schimbat viaţa. Mai bine de atât nu pot să-ţi explic, tată. Însă Dumnezeu a îndepărtat din sufletul meu ura pe care o nutream faţă de tine şi a înlocuit-o cu iubire."

Am stat de vorbă mai bine de o oră, apoi mi-a spus: "Fiule, dacă Dumnezeu poate face în viaţa mea ceea ce am văzut la tine, atunci vreau să-i dau această ocazie." S-a rugat: "Dumnezeule, dacă eşti cu adevărat Dumnezeu şi Isus a murit pe cruce încât să pot fi iertat pentru ceea ce am pricinuit familiei mele, am nevoie de Tine. Dacă Isus poate face în viaţa mea ceea ce am văzut că a făcut în viaţa fiului meu, atunci vreau să-mi pun credinţa în El ca Mântuitor şi Domn." Ascultându-l pe tatăl meu rostind această rugăciune din toată inima, am avut una dintre cele mai mari bucurii ale vieţii mele.

După ce îmi pusesem credinţa în Hristos, viaţa mea se schimbase definitiv într-o perioadă de şase până la optsprezece luni. Însă viaţa tatălui meu s-a schimbat chiar sub ochii mei. A fost ca şi cum cineva ar fi întins o mână din înalt şi i-ar fi aprins o lumină în suflet. A mai atins o singură dată un pahar cu alcool după aceea. Şi-a dus băutura doar până la buze şi atât – după patruzeci de ani neîntrerupţi de abuz! Nu mai avea nevoie de ea. Paisprezece luni mai târziu, a murit în urma unor complicaţii, consecinţă a îndelungatei perioade de alcoolism. Dar pe parcursul celor paisprezece luni, peste o sută de oameni care locuiau în micul meu oraş natal şi-au dăruit vieţile lui Isus Hristos, văzând ce schimbare se petrecuse cu beţivul oraşului, tatăl meu.

Se poate râde de creştinism. Poate fi supus batjocurilor şi ridiculizării. Dar lucrarea lui dă roade. Dacă îţi pui credinţa în Hristos, caută să înţelegi ce se întâmplă cu atitudinile şi acţiunile tale – Isus Hristos are harul de a-ţi schimba viaţa.

Creștinismul nu-ți poate fi nici băgat pe gât, nici impus cu forța. Fiecare dintre noi avem o viață de trăit. Tot ce pot să arăt este ceea ce am aflat și am trăit. După aceea, apropierea de Hristos ține de hotărârea fiecăruia.

Poate că rugăciunea pe care am rostit-o eu însumi va fi cuiva de ajutor: "Doamne, Isuse Hristoase, am nevoie de Tine. Îți mulțumesc că ai murit pe cruce pentru mine. Iartă-mă și curăță-mă. Îmi pun chiar în această clipă credința în Tine ca Mântuitor și Domn. Fă-mă omul care ai dorit să fiu atunci când m-ai creat. În numele lui Hristos, Amin."

Josh McDowell

INTRODUCERE

Schiţa capitolului

1 UN RĂSPUNS PENTRU ORICINE

> Ci sfinţiţi în inimile voastre pe Hristos ca Domn. Fiţi totdeauna gata să răspundeţi oricui vă cere socoteală [*să vă apăraţi*] de nădejdea care este în voi; dar cu blândeţe şi teamă (1 Petru 3:15).

1.1 Justificări... pentru ce?

Acest volum de *Mărturii* în sprijinul validităţii credinţei creştine este o carte de *apologetică*. Termenul *apologetică* nu presupune "a găsi scuze", ci un sistem de apărare sau justificare a unei idei care se consideră a fi adevărată.

Termenul "apărare" (gr. *apologia*) se referă la "a susține pe cineva sau ceva în raport cu un anume fapt sau rațiune". Wilbur Smith formulează astfel: "o argumentație verbală, o pledoarie care scoate în evidență justețea unui lucru înfăptuit sau un adevăr în care se crede." (Smith, TS, 45, 481)

"Apologia" (termenul românesc de bază este "apologie") se folosea frecvent în vechime, "dar nu implica ideea de scuză, reparație sau despăgubire în urma săvârșirii unei greșeli." (Beattie, A, 48)

"Apologia", cu sensul de "apărare", se menționează de opt ori în Noul Testament (inclusiv în perifraza din 1 Petru 3:15 de mai sus):

- Fapte 22:1: "Fraților și părinților, ascultați acum cuvântul meu de *apărare* față de voi!"
- Fapte 25:16: "Le-am răspuns că la romani nu este obiceiul să se dea nici un om, înainte ca cel pârât să fi fost pus față cu pârâșul lui, și să fi avut putința *să se apere* de lucrurile de care este pârât."
- 1 Corinteni 9:3: "Iată răspunsul meu de *apărare* împotriva celor ce mă cercetează."
- 2 Corinteni 7:11: "Căci uite, tocmai întristarea aceasta a voastră după voia lui Dumnezeu, ce frământare a trezit în voi! Și ce cuvinte de dezvinovățire [*apărare*]! Ce mânie! Ce frică! Ce dorință aprinsă! Ce râvnă! Ce pedeapsă! În toate voi ați arătat că sunteți curați în privința aceasta."
- Filipeni 1:7: "...întrucât, atât în lanțurile mele, cât și în *apărarea* și întărirea Evangheliei, voi sunteți toți părtași aceluiași har."
- Filipeni 1:16: "Aceștia din urmă lucrează din dragoste, ca unii care știu că eu sunt însărcinat cu *apărarea* Evangheliei."
- 2 Timotei 4:16: "La întâiul meu răspuns de *apărare*, nimeni n-a fost cu mine, ci toți m-au părăsit. Să nu li se țină în socoteală lucrul acesta!"

Prin modul în care se sugerează ideea de "apărare" în 1 Petru 3:15 se înțelege o apărare similară celei de natură să întâmpine o cercetare de tip juridic construită pe întrebarea: "De ce ești creștin?" Credinciosul trebuie să răspundă în mod adecvat celor care îi cer socoteală cu privire la acest lucru.

Paul Little îl citează pe John Stott când spune: "Aceste lucruri nu sunt menite a stârni orgoliul intelectual, ci a-i asigura omului resursele necesare unei perspective intelectuale integre." (Little, KWhyYB, 28)

Beattie ajunge la concluzia potrivit căreia:

> "Creștinismul reprezintă pentru omenire fie TOTUL, fie NIMIC. Ori este o certitudine totală, ori o uriașă iluzie... Considerând, însă, că omenirea vede în creștinism TOTUL, este important ca orice om să aibă capacitatea de a răspunde în mod convingător celor care îi cer socoteală pentru ...

nădejdea din el cu privire la adevărurile veşnice pe care le afirmă credinţa creştină. A accepta aceste adevăruri în mod iraţional sau numai în virtutea autorităţii care le proclamă nu este suficient pentru o credinţă inteligentă şi de nezdruncinat." (Beattie, A, 37, 38)

Teza "apologetică" fundamentală a acestor observaţii este următoarea:

"Există un Dumnezeu infinit, atotînţelept, atotputernic, atotiubitor care s-a revelat pe Sine prin mijloace naturale şi supranaturale în creaţie, în natura omului, în istoria lui Israel şi a Bisericii, în paginile Sfintei Scripturi, în Hristos prin întruparea lui Dumnezeu şi în inima credinciosului prin Evanghelie." (Ramm, PCE, 33)

1.2 Creştinismul este o credinţă FAPTică

Creştinismul apelează la istorie. Apelează la faptele istoriei care sunt în mod limpede recognoscibile şi accesibile oricui.

J.N.D. Anderson reţine observaţia lui D.E. Jenkins: "Creştinismul se bazează pe fapte incontestabile." (Anderson, WH, 10)

Clark Pinnock defineşte aceste categorii de fapte: "Faptele care susţin ceea ce afirmă creştinismul nu sunt cu deosebire fapte religioase. Ele sunt acele fapte de ordin cognitiv şi informativ pe care se întemeiază toate deciziile istorice, legale sau obişnuite." (Pinnock, SFYC, 6, 7)

Luca, istoricul creştin al primului secol, demonstrează valabilitatea acestui adevăr în Evanghelia sa şi în Faptele Apostolilor. Luca afirmă că s-a străduit să ofere o "istorisire" ordonată şi precisă "despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredinţat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început şi au ajuns slujitori ai Cuvântului" (Luca 1:1, 2). Între aceste evenimente istorice, accesibile cunoaşterii, s-a aflat şi învierea lui Isus Hristos, fapt care, spune Luca, a fost confirmat de Însuşi Isus "prin multe dovezi" timp de patruzeci de zile în faţa a numeroşi martori oculari (Fapte 1:3).

Aceste "însemnări cu privire la mărturiile creştine" îşi propun, printre altele, să aducă la cunoştinţa cititorilor câteva dintre aceste "fapte incontestabile" şi să constate dacă nu cumva interpretarea creştină a acestor fapte este de departe cea mai logică. Obiectivul apologeticii nu este acela de a convinge pe cineva în afara judecăţii sau a voinţei să devină creştin. Obiectivul, aşa cum o spune Clark Pinnock, rezidă în "strădiunţa de a prezenta oamenilor în mod inteligent mărturiile care vin în sprijinul mesajului creştin, astfel încât decizia de a urma această cale să aibă un temei profund sub înrâurirea harului Sfântului Duh de a naşte convingerea interioară. Ceea ce mintea respinge ca fiind fals nu poate aduce bucurie inimii." (Pinnock, SFYC, 3)

1.3 Cea mai bună apărare este... un atac bine gândit

Urmând un curs postuniversitar de apologetică filosofică, am scris o lucrare intitulată "Cea mai bună apărare a creştinismului". O amânasem în mod constant, evitând să mă apuc de scris, şi nu pentru că n-aş fi avut materialul necesar, ci pentru că, după cum mi se părea, eram în dezacord cu aşteptările profesorului (pe care le intuiam din notiţele luate la cursurile sale).

În cele din urmă, am hotărât să-mi fac cunoscute convingerile. Am început lucrarea cu următoarea frază: "Unii spun că cel mai bun atac este o apărare bine gândită, dar eu vă spun vouă că apărarea cea mai bună este un atac bine gândit." Am urmat prin a spune că, în opinia mea, cea mai bună apărare a creştinismului este "o prezentare limpede şi simplă a afirmaţiilor lui Hristos şi a persoanei Sale, în puterea Sfântului Duh." Am redactat apoi "Cele patru legi spirituale" şi am dat mărturie despre cum, pe 19 decembrie 1959, la ora 20:30, în timpul anului doi de universitate, mi-am pus credinţa în Hristos ca Mântuitor şi Domn. Am încheiat lucrarea cu o prezentare a mărturiilor în sprijinul învierii.

Profesorul trebuie să fi meditat îndelung pe marginea ei. Şi trebuie să fi fost de acord, în orice caz, de vreme ce m-a notat cu 9,6.

William Tyndale avea dreptate să spună că "un băiat de plugar cu Biblia în mână ştie mai mult despre Dumnezeu decât cel mai învăţat cleric care nu ţine seama de argumentele ei". Cu alte cuvinte, un copil de fermier din Arkansas care împărtăşeşte celorlalţi Evanghelia poate fi mai eficient pe termen lung decât un erudit de la Harvard, cu toate argumentele lui intelectuale.

Nu trebuie să uităm un lucru în raport cu apologetica: Dumnezeu mântuieşte – apologetica nu. Pe de altă parte, Dumnezeu foloseşte adeseori apologetica, sau mărturiile, cu scopul de a îndepărta obstacolele pe care mulţi le ridică în calea credinţei şi, de asemenea, de a demonstra raţionalitatea credinţei în Hristos. Benjamin Warfield, marele teolog şi apologet de la Princeton, declara:

> "Nu în puterea demonstraţiilor, oricare ar fi ele, stă naşterea unui creştin. Pavel poate sădi şi Apolo să ude; numai Dumnezeu singur dă rod... Ceea ce nu înseamnă nicidecum că acea credinţă pe care ne-o dă Dumnezeu este una iraţională, adică o credinţă care nu se întemeiază pe judecată... Credem în Hristos pentru că este raţional să credem în El, nu în ciuda faptului că acest lucru ar fi iraţional... Nu susţinem în mod absurd că apologetica are în sine capacitatea de a-l face creştin pe un om sau de a cuceri lumea în numele lui Hristos. Numai Duhul Vieţii poate da viaţă unui suflet mort sau poate ilumina conştiinţa lumii cu privire la păcat, neprihănire şi judecată. Susţinem, însă, că orice credinţă este, în toate reprezentările ei, o formă de convingere interioară şi, prin urmare, trebuie în mod necesar întemeiată pe mărturii." (Warfield, A:FA, 24, 25)

Evrei 4:12: "Căci Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi lucrător, mai tăietor decât orice sabie cu două tăişuri: pătrunde până acolo că desparte sufletul şi duhul, încheieturile şi măduva, judecă simţirile şi gândurile inimii."

Avem nevoie de un echilibru între cele două afirmaţii de mai sus. Trebuie să propovăduim Evanghelia, dar, în acelaşi timp, "să fim totdeauna gata să răspundem oricui ne cere socoteală de nădejdea care este în noi."

Sfântul Duh va insufla, în cele din urmă, convingere interioară în sufletele oamenilor cu privire la adevăr; nimeni nu trebuie să-l impună cu de-a sila. "Una din ele, numită Lidia, vânzătoare de purpură din cetatea Tiatira, era o femeie temătoare de Dumnezeu, şi asculta. Domnul i-a deschis inima, ca să ia aminte la cele ce spunea Pavel" (Fapte 16:14).

Pinnock, priceput apologet şi martor întru Hristos, nu greşeşte atunci când ajunge la concluzia:

> "Un creştin inteligent ar trebui să fie capabil de a scoate în evidenţă neajunsurile unei perspective non-creştine, aducând în discuţie fapte şi argumente care vin în sprijinul Evangheliei. Dacă discursul nostru apologetic nu este de natură să explice Evanghelia oricărei persoane, înseamnă că avem un discurs inadecvat." (Pinnock, SFYC, 7)

2 LIMPEZIRI NECESARE

Am locuit o vreme în California. În oraşele californiene, ceaţa (smogul, mai bine zis) era uneori atât de densă încât nu se putea vedea maşina din faţă. A conduce în asemenea condiţii reprezenta un adevărat pericol.

Ideea este că, atunci când vrem să vedem cu claritate contururile unui lucru, trebuie mai întâi să înlăturăm tot ceea ce ne deformează perspectiva. În cazul creştinismului, mulţi îl abordează cu un mod de gândire atât de înceţoşat încât nu-şi pot da seama cu ce au de-a face în realitate. Înainte de a cunoaşte mărturiile care vin în sprijinul credinţei creştine, le este necesar să-şi lămurească anumite confuzii.

2.1 Confuzia #1: "Credinţa oarbă"

O acuzaţie destul de frecventă îndreptată sever împotriva creştinului se exprimă adeseori astfel: "Voi, creştinii, sunteţi jalnici! Tot ce aveţi este «o credinţă oarbă»." Ceea ce sugerează convingerea acuzatorului cum că a deveni creştin presupune o "sinucidere intelectuală".

Din punctul meu de vedere, "ceea ce mintea respinge ca fiind fals nu poate aduce bucurie inimii". Inima şi mintea mea au fost create să lucreze şi să creadă împreună, în armonie. Hristos ne-a poruncit: "Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima, cu tot sufletul tău, şi cu tot *cugetul* tău" (Matei 22:37, subl. mea).

Atunci când Isus Hristos şi apostolii cereau oamenilor să-şi arate credinţa, nu se refereau la o "credinţă oarbă", ci la o "credinţă inteligentă". Apostolul Pavel spunea: "...*ştiu* în cine am crezut" (2 Timotei 1:12, s. m.). Isus a spus: "...veţi cunoaşte adevărul, şi adevărul vă va face slobozi" (Ioan 8:32).

Credinţa unei persoane implică "*mintea*, afectul şi voinţa". F.R. Beattie o spune foarte frumos: "Duhul Sfânt nu lucrează în inima omului o credinţă oarbă şi fără de temei." (Beattie, A, 25)

"Credinţa în creştinism", scrie pe bună dreptate Paul Little, "se bazează pe mărturii. Este o credinţă a chibzuinţei. Credinţa în sens creştin depăşeşte limitele raţiunii, dar nu i se opune." (Little, KWhyYB, 30) Credinţa este certitudinea inimii în virtutea unor mărturii acceptabile.

Creştinul este deseori acuzat că "se aruncă în genune", orbeşte. Ideea provine în multe asemenea cazuri din gândirea lui Kierkegaard.

Pentru mine, creştinismul n-a fost nicidecum "un salt în genune", ci "un pas în lumină". Am cântărit mărturiile pe care le putusem găsi. Iar cântarul a înclinat spre Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, înviat din morţi. Mărturiile în sprijinul lui Hristos au fost atât de covârşitoare încât, atunci când am devenit creştin, departe de a mă fi "aruncat în genune", "păşisem în lumină".

Dacă aş fi manifestat o "credinţă oarbă", atunci l-aş fi respins pe Isus Hristos şi aş fi ignorat toate mărturiile.

Dar, atenţie. Nu vreau să spun că am dovedit, dincolo de orice îndoială, că Isus este Fiul lui Dumnezeu. N-am făcut decât să cercetez mărturiile astfel încât să pot cântări argumentele pro şi contra. Concluziile au arătat că Hristos trebuie să fie cel care pretinde că este şi, drept urmare, am fost nevoit să iau o decizie, ceea ce am şi făcut. Reacţia imediată a unora este: "Ai găsit ceea ce ai vrut să găseşti." Lucrurile nu stau tocmai aşa. *Am confirmat prin intermediul cercetării ceea ce voiam să resping.* Pornisem de la premisa că trebuie demonstrată lipsa de validitate a creştinismului. Aveam într-adevăr înclinaţii şi prejudecăţi, dar nu în favoarea lui Hristos, ci împotriva Lui.

Hume ar spune că mărturiile istorice nu sunt valabile deoarece nu se poate institui un "adevăr absolut". Eu nu căutam adevărul absolut, ci mai degrabă "probabilitatea istorică".

"În lipsa unui criteriu obiectiv", spune John W. Montgomery, "nu se poate opera o selecţie relevantă între elementele *a priori*. Învierea oferă o bază în probabilitatea istorică ca măsură de confirmare a credinţei creştine. De acord, baza nu e mai mult decât probabilă, nicidecum certă, însă fiinţele umane finite nu pot lua nici o decizie decât în funcţie de factorul probabilitate. Numai logica deductivă şi matematica pură furnizează «certitudini apodictice» şi asta numai pentru că derivă din axiome formale de la sine evidente (de exemplu, tautologia, dacă A, atunci A), fără să implice nici o dimensiune empirică. În clipa în care pătrundem pe tărâmul faptelor, suntem în întregime dependenţi de probabilitate; oricât de tragică, această realitate este inevitabilă." (Montgomery, SP, 141)

În concluzia celor patru articole publicate în revista *His*, John W. Montgomery scrie, cu referire la istorie și creștinism, că "a încercat să arate că probabilitatea istorică înclină spre validitatea afirmației lui Isus potrivit căreia este Dumnezeu întrupat, Mântuitor al omului, și Judecător ce va să vină al lumii. Dacă probabilitatea acestor afirmații se confirmă în fapt (și putem noi oare să le tăgăduim, o dată ce am cercetat mărturiile?), atunci trebuie să trăim în numele lor." (Montgomery, HC, 19)

2.2 Confuzia #2: "Nu trebuie decât să fii sincer"

Credința creștină este o credință obiectivă; prin urmare, trebuie să aibă un obiect. Conceptul creștin de credință "mântuitoare" se referă la o credință care instituie o relație cu Isus Hristos (obiectul) și este în mod diametral opus uzajului "filosofic" pe care termenul îl capătă îndeobște astăzi în sala de curs. Este inacceptabil clișeul: "Nu contează în ceea ce crezi atâta vreme cât crezi suficient."

Iată, spre ilustrare, următoarea situație. Am avut o discuție cu șeful catedrei de filosofie a unei universități din Vestul Mijlociu. Răspunzându-i la una dintre întrebări, s-a întâmplat să menționez importanța învierii. Atunci, interlocutorul meu m-a întrerupt, adresându-mi-se cu oarecare ironie: "Să fim serioși, McDowell, problema esențială aici nu este dacă învierea a avut sau nu loc; întrebarea este: «tu crezi că a avut loc?»" Ceea ce voia să sugereze (afirmând, de fapt, cu îndrăzneală) era că *actul meu de a crede* este aspectul cel mai important. I-am răspuns de îndată: "Domnul meu, contează extrem de mult în ceea ce cred eu, în calitate de creștin, pentru că valoarea credinței creștine nu constă în cel care crede, ci în cel în care se crede, în obiectul ei adică." Am continuat, spunându-i: "Dacă mi-ar putea dovedi cineva că Hristos n-a înviat, credința mea creștină n-ar mai fi îndreptățită" (vezi 1 Corinteni 15:14).

Credința creștină este credința *în* Hristos. Valoarea sau meritul ei nu se întemeiază pe cel credincios, ci pe Acela în care se crede – nu pe cel care își manifestă încrederea, ci pe Acela în care omul își pune încrederea.

Curând după această dezbatere, am fost abordat de un musulman care mi-a mărturisit sincer pe parcursul unei conversații extrem de relevante: "Cunosc nenumărați musulmani care au mai multă credință în Mohamed decât au creștinii în Hristos." I-am răspuns: "Poate fi adevărat, însă creștinul este «mântuit». Trebuie să înțelegeți că nu contează câtă credință avem, ci care este obiectul credinței noastre; acest lucru este cu adevărat important din perspectiva credinței creștine."

Îi aud nu de puține ori pe studenți spunând: "Unii budiști sunt mai devotați și au mai multă credință în Buda [afirmație care dovedește o înțelegere greșită a budismului] decât au creștinii în Hristos." Nu le pot răspunde decât: "Poate că este așa, dar creștinul este mântuit."

Pavel a spus: "Știu *în cine* am crezut." Așa se explică de ce Evanghelia creștină se centrează în jurul persoanei lui Isus Hristos.

John Warwick Montgomery scrie:

"În măsura în care «Hristos al credinței» se desparte de «Isus al istoriei» există toate șansele să-l pierdem în egală măsură pe acel autentic «Hristos al istoriei». Așa cum spunea, la rândul său, unul dintre cei mai importanți istorici contemporani ai creștinismului, Herbert Butterfield: «Ar fi o eroare primejdioasă să ne imaginăm că s-ar putea păstra caracteristicile unei religii istorice dacă Hristos al teologilor s-ar separa de Isus al istoriei.»" (Montgomery, SP, 145)

Cu alte cuvinte, trebuie evitată o atitudine de genul: "Nu mă zăpăci cu fapte, am luat deja o hotărâre!" Pentru creștin, faptele istorice menționate în Scripturi sunt esențiale. Acesta este motivul pentru care apostolul Pavel a afirmat: "Și dacă n-a înviat Hristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică și zadarnică este și credința voastră... Și dacă n-a înviat Hristos, credința voastră este zadarnică, voi sunteți încă în păcatele voastre..." (1 Corinteni 15:14, 17).

2.3 Confuzia #3: "Biblia este plină de mituri"

Unii critici afirmă răspicat: "Evenimente precum nașterea din fecioară, învierea și înălțarea, prefacerea apei în vin și mersul lui Isus pe apă nu s-au întâmplat propriu-zis. Ele au fost inserate doar cu scopul de a face din Isus o persoană de sorginte divină, cu toate că, dacă acceptăm că a existat, n-a fost decât un om obișnuit."

Un profesor de literatură universală mi-a pus, odată, întrebarea: "Ce părere aveți despre mitologia greacă?" I-am răspuns cu o altă întrebare: "Vreți să știți, cu alte cuvinte, dacă evenimentele din viața lui Isus, învierea, nașterea din fecioară etc., nu sunt decât niște mituri?" A încuviințat. I-am explicat atunci că există o diferență evidentă între evenimentele pe care le menționează Biblia în legătură cu Hristos și istorisirile întrucâtva asemănătoare cuprinse în mitologia greacă. Poveștile similare, care se referă la învieri și la altele, din mitologia greacă, nu aveau nimic de-a face cu invidizi în carne și oase, ci cu personaje non-istorice, ficționale, mitologice. Cu toate acestea, atunci când vine vorba despre creștinism, aceste evenimente se referă la persoana istorică a lui Isus din Nazaret pe care autorii Noului Testament l-au cunoscut nemijlocit. Profesorul mi-a răspuns: "Aveți dreptate, n-am văzut niciodată lucrurile din această perspectivă."

2.3.1 Martorii nemijlociți

Autorii Noului Testament fie au fost martori oculari ai evenimentelor pe care le-au descris, fie au reținut în mod nemijlocit relatările unor martori oculari

ai acelor evenimente. Legătura lor personală cu evenimentele reiese în mod limpede din afirmaţii precum:

- "În adevăr, v-am făcut cunoscut puterea şi venirea Domnului nostru Isus Hristos, nu întemeindu-ne pe nişte basme meşteşugit alcătuite, ci ca unii care am văzut noi înşine cu ochii noştri mărirea Lui" (2 Petru 1:16).
- "Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul vieţii – pentru că viaţa a fost arătată, şi noi am văzut-o, şi mărturisim despre ea, şi vă vestim viaţa veşnică, viaţă care era la Tatăl, şi ne-a fost arătată – deci, ce am văzut şi am auzit, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi. Şi părtăşia noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Isus Hristos" (1 Ioan 1:1-3).
- "Fiindcă mulţi s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunţită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredinţat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început, şi au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit şi eu cu cale, prea alesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu deamănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ţi le scriu în şir unele după altele..." (Luca 1:1-3).
- "Teofile, în cea dintâi carte a mea, am vorbit despre tot ce a început Isus să facă şi să înveţe pe oameni, de la început până în ziua în care S-a înălţat la cer, după ce, prin Duhul Sfânt, dăduse poruncile Sale apostolilor, pe care-i alesese. După patima Lui, li S-a înfăţişat viu, prin multe dovezi, arătându-li-Se deseori timp de patruzeci de zile, şi vorbind cu ei despre lucrurile privitoare la Împărăţia lui Dumnezeu" (Fapte 1:1-3).
- "După aceea S-a arătat la peste cinci sute de fraţi deodată, dintre care cei mai mulţi sunt încă în viaţă, iar unii au adormit. În urmă S-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor. După ei toţi, ca unei stârpituri, mi S-a arătat şi mie" (1 Corinteni 15:6-8).
- "Isus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte semne care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeţi că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu; şi crezând, să aveţi viaţa în Numele Lui" (Ioan 20:30-31).
- "Noi suntem martori a tot ce a făcut El în ţara Iudeilor şi în Ierusalim. Ei L-au omorât, atârnându-l pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi, şi a îngăduit să Se arate, nu la tot norodul, ci nouă, martorilor aleşi mai dinainte de Dumnezeu, nouă, care am mâncat şi am băut împreună cu El, după ce a înviat din morţi. Isus ne-a poruncit să propovăduim norodului, şi să mărturisim că El a fost rânduit de Dumnezeu Judecătorul celor vii şi al celor morţi" (Fapte 10:39-42).

- "Sfătuiesc pe presbiterii dintre voi, eu, care sunt un presbiter ca şi ei, un martor al patimilor lui Hristos, şi părtaş al slavei care va fi descoperită..." (1 Petru 5:1).
- "După ce a spus acestea lucruri, pe când se uitau ei la El, S-a înălţat la cer, şi un nor L-a ascuns din ochii lor" (Fapte 1:9).
- Cuvântarea lui Petru: "Bărbaţi Israeliţi, ascultaţi cuvintele acestea! Pe Isus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele şi lucrările pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru, după cum bine ştiţi..." (Fapte 2:22).
- "Pe când vorbea el [Pavel] astfel ca să se apere, Festus a zis cu glas tare: «Pavele, eşti nebun! Învăţătura ta cea multă te face să dai în nebunie.» «Nu sunt nebun, prea alesule Festus», a răspuns Pavel; «dimpotrivă, rostesc cuvinte adevărate şi chibzuite. Împăratul ştie aceste lucruri, şi de aceea îi vorbesc cu îndrăzneală; căci sunt încredinţat că nu-i este nimic necunoscut din ele, fiindcă nu s-au petrecut într-un colţ! Crezi tu în Prooroci, împărate Agripa?... Ştiu că crezi.» Şi Agripa a zis lui Pavel: «Curând mai vrei tu să mă îndupleci să mă fac creştin!»" (Fapte 26:24-28).

2.3.2 Ba da: ştiaţi că aşa este...

Autorii Noului Testament au trimis de asemenea la cunoştinţele nemijlocite ale cititorilor şi ascultătorilor lor în legătură cu faptele şi mărturiile referitoare la persoana lui Isus Hristos. Aceştia nu spuneau doar: "Iată, am văzut cu ochii noştri" sau "Am auzit cu urechile noastre", ci inversau rolurile, declarându-le celor mai înverşunaţi dintre critici: "Ştiţi la fel de bine că aşa este. Aţi văzut aceste lucruri cu ochii voştri; le cunoaşteţi voi înşivă." A-i impune celui care te contrazice un argument precum "*Ştii* la fel de bine" implică anumite riscuri de vreme ce o simplă inconsecvenţă de detaliu poate deveni pentru critici o bună ocazie de a pune eroarea în evidenţă. Aşa au făcut apostolii şi vorbele lor n-au fost puse la îndoială de nici un critic.

2.3.3 Diferenţa între mit şi istorie

Autorii Noului Testament ştiau cu siguranţă care este diferenţa între mit, legendă şi realitate.

S. Estborn, în *Gripped by Christ*, vorbeşte despre un om pe nume Anath Nath, devotat hinduismului. Nath

> "...studia atât Biblia, cât şi scrierile *Shastra*. Gândirea sa era preocupată mai cu seamă de două teme biblice: mai întâi realitatea Întrupării şi, apoi, Ispăşirea pentru păcatul omenesc. Căuta să armonizeze aceste două doctrine cu Scripturile hinduse. A găsit o paralelă între jertfa de Sine a lui Hristos şi Prajapati, zeul-creator vedic. Vedea, în acelaşi timp, o diferenţă radicală între cele două ipostaze. În vreme ce vedicul Prajapati este un simbol mitic

aplicabil altor câtorva personaje, Isus din Nazaret este o persoană istorică. «Isus este adevăratul Prajapati» a spus el, «adevăratul Mântuitor al lumii.»" (Estborn, GBC, 43)

J.B. Phillips, citat de E.M. Blaiklock, afirmă:

"«Am citit, în greacă şi latină, zeci şi zeci de mituri, dar aici n-am găsit nici cea mai vagă nuanţă de mit.» Majoritatea celor care cunosc greaca şi latina, orice atitudine ar avea faţă de relatările Noului Testament, n-ar putea decât să fie de acord cu el." (Blaiklock, LA, 47)

C.S. Lewis este fără îndoială unul dintre erudiţii din domeniul literaturii care ar accepta fără rezerve că relatările biblice nu sunt mitologice sau legendare. Într-un comentariu la Evanghelia lui Ioan, Lewis administrează criticilor, care sunt de părere că Evanghelia nu are caracter istoric, o severă corecţie:

"Dacă acesta [criticul biblic] vine să îmi spună că o oarecare întâmplare din Biblie nu e decât o legendă sau un roman cavaleresc, vreau să aflu câte legende sau romane a citit respectivul în viaţa lui, cât discernământ literar a dobândit ca să îşi dea seama de nuanţele acestora; nu câţi ani a petrecut aplecat asupra Evangheliei... Citiţi dialogurile [în Ioan]: cel cu femeia samariteană la fântână sau cel care urmează vindecării orbului. Vizualizaţi: Isus (dacă îmi este îngăduit să folosesc cuvântul) luând tină pe deget; de neuitatul *ἦν δὲ νύξ* ["Era noapte"] (XIII, 30). Citesc de când mă ştiu poeme, romane, literatură vizionară, legende, mituri. Ştiu să le recunosc. Şi mai ştiu că nici una dintre aceste specii nu se aseamănă textului biblic." (Lewis, CR, 154, 155)

2.4 Confuzia #4: "Isus al istoriei nu poate fi cunoscut"

"*Dacă* ar fi să studiem din punct de vedere istoric viaţa lui Isus din Nazaret, am descoperi un om cu adevărat remarcabil, nu pe Fiul lui Dumnezeu." Alteori, mi se spun următoarele: "Adoptând metoda «istorică modernă», nu s-ar descoperi niciodată dovezile învierii."

Cât se poate de adevărat. Şi îngăduiţi-mi să mă explic, înainte de a vă pripi cu concluziile. Studiul istoriei li se prezintă multora astăzi ca făcând corp comun cu ideile care afirmă că nu există Dumnezeu, că minunile nu sunt posibile, că trăim într-un sistem închis şi că supranaturalul este o invenţie. Cercetarea lor "critică, deschisă şi onestă" asupra istoriei începe cu aceste ipoteze sau presupoziţii. Atunci când studiază viaţa lui Hristos şi citesc despre minunile pe care le-a înfăptuit sau despre învierea Sa, conchid că n-a fost vorba despre o minune sau despre înviere pentru că ştim (nu din punct vedere istoric, ci filosofic) că nu există Dumnezeu, că trăim într-un sistem închis, că

minunile nu sunt posibile şi că supranaturalul este o invenţie. Prin urmare, aceste lucruri nu au condiţie de existenţă. Ei elimină din discuţie învierea lui Hristos încă înainte de a iniţia o cercetare istorică a învierii.

Aceste presupoziţii nu sunt atât subiectivisme istorice, cât prejudecăţi filosofice, mai degrabă. Raportul lor cu istoria se bazează pe "presupoziţia raţionalistă" potrivit căreia Hristos n-ar fi putut să fie ridicat din morţi. În loc să pornească de la date istorice, ei le preîntâmpină cu "speculaţii metafizice".

John W. Montgomery scrie: "Faptul învierii nu poate fi nesocotit din raţiuni *a priori*, filosofice; minunile sunt imposibile numai dacă sunt definite astfel – o asemenea definiţie, însă, scoate din discuţie cercetarea istorică adecvată." (Montgomery, SP, 139-144)

Citez pe larg din Montgomery în această problemă datorită influenţei pe care a avut-o asupra concepţiei mele cu privire la istorie. El spune:

> "Kant a arătat cât se poate de limpede că toate dezbaterile şi sistemele sunt precedate de presupoziţii; ceea ce nu înseamnă că toate presupoziţiile sunt în egală măsură acceptabile. Mai indicat este să începi, ca în cazul nostru, cu presupoziţii de metodă (în urma cărora rezultă adevărul) decât cu presupoziţii de conţinut substanţial (care presupun existenţa unui adevăr prealabil). Am descoperit în modernitate că presupoziţiile metodei empirice sunt cele care satisfac în cea mai bună măsură această condiţie; dar nu trebuie să uităm că operăm numai cu presupoziţiile metodei ştiinţifice, şi nu cu ipotezele raţionaliste ale scientismului («religia ştiinţei»)." (Montgomery, SP, 144)

Montgomery citează comentariile lui Huizenga cu privire la scepticismul istoric ("De Historische Idee", în *Verzamelde Werken*, VII [Haarlem, 1950], 134 şi urm.: citat în traducere în Fritz Stern [ed], *The Varieties of History* [New York: Meridian Books, 1956], p. 302). Huizenga afirmă:

> "Cel mai puternic argument împotriva scepticismului istoric... este acesta: cel care se îndoieşte de posibilitatea unor mărturii şi a unei tradiţii istorice corecte nu-şi poate, prin urmare, accepta propriile mărturii, judecăţi, combinaţii şi interpretări. Nu-şi poate limita îndoiala la propriul criticism istoric, ci trebuie să o exercite în propria sa viaţă. Atunci descoperă neîntârziat nu doar că îi lipsesc mărturii grăitoare care să vină în sprijinul nenumăratelor aspecte ale vieţii sale pe care le luase ca de la sine înţeles, ci şi că nu există nici un fel de mărturii valabile. Pe scurt, se vede nevoit, o dată cu scepticismul istoric, să accepte şi un scepticism filosofic general. Iar cu scepticismul filosofic general, oricât de fascinant ar fi ca joc intelectual, nu se poate trăi." (Montgomery, SP, 139, 140)

Millar Burrows de la Yale, un specialist american în Manuscrisele de la Marea Moartă, citat la rândul său de Montgomery, scrie:

> "Există un tip de credinţă creştină... destul de puternic reprezentată astăzi, care consideră afirmaţiile credinţei creştine ca fiind o sumă de declaraţii confesionale acceptate de individ în calitatea sa de membru al comunităţii religioase independent de raţiune sau de mărturiile istorice. Cei care adoptă o asemenea poziţie nu vor accepta faptul că unicitatea lui Hristos se poate într-un fel sau altul raporta la cercetarea istorică. Ei sunt adesea sceptici cu privire la posibilitatea de a cunoaşte ceva în legătură cu persoana istorică a lui Isus şi par mulţumiţi să se lipsească de o atare cunoaştere. Este un punct de vedere pe care eu personal nu-l pot împărtăşi. Sunt profund convins că revelaţia istorică a lui Dumnezeu în Isus din Nazaret trebuie să constituie piatra unghiulară a oricărei credinţe care se vrea cu adevărat creştină. Aşa încât orice întrebare istorică referitoare la adevăratul Isus, care a trăit în Palestina cu nouăsprezece secole în urmă, este în mod fundamental importantă." (Montgomery, HC, 15, 16)

Montgomery adaugă: evenimentele istorice sunt

> "...unice, iar verificarea caracterului lor faptic nu poate fi decât metoda documentară acceptată pe care am adoptat-o aici. Nici un istoric nu are dreptul la un sistem cazuistic închis deoarece, aşa cum a arătat logicianul de la Cornell, Max Black, într-un eseu recent [«Models and Metaphors» (Ithaca: Cornell University Press, 1962), p. 16], însuşi conceptul de cauză este «o noţiune individuală, nesistematică şi schimbătoare», astfel încât «orice încercare de a afirma o 'lege universală a cauzaţiei' trebuie să se dovedească inutilă.»" (Montgomery, HC, 76)

Istoricul Ethelbert Stauffer ne oferă câteva sugestii cu privire la modul de abordare a istoriei:

> "Ce facem noi [ca istorici] atunci când avem experienţa surprinzătoare a unei descoperiri care ne dărâmă întreg eşafodajul de aşteptări şi, probabil, convingeri interioare sau invalidează perspectiva contemporană asupra adevărului? Procedăm asemenea unui mare istoric, care în astfel de situaţii obişnuia să spună: «Este cu siguranţă posibil.» Şi, de ce nu? Pentru istoricul critic nimic nu este imposibil." (Montgomery, HC, 76)

Istoricul Philip Schaff adaugă celor spuse mai sus: "Scopul istoricului nu este acela de a construi o istorie pe baza unor noţiuni preconcepute şi de a o ajusta

propriului său plac, ci de a reproduce în virtutea celor mai credibile mărturii, lăsând-o să se reprezinte singură." (Schaff, HCC, 175)

Robert M. Horn ne ajută să înțelegem predispozițiile unora în abordarea istoriei:

> "În mod cu totul evident, o persoană care neagă existența lui Dumnezeu nu va accepta ca temei de credință Biblia. Un musulman, convins că Dumnezeu nu poate naște, nu va accepta drept Cuvânt al lui Dumnezeu o carte care propovăduiește că Hristos este singurul Fiu născut al lui Dumnezeu.
>
> Unii cred că Dumnezeu nu este personal, ci Absolutul, Temeiul Ființei. Aceștia vor fi predispuși să respingă Biblia ca revelația de Sine personală a lui Dumnezeu. Pe această premisă, Biblia nu poate fi cuvântul personal al lui «EU SUNT CEL CE SUNT» (Exod 3:14). Alții elimină din discuție supranaturalul. E puțin probabil ca aceștia să dea credit unei cărți care propovăduiește că Hristos s-a ridicat din morți. Iar alții consideră că Dumnezeu nu-și poate comunica adevărul prin intermediul oamenilor păcătoși fără o implicită deformare a acestuia; prin urmare, Biblia nu reprezintă pentru ei, cel puțin în anumite părți, mai mult decât o scriere de sorginte umană." (Green, RW, 10)

O definiție elementară a istoriei, din punctul meu de vedere, este: "cunoașterea trecutului pe temeiul unor mărturii". Sunt unii care mă întâmpină de îndată: "Nu sunt de acord." Atunci îi întreb: "Crezi în faptul că Lincoln a trăit și a fost președintele Statelor Unite?" "Da", este îndeobște răspunsul lor. Cu toate acestea, nici unul dintre interlocutorii mei nu l-a văzut sau n-a stat în preajma lui Lincoln. Singura modalitate de a avea aceste cunoștințe este prin intermediul mărturiilor – fizice, verbale și scrise.

Atenție: dacă privim istoria din perspectiva acestei definiții, trebuie să ne asigurăm că izvoarele sunt demne de încredere, un subiect asupra căruia ne vom opri ulterior în acest volum.

2.5 Confuzia #5: "Creştinii cu duhul iubirii ar trebui să accepte şi alte concepţii religioase"

"Voi, creștinii, aveți impresia că singura cale de urmat este a voastră și că orice altă concepție este greșită. Nu este asta o dovadă de intoleranță? De ce nu puteți accepta că sunt oameni ale căror credințe sunt în egală măsură de adevărate?"

Aceste interpelări critice reflectă ideile pe care le implică noua definiție a cuvântului "toleranță". *Webster's New World Dictionary of English* (ediția a treia) explică termenul "a tolera" prin "a recunoaște și a respecta [credințele, tradițiile ș.a. specifice celorlalți] fără a le împărtăși" și "a suporta sau a îngădui [pe cineva sau ceva nu tocmai agreabil]." Apostolul Pavel a exprimat acest concept prin cuvintele: "[Dragostea] suferă totul" (1 Corinteni 13:7).

Astăzi, însă, o nouă definiţie a toleranţei li se impune în mod sistematic tuturor oamenilor. Ca un exemplu, Thomas A. Helmbock, vice-preşedinte executiv al frăţiei Lambda Chi Alfa, afirmă: "Definiţia unei noi... toleranţe este aceea potrivit căreia fiecare individ este în mod egal îndreptăţit să-şi afirme credinţele, modul de viaţă şi percepţia asupra adevărului... Sunt valabile atât credinţele mele, cât şi ale tale, prin urmare adevărul este relativ." (Helmbock, IT, 2)

Această greşită înţelegere presupune că adevărul este de natură inclusivă, că subsumează în acelaşi concept perspective contradictorii. Realitatea, însă, este că adevărul rămâne prin excelenţă de natură exclusivă – cel puţin la un anumit nivel – întrucât trebuie să excludă ca fals ceea ce nu este adevărat.

De pildă, este adevărat că Washington D.C. este capitala Statelor Unite ale Americii. Ceea ce înseamnă că nici un alt oraş din Statele Unite nu este capitala acestei ţări. În fapt, nici un alt oraş de pe planeta Pământ sau din univers nu poate pretinde în mod legitim că este capitala Statelor Unite. Un singur oraş, şi numai acesta, corespunde acestei calităţi, respectiv Washington D.C.

Faptul că doar acest oraş este capitala Statelor Unite nu înseamnă că toţi cei care afirmă acest adevăr sunt, prin urmare, intoleranţi. Sunt zeci de alte oraşe care ar putea să le placă sau în care să locuiască. Pot trăi chiar în alte ţări, pe care să le prefere Americii. A accepta adevărul exclusiv afirmat cu privire la Washington D.C. nu este o măsură a toleranţei sau intoleranţei unei persoane – ci, pur şi simplu, a corectitudinii acesteia cu privire la ceea ce este capitala Statelor Unite.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru creştinism. Dacă afirmaţiile credinţei creştine sunt adevărate – şi mulţi le acceptă ca atare – aceşti oameni nu sunt mai intoleranţi în virtutea credinţei lor decât cei care acceptă că Washington D.C. este capitala Statelor Unite. Au dreptate sau se pot înşela referitor la modul în care s-a revelat Dumnezeu în lume. Dacă au dreptate, atunci nu există nici o altă cale spre Dumnezeu decât prin Hristos. Dacă se înşală, atunci creştinismul este fals. Relevantă aici nu este chestiunea toleranţei, ci a *adevărului.*

Eroarea de perspectivă asupra intoleranţei presupune că o persoană ar trebui să-şi păstreze disponibilitatea de a sonda mai multe opţiuni, chiar şi atunci când mărturiile reduc întregul spectru al alternativelor la una singură. Ce motivaţie am avea pentru acest lucru? Pare cu totul nejustificat, aşa cum afirmă apologeţii Norman Geisler şi Ron Brooks:

> "Desigur, este tot atât de bine să admiţi că există posibilitatea de a greşi, pe cât este de greşit să-ţi menţii poziţia indiferent de mărturiile care o contrazic. Pe de altă parte, nimeni n-ar trebui să ia o hotărâre radicală înainte de a supune cercetării, fără nici o prejudecată, toate mărturiile... Mai are însă vreun sens să vădim o asemenea disponibilitate atunci când

toate argumentele ne arată că nu există decât o singură concluzie? Am cădea în aceeaşi eroare pe care o reprezintă mărginirea... Ce se întâmplă dacă perspectiva absolută este adevărată? Oare deschiderea nu înseamnă o propensiune spre absolut? Pe termen lung, deschiderea nu-şi poate dovedi adevărul dacă nu se realizează spre categorii absolute care nu pot fi negate. Disponibilitatea nu trebuie confundată cu indiferenţa. Nu poţi rămâne deschis celui de-al doilea termen al alternativei atunci când numai primul poate fi adevărat." (Geisler, WSA, 259)

Numai cel care îşi manifestă îndoiala în faţa puternicelor mărturii venite în sprijinul creştinismului este cu adevărat intolerant şi mărginit.

2.6 Confuzia #6: "Am o problemă intelectuală"

Respingerea lui Hristos este adesea nu atât o problemă a "minţii", cât a "voinţei"; nu atât a lui "nu pot", cât a lui "nu vreau".

Am întâlnit nenumăraţi oameni ce se justificau din punct de vedere intelectual, însă doar câţiva (deşi nu foarte puţini) cu probleme intelectuale. Justificările derivă dintr-o mulţime de motive. Am tot respectul pentru cel care şi-a petrecut timpul cercetând afirmaţiile lui Hristos şi ajunge la concluzia că, pur şi simplu, nu poate crede. Reuşesc să comunic cu o persoană care ştie din ce pricină nu crede (faptic şi istoric) pentru că, la rândul meu, ştiu de ce cred (faptic şi istoric). Acest fapt ne oferă o bază comună de discuţie (chiar dacă am ajuns la concluzii diferite).

Am descoperit că majoritatea oamenilor îl resping pe Hristos pentru unul sau mai multe din următoarele motive:

1. Ignoranţă: Romani 1:18-23 (adesea autoimpusă), Matei 22:29.
2. Mândrie: Ioan 5:40-44.
3. Probleme morale: Ioan 3:19, 20.

Una dintre persoanele pe care am avut ocazia să le îndrum se săturase de creştinism, fiind convinsă că nu are bază istorică şi nu se poate asocia cu nimic faptic. Dăduse tuturor de înţeles că cercetase domeniul şi, ca rezultat al studiilor sale universitare, se confrunta acum cu profunde probleme intelectuale. Nimeni nu reuşise să o determine să accepte adevărul lui Hristos pentru că toţi încercaseră să răspundă obiecţiilor pe care le formula situându-se pe un palier intelectual.

Am ascultat-o şi, apoi, i-am pus câteva întrebări. N-au trecut decât treizeci de minute până să admită că îi indusese pe toţi în eroare şi că îşi crease aceste îndoieli intelectuale pentru a-şi justifica viaţa morală.

Soluţia trebuie găsită în raport cu problema fundamentală sau neajunsul real – nu cu strategia superficială de ocolire a ei care se manifestă adesea.

Un student al unei universități din Noua Anglie spunea că are o problemă intelectuală în legătură cu creștinismul și, prin urmare, nu-l poate accepta pe Hristos ca Mântuitor. "De ce nu poți crede?" l-am întrebat. Mi-a răspuns: "Noul Testament nu este o sursă de încredere." Am continuat: "Dacă îți voi demonstra că Noul Testament este una dintre scrierile cele mai demne de încredere ale antichității, vei fi dispus să crezi?" Replica lui a venit sec: "Nu!" "Tu nu ai o problemă de gândire", am încheiat eu, "ci de voință."

Un masterand al aceleiași universități, după o conferință cu tema: "Învierea: impostură sau adevăr istoric?", a năvălit asupra mea cu o serie de întrebări, dublate de diverse obiecții (urma să aflu că așa se comporta cu majoritatea conferențiarilor creștini). În cele din urmă, după un dialog care a durat patruzeci și cinci de minute, l-am întrebat: "Dacă am să-ți demonstrez, dincolo de orice îndoială, că Hristos a fost ridicat din morți și este Fiul lui Dumnezeu, îl vei avea în vedere?" Mi-a răspuns fără să stea pe gânduri și apăsat: "Nu!"

Michael Green îl citează pe Aldoux Huxley, ateul, cel care a spulberat credința multora și a fost ridicat în slăvi ca un mare intelect. Huxley își mărturisește propriile predispoziții (*Ends and Means*, pp. 270 și urm.) atunci când spune:

> "Aveam propriile mele rațiuni de a nu vrea ca lumea să aibă un sens; am presupus, în consecință, că nu are și mi-a fost la îndemână să găsesc argumente satisfăcătoare pentru această presupoziție. Filosoful care nu găsește un sens în lume nu-și manifestă preocuparea exclusiv față de un aspect al metafizicii pure, ci și față de căile prin care poate dovedi că nu există nici un motiv valabil care să-l împiedice să facă tot ceea ce vrea sau pentru care prietenii săi n-ar putea să ia puterea politică astfel încât să guverneze în modul cel mai profitabil pentru ei înșiși... Pentru mine, filosofia lipsei de sens a fost în mod esențial un instrument al eliberării, sexuale și politice." (Green, RW, 36)

Bertrand Russell este exemplul unui ateu inteligent care a omis să cerceteze cu atenție mărturiile creștinismului. În eseul său, *Why I Am Not a Christian*, faptul că nici nu s-a gândit să ia în considerare mărturiile date de și în sprijinul învierii este evident, iar remarcile sale iscă bănuiala că n-ar fi aruncat nici măcar o privire asupra Noului Testament. Pare cu totul nepotrivit să nu studiezi în detaliu problematica învierii de vreme ce ea reprezintă temelia creștinismului. (Green, RW, 36)

Isus a spus: "Dacă vrea cineva să facă voia Lui, va ajunge să cunoască dacă învățătura este de la Dumnezeu sau dacă Eu vorbesc de la Mine" (Ioan 7:17).

Dacă există cineva care se apropie de afirmațiile lui Isus Hristos, vrând să afle în ce măsură sunt sau nu adevărate, astfel încât să poată urma învățătura lor, va ști.

Pascal, filosoful francez, notează: "Mărturiile existenței lui Dumnezeu și a darului Său sunt covârșitoare, însă cei care insistă că nu au nevoie de El și nici de ceea ce dăruiește găsesc întotdeauna o cale de a nesocoti chemarea." (Pascal, P, f.p.)

3 LUMI ÎN CONFRUNTARE

Așa cum s-a ilustrat pe larg în subcapitolul anterior, este necesară o conștientizare autentică a propriilor justificări pentru a fi posibilă o evaluare exactă a mărturiilor care vin în sprijinul credinței creștine. Deoarece mulți dintre oamenii zilelor noastre aparțin unui cadru mental cu mult diferit față de cel din urmă cu douăzeci de ani, când a avut loc ultima revizuire a acestei cărți, am inclus aici o secțiune nouă cu privire la alte viziuni asupra lumii. Aceste accepțiuni culturale trebuie studiate cu multă atenție. Ele vă vor ajuta să înțelegeți dificultățile cu care deseori se confruntă oamenii care au rămas prizonieri acestor moduri de gândire în înțelegerea a ceea ce pare, potrivit unei rațiuni obiective, mărturie incontestabilă. Pentru o dezvoltare a acestor subiecte, a se vedea secțiunea adăugată acestui volum, Partea a patra: *Adevăr sau consecințe.*

3.1 Lumea postmodernă

Unul dintre curentele filosofice la modă în filosofie, prefigurat de către filosoful francez Jacques Derrida, se numește deconstructivism sau postmodernism. Această perspectivă scoate în evidență relativitatea oricărui sens și adevăr, negând orice principiu primordial – cu alte cuvinte, adevărurile general acceptate (de exemplu, Eu exist) care determină orice investigație filosofică. Cu toate că afirmațiile acestui curent pot crea confuzie în rândurile celor fără o pregătire filosofică, consecințele sale practice au pus efectiv stăpânire pe modul de gândire al majorității oamenilor de astăzi. Rezultatul este o concepție întru totul relativă cu privire la adevăr: ceea ce presupune că nu există adevăruri absolute, ci numai adevăruri relevante în raport cu fiecare individ.

"Creștinismul poate fi adevărat pentru tine, dar nu trebuie neapărat să fie adevărat și pentru mine." Aceasta este eroarea relativismului, o componentă centrală a postmodernismului. Ea presupune că, pentru anumiți oameni, în anumite locuri, la o anumită vreme, creștinismul poate fi adevărat, dar că el nu este adevărat pentru toți oamenii, oriunde și oricând. El este relativ adevărat, nicidecum absolut sau universal adevărat.

Carl Henry arată că postmodernismul își trage rădăcinile din modernitate:

> "Epoca Modernă a căutat să elibereze umanitatea de... soartă sau existența într-un univers al cărui principiu ordonator este Dumnezeu. Știința laică a promis omenirii o nouă libertate și orizontul progresului mondial. Ordinea

intelectuală a lumii a fost reinstituită între cadrele rațiunii umane." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 36)

Rațiunea umană s-a substituit astfel, în epoca modernă, dependenței de Dumnezeu. În epoca postmodernă se face simțită o atitudine de înlăturare a oricărei dependențe, chiar și față de rațiune, respectiv față de responsabilitățile pe care aceasta le implică.

Postmodernismul respinge ideea că realitatea se poate reflecta adecvat în credințe. Henry constată:

"O premisă epistemologică împărtășită de toți postmoderniștii este negarea fundamentalismului, respectiv a convingerii că orice cunoaștere constă într-un set de credințe care se întemeiază pe alte seturi de credințe și că întreg edificiul se sprijină pe o serie de credințe fundamentale ireductibile." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 42)

Grenz rezumă:

"Postmodernii conchid că orice încercare de a descrie un centru obiectiv, unificator – o singură lume reală – dincolo de fluxul experienței este sortită eșecului; în final, ea nu face decât să producă ficțiuni ale gândirii umane. Prin separarea explicitării umane de noțiunea unei lumi obiective întemeietoare, critica postmodernă a modernismului ne separă de lucruri și ne lasă doar cuvintele." (Grenz, PP, 83, 84)

McCallum sintetizează astfel poziția postmodernă:

"Dar cum putem ști dacă imaginile pe care simțurile noastre le transmit minții reprezintă cu adevărat realitatea din afară? În cele din urmă, singura cale de a fi siguri ar fi să ne rupem de noi înșine și, din exterior, să comparăm imaginea mentală cu lumea reală. Dar de vreme ce nu ne putem rupe de noi înșine, nu avem de unde să știm dacă o asemenea corespondență este exactă. Nu ne rămâne decât scepticismul.

Acesta este unul dintre motivele pentru care gânditorii postmoderni susțin că "obiectivitatea" empirică nu există. Ei ridică problema reprezentării – modul în care percepem realitatea și dacă percepțiile noastre reflectă cu exactitate lumea exterioară. Postmoderniștii afirmă că nu este așa. Ei vor să arate că oameni diferiți văd același lucru în mod diferit." (McCallum, DT, 36)

De exemplu, ei ar spune că nu putem ști cum este Isus cu adevărat, îl putem doar construi cu ajutorul limbajului.

Grenz adaugă:

> "Gânditorii postmoderni... susţin că nu întâlnim pur şi simplu o lume «de dincolo», ci că o construim folosind concepte pe care i le apropriem. Ei sunt de părere că nu dispunem de o perspectivă de ansamblu, dincolo de propria noastră structurare a lumii, de pe poziţiile căreia să obţinem o viziune pur obiectivă asupra realităţii, aşa cum este ea dincolo de noi." (Grenz, PP, 41)

Rorty afirmă: "Pentru postmodernist, enunţurile adevărate nu sunt adevărate întrucât corespund realităţii, aşa încât nu trebuie să ne facem griji cu privire la realitatea, dacă ea există, căreia îi corespunde un enunţ dat – nu trebuie să ne facem griji cu privire la ceea ce îl «face» adevărat." (Rorty, CP, XVI)

Peter Kreeft şi Ronald K. Tacelli de la Colegiul Boston se opun, afirmând: "Adevărul înseamnă corespondenţa între ceea ce ştii sau afirmi şi ceea ce este. Adevărul înseamnă «a spune despre ceva aşa cum este»." Ei continuă:

> "Toate teoriile despre adevăr, o dată ce sunt exprimate limpede şi simplu, presupun noţiunea de simţ comun a unui adevăr care se găseşte în miezul înţelepciunii limbajului şi al tradiţiei utilizării acestuia, mai exact în corespondenţa (sau identitatea) pe care o instituie. Deoarece fiecare teorie pretinde că este efectiv adevărată, respectiv că ea corespunde realităţii, şi că celelalte sunt efectiv false, respectiv că nu reuşesc să corespundă realităţii." (Kreeft, HCA, 365, 366)

McCallum conchide:

> "Aşadar, susţin postmoderniştii, nu avem de unde să ştim dacă legile limbajului şi legile care guvernează realitatea sunt unele şi aceleaşi. Postmodernismul ne lasă pradă unui scepticism generalizat, prizonieri în ceea ce ei numesc temniţa limbajului. Realitatea este definită şi construită prin cultură şi limbaj, şi nu descoperită prin raţiune şi observaţie." (McCallum, DT, 40, 41)

Henry rezumă:

> "Textele sunt declarate în mod intrinsec incapabile să transmită adevărul cu privire la o anumită realitate obiectivă. Sensul unui interpret este tot atât de legitim ca şi sensul altuia, oricât de incompatibile s-ar dovedi acestea. Nu există un sens textual originar sau ultim, nu există o cheie unică de interpretare a Bibliei sau a oricărui alt text." (Citat în Dockery, CP, 36)

Rorty conchide: "În cele din urmă, după cum ne spun pragmatiştii, ceea ce contează este devotamentul nostru al unora faţă de ceilalţi, ca fiinţe umane în

încercarea de a ţine piept întunericului, şi nu speranţa de a îndrepta lucrurile." (Rorty, CP, 166)

Grenz rezumă:

"Viziunea postmodernă asupra lumii operează cu o înţelegere a adevărului bazată pe comunitate. Ea afirmă că orice am accepta ca adevăr şi însuşi modul în care concepem adevărul sunt dependente de comunitatea din care facem parte. În plus, şi dintr-o perspectivă mult mai radicală, viziunea postmodernă asupra lumii afirmă că această relativitate trece dincolo de limitele percepţiei noastre cu privire la adevăr până la esenţa acesteia: nu există un adevăr absolut; dimpotrivă, adevărul este relativ grupului social din care facem parte." (Grenz, PP, 8)

Iată un punct de vedere înspăimântător dacă stăm să ne gândim la ceea ce definea ca fiind adevărat comunitatea Germaniei naziste!

Norman Geisler arată care este implicaţia practică a logicii postmoderne:

"Ar însemna că Billy Graham spune adevărul atunci când afirmă: «Dumnezeu există» şi că Madalyn Murray O'Hare are de asemenea dreptate când susţine: «Dumnezeu nu există». Dar aceste enunţuri nu pot fi deopotrivă adevărate. Dacă unul este adevărat, celălalt este fals. Şi, de vreme ce epuizează singurele posibilităţi, unul dintre ele trebuie să fie adevărat." (Geisler, BECA, 745)

Geisler susţine, de asemenea:

"Dacă adevărul este relativ, atunci nimeni nu greşeşte niciodată – chiar şi atunci când am admite că a greşit. Atâta vreme cât ceva este pentru mine adevărat, înseamnă că am dreptate chiar şi atunci când greşesc. Neajunsul acestui mod de gândire constă în concluzia potrivit căreia, astfel, acumularea unor cunoştinţe noi ar deveni imposibilă deoarece învăţarea presupune evoluţia de la o credinţă falsă la una adevărată – în acest caz, de la o credinţă absolut falsă la una absolut adevărată." (Geisler, BECA, 745)

Kreeft şi Tacelli comentează cu privire la popularitatea acestui mod de gândire:

"Poate că originea subiectivismului de astăzi, cel puţin în America, se regăseşte în dorinţa de a fi acceptat, de a fi «pe fază», în vogă, *avant garde*, «la curent» mai degrabă decât un «încuiat», «puritan» sau «pe alături». Cu toţii învăţăm acest lucru încă de mici copii – a te simţi stânjenit în societate este cel mai cumplit coşmar al oricărui adolescent – pe care, însă,

ştim la vârsta maturităţii să-l camuflăm cu sofisme şi erudiţii." (Kreeft, HCA, 381)

O altă sursă de subiectivism, potrivit lui Kreeft şi Tacelli, este "teama de schimbare radicală – adică, teama de convertire, de a fi «născut din nou», de a te consacra voinţei lui Dumnezeu în tot ceea ce eşti şi vrei. Subiectivismul este mult mai confortabil, asemenea unui pântec, a unui vis sau a unei fantezii narcisiste." (Kreeft, HCA, 381)

Van Inwagen meditează asupra situaţiei de neînţeles a celor care neagă obiectivitatea adevărului:

> "Cel mai interesant aspect cu privire la adevărul obiectiv este acela că există oameni care îi neagă existenţa. Nu poţi rămâne decât nedumerit cum poate cineva să nege că există un lucru pe care îl recunoaştem ca adevăr obiectiv. Pentru unii, nu mă îndoiesc, explicaţia ar decurge cam aşa: sunt profund ostili ideii că ar exista ceva care, într-un fel sau altul, are autoritatea să-i judece. Ostilitatea cea mai profundă o nutresc, fireşte, împotriva ideii că există un Dumnezeu. În acelaşi timp, însă, sunt aproape la fel de ostili ideii că există un univers obiectiv căruia nu-i pasă de ceea ce gândesc ei şi care le-ar putea invalida ca false cele mai îndrăgite convingeri fără ca măcar să-i consulte." (Van Inwagen, M, 59)

Afirmaţiile creştinismului ies în evidenţă cât se poate de limpede şi contrastant în raport cu lumea nebuloasă a limbajului postmodern. Isus a afirmat că el este singura vindecare a omului, singura lui nădejde de împăcare cu Dumnezeu. Isus a spus: "Eu sunt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" (Ioan 14:6). Iar Biserica a înţeles pe deplin implicaţiile cuvintelor lui Isus. Atunci când apostolul Petru a fost obligat de conducătorii religioşi evrei să-şi explice faptele, el a răspuns fără echivoc:

> "...s-o ştiţi toţi şi s-o ştie tot norodul lui Israel! Omul acesta se înfăţişează înaintea voastră pe deplin sănătos, în Numele lui Isus Hristos din Nazaret, pe care voi L-aţi răstignit, dar pe care Dumnezeu L-a înviat din morţi. El este «piatra lepădată de voi, zidarii, care a ajuns să fie pusă în capul unghiului.» În nimeni altul nu este mântuire: căci nu este sub cer nici un alt Nume dat oamenilor, în care trebuie să fim mântuiţi" (Fapte 4:10-12).

Luând în considerare afirmaţiile creştinismului, se pune problema unei opţiuni cât se poate de clare. Isus Hristos este fie salvarea tuturor oamenilor, oricând şi oriunde, fie a nimănui, nicicând şi niciunde. Dacă El reprezintă doar un suport psihologic pentru anumiţi indivizi, acest lucru nu-i conferă statutul de reper al credinţei pentru toţi oamenii. Pe de altă parte, dacă Isus este Domn

şi Dumnezeu, atunci acest lucru nu încetează să fie adevărat doar pentru că unii decid să nu creadă în El.

Peter van Inwagen explică: "Aserţiunile şi credinţele au o relaţie cu lumea asemănătoare celei dintre teritoriu şi hartă: harta este cea care orientează în teritoriu, şi dacă acest lucru nu se realizează în mod corect, este vina hărţii şi nu a teritoriului." (van Inwagen, M, 56)

Referindu-se la o situaţie concretă, van Inwagen adaugă: "Dacă prietenul tău, Alfred, reacţionează la ceva ce ai spus cu vorbele: «Poate că e adevărat pentru tine, dar nu e adevărat şi pentru mine», această formulare poate fi considerată ca un mod oarecum amăgitor de a spune: «Poate că tu asta crezi, dar eu nu cred acelaşi lucru.»" (van Inwagen, M, 56, 57)

Mai mult, conform lui Mortimer J. Adler, enunţuri precum:

> "...poate că acest lucru a fost adevărat pentru Evul Mediu, dar astăzi nu mai este" sau "poate că acest lucru este adevărat pentru comunităţile primitive, dar nu este şi pentru noi" se bazează pe două tipuri de confuzie. Uneori, adevărul este confundat cu ceea ce o majoritate la un anumit moment şi într-un anumit spaţiu consideră adevărat, ca în exemplul următor: "O parte a omenirii a considerat cu secole în urmă ca adevărat faptul că pământul este plat. Această opinie falsă a fost acum în general contrazisă. Fapt care nu trebuie interpretat ca pe o modificare a adevărului obiectiv – cum că un adevăr din trecut şi-a pierdut în prezent valabilitatea. Ceea ce s-a schimbat nu este adevărul în chestiune, ci caracterul predominant al unei opinii pe care nu o mai acceptă nimeni." Un alt tip de confuzie apare atunci când se ignoră contextul spaţial sau temporal al unei afirmaţii: "Populaţia unei ţări variază din timp în timp, însă rezultatele date ale unui recensământ rămân adevărate şi atunci când, ulterior, numărul populaţiei creşte. Prezenţa datei într-un enunţ cu privire la populaţia Statelor Unite dintr-un anumit an a făcut ca enunţul să rămână adevărat pentru totdeauna dacă, evident, raportul a fost înainte de toate exact." (Adler, SGI, 43)

Până şi agnosticul Bertrand Russell susţine că adevărul nu depinde de modul nostru de gândire:

> "Se va vedea că nu mintea creează adevărul sau falsul. Ea creează convingeri, dar o dată ce aceste convingeri sunt create, mintea nu le poate institui ca adevărate sau false, cu excepţia cazurilor speciale în care acestea au de a face cu întâmplări din viitor care depind de persoana care nutreşte convingerea, cum ar fi prinderea la timp a unui tren. Ceea ce face ca o convingere să devină adevărată este un fapt, iar acest fapt nu implică nicidecum (decât în cazuri excepţionale) gândirea persoanei care împărtăşeşte acea convingere." (Russell, PP, 129, 130).

Adler continuă:

"Adevărul sau falsul unui enunţ derivă din relaţia acestuia cu fapte care pot fi constatate, nu din aceea cu judecăţile pe care le produc fiinţele umane. Eu pot afirma ca adevărat un enunţ care este, în fapt, fals. Tu poţi nega ca fals un enunţ care este, în fapt, adevărat. Afirmaţia mea, pe de o parte, şi negaţia ta, pe de alta, nu modifică şi nu afectează cu nimic adevărul sau falsul pe care atât tu, cât şi eu le-am perceput eronat. Nu instituim valoarea de adevăr sau fals a enunţurilor prin a le afirma sau a le nega. Ele sunt adevărate sau false indiferent de ceea ce gândim, de părerile noastre, de judecăţile pe care le emitem." (Adler, SGI, 41)

Dr. William Lane Craig spune despre postmodernism:

"O aserţiune precum «adevărul este că nu există nici un adevăr» este pe cât de contradictorie, pe atât de arbitrară. Căci dacă acest enunţ este adevărat, el nu este adevărat, de vreme ce nu există adevăr. Aşa-numitul deconstructivism se descalifică, prin urmare, de la sine. Pe de altă parte, nu există nici un motiv pentru care am adopta perspectiva postmodernă în pofida, să zicem, a vederilor capitalismului occidental, ale şovinismului masculin, ale rasismului alb ş.a.m.d., de vreme ce postmodernismul nu conţine mai mult adevăr în el însuşi decât aceste opţiuni." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 82)

Raţionamentul lui Craig scoate în evidenţă pericolul gândirii postmoderne. Atunci când nu există un adevăr obiectiv, nimic nu poate fi greşit. Ceea ce majoritatea oamenilor ar considera condamnabil (de pildă crima, hoţia şi, în trecut, minciuna) trebuie acum acceptat pentru că unora li se pare acceptabil.

James Sire atrage atenţia asupra unei alte inconsecvenţe postmoderne:

"Cu toate că ultramoderniştii (postmoderniştii) ar trebui să spună că n-au întâlnit niciodată o naraţiune care să nu le placă, e limpede că aşa s-au petrecut lucrurile. Discursurile creştine fundamentaliste şi evanghelice sunt considerate adeseori rebuturi din pricina exclusivismului lor." (Sire, BFCIN, citat în Phillips, CAPW, 120)

McCallum susţine:

"Postmoderniştii afirmă că, de vreme ce nu ne putem rupe de noi înşine astfel încât să facem o comparaţie între imaginile mentale şi realitate, suntem nevoiţi să respingem ideea potrivit căreia realitatea poate fi cunoscută în mod obiectiv. Le-am răspunde că, dimpotrivă, judecăţile noastre cu privire

la lume, chiar dacă nu sunt infailibil exacte, se pretează revizuirilor în urma unei cercetări aprofundate. Faptul că ne lipsesc certitudinile absolute în legătură cu lumea exterioară nu înseamnă că nu putem şti nimic despre ceea ce există dincolo de noi. Nu ne obligă nimeni să ne complacem în scepticismul postmodern."

Succesul tehnologiei ştiinţifice este unul dintre argumentele puternice în sprijinul ideii că percepţiile noastre în raport cu lumea sunt relativ exacte. Nenumărate realizări confirmă temeinicia cunoaşterii umane." (McCallum, DT, 52)

De exemplu, calculele efectuate de matematicieni pentru determinarea orbitelor, traiectoriilor şi acceleraţiilor necesare aselenizării s-au dovedit a fi exacte. Neil Armstrong a păşit într-adevăr pe lună!

Nimeni nu şi-ar putea desfăşura activitatea, şi nici nu i-ar rămâne mult de trăit dacă s-ar comporta mereu ca şi cum adevărul ar fi o chestiune de perspectivă şi nu o realitate obiectivă. Un asemenea individ ar semna la nesfârşit cecuri false dacă "din punctul lui de vedere" contul său bancar ar fi plin de bani, ar bea otravă dacă "din punctul lui de vedere" ar bea limonadă, s-ar prăbuşi sub crusta subţire de gheaţă dacă "din punctul lui de vedere" gheaţa ar fi groasă sau ar fi călcat de un autobuz dacă "din punctul lui de vedere" autobuzul ar sta pe loc. Oricărei persoane care doreşte să rămână integră în sistemul de determinări al lumii *trebuie să-i pese* într-o oarecare măsură de corespondenţa obiectivă dintre adevăr şi realitate.

Încă mai primejdioşi pentru umanitate sunt cei care trăiesc exclusiv pe baza unei înţelegeri perceptive a adevărului în privinţa activităţilor lor morale.

În sfârşit, dacă postmodernismul este adevărat, atunci căsătoria este imposibilă. Înseamnă că soţul nu trebuie să asculte cu adevărat şi să înţeleagă ceea ce îi spune soţia. Totul rămâne la latitudinea lui. Fapt care duce, aşa cum au constatat pe parcursul anilor nenumăraţi bărbaţi, la o mulţime de necazuri.

3.2 Lumea mistică orientală

Din moment ce majoritatea misticilor refuză o viziune dualistă asupra lumii, cum ar fi bine / rău sau adevăr / eroare, mărturiile care vin în sprijinul credinţei nu au importanţă pentru ei. Pericolul unei perspective mistice orientale, aşadar, este indiferenţa faţă de informaţiile care conduc la o adevărată cunoaştere a lui Dumnezeu.

Una dintre cele mai răspândite forme ale misticismului oriental în Statele Unite, ca şi în alte ţări ale lumii, este zenbudismul.

Norm Anderson defineşte misticismul astfel:

"În termeni generali, misticismul reprezintă credinţa potrivit căreia cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, a adevărului spiritual sau a realităţii supreme, se poate obţine «prin intermediul intuiţiei sau înţelegerii nemediate

într-un mod diferit de cel al percepţiei senzoriale obişnuite sau al raţionării logice» *(Webster's New Collegiate Dictionary)*." (Anderson, CWR, 37)

Anderson ne dezvăluie modalitatea prin care zen ajunge la această cunoaştere a realităţii supreme:

"Zenbudiştii sunt încredinţaţi că, printr-o autodisciplină riguroasă şi o metodă de meditaţie strict prescrisă, pot accede la *satori*, termenul japonez pentru «iluminare» – fie spontan, după învăţătura unora, fie treptat, după cum susţin alţii – prin intermediul unei percepţii care este mai degrabă empirică decât intelectuală." (Anderson, CWR, 88)

D.T. Suzuki afirmă limpede: "Zen nu acordă atenţie exerciţiului raţional şi acceptă contradicţia cu sine însuşi sau inconsecvenţa." (Suzuki, LZ, 94) Şi mai spune: "Zen nu este, în mod hotărât, un sistem întemeiat pe logică şi analiză. Se află, fără îndoială, la antipodul logicii, prin care înţeleg aici modul dualist de gândire." (Suzuki, IZB, 38)

Suzuki defineşte satori ca fiind întru totul diferită faţă de cunoaşterea raţională: "Satori poate fi definită ca o pătrundere intuitivă în natura lucrurilor, fiind în mod opus distinctă faţă de înţelegerea analitică sau logică a acestei naturi." (Suzuki, EZBI, 230)

În consecinţă, zenbudiştii şi alţi mistici evită în general recursul la logică. Filosoful William Lane Craig ia în discuţie câteva neajunsuri logice pe care le prezintă afirmaţiile misticismului:

"Sub influenţa misticismului oriental, mulţi contemporani ai noştri ar refuza să accepte că adevărul se verifică printr-o consecvenţă sistematică. Ei afirmă că realitatea este, la urma urmei, ilogică sau că realităţii îi corespund contradicţiile logice. Se bizuie pe ideea că, în gândirea orientală, Absolutul sau Dumnezeu sau Realul transcende categoriile logice ale gândirii umane. Sunt dispuşi să interpreteze cerinţa consecvenţei logice ca pe un ecou al imperialismului occidental, sistem care trebuie respins laolaltă cu alte rămăşiţe ale colonialismului... Nu mă pot abţine să nu mărturisesc sincer că asemenea puncte de vedere mi se par de-a dreptul smintite şi ininteligibile. A spune că Dumnezeu este bun şi nu este bun, în acelaşi timp şi în acelaşi sens, sau că Dumnezeu nu este existent, dar nici inexistent, este, pur şi simplu, de neînţeles pentru mine. Într-o epocă *politically correct* ca a noastră, se face simţită o tendinţă de a denigra tot ce este occidental şi de a ridica în slăvi gândirea orientală ca fiind cel puţin la fel de validă ca şi gândirea occidentală, dacă nu chiar superioară acesteia. A spune că modul de gândire oriental prezintă grave deficienţe atunci când afirmă astfel de concepţii înseamnă să devii un soi de bigot epistemologic, orbit de constrângerile

unei gândiri occidentale care măsoară totul în funcţie de logică." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 78-81)

Mărturiile prezentate în această carte sunt de natură să ridice serioase probleme celui care acceptă cu dificultate legile logicii. Aceste mărturii pot conduce, de pildă, la concluzia că Isus ori a fost ridicat cu trupul din mormânt, ori nu. Nu există cale de mijloc. Nu se poate aplica un raţionament de genul *atât.../cât şi...* în privinţa învierii lui Isus din morţi.

Ravi Zacharias ne relatează o întâmplare care scoate în evidenţă zădărnicia unei argumentaţii mistice orientale de tip *atât.../cât şi...*:

"Cuprins de fervoarea elocinţei, profesorul şi-a prezentat expunerea pe marginea legii non-contradicţiei pentru ca, în cele din urmă, să ne aducă la cunoştinţă propria sa concluzie: «Această logică [*ori.../ori...*] este modul occidental de a privi realitatea. Problema reală este că tu cauţi... contradicţia ca un occidental, pe când ar trebui să o abordezi ca un oriental. Modalitatea orientală de a percepe realitatea este *atât.../cât şi...*»

După ce a meditat o vreme asupra acestor două idei referitoare la *ori.../ ori...* şi *atât.../cât şi...* l-am întrebat, în sfârşit, dacă îmi îngăduie să-i întrerup şirul fără semne de punctuaţie al gândurilor şi să-i pun o întrebare... Am spus: «Domnule, îmi sugeraţi de fapt că atunci când studiez hinduismul *ori* folosesc sistemul logic lui *atât.../cât şi...*, *ori* nimic altceva?»

S-a lăsat de îndată o tăcere de mormânt care a părut să ţină o veşnicie. Am repetat întrebarea: «Îmi spuneţi că atunci când studiez hinduismul *ori* folosesc logica lui *atât.../cât şi...*, ori nimic altceva?»

Şi-a lăsat capul pe spate şi a răspuns: «Se pare că logica lui *ori.../ori...* începe să-ţi fie din ce în ce mai limpede, nu-i aşa?»

«Aşa este, mi-e din ce în ce mai limpede», am răspuns. «Dacă stau să mă gândesc bine, chiar şi în India ne uităm în stânga şi în dreapta înainte de a traversa strada – e loc ori pentru autobuz, ori pentru mine, nu pentru amândoi.»

Înţelegeţi care a fost greşeala lui? Folosea logica lui *atât.../cât şi...* pentru a demonstra logica lui *ori.../ori...* Cu cât te legi mai mult de legea non-contradicţiei, cu atât se leagă ea de tine." (Zacharias, CMLWG, 129)

Zacharias subliniază de asemenea un aspect pe care mulţi nu vor să-l recunoască în legătură cu filosofia orientală:

"În ansamblul ei, metoda prin care cel mai mare filosof hindus, Shankara, îşi transmitea învăţătura era de natură socratică deoarece nu dezbătea ideile în mod dialectic, *atât.../cât şi...*, ci în mod non-contradictoriu, *ori.../ori...* Îşi provoca preopinenţii să-i demonstreze că greşeşte sau, în lipsa unor

argumente, să-i accepte punctul de vedere. Ideea, prin urmare, este că nu contează dacă folosim o logică de tip oriental sau una de tip occidental. Folosim acel sistem capabil să reflecte realitatea în chipul cel mai potrivit, iar legea non-contradicției este prezentă, implicit sau explicit, atât în gândirea Orientului, cât și în cea a Occidentului." (Zacharias, CMLWG, 130)

Ronald Nash adaugă:

"Legea non-contradicției nu este, pur și simplu, o lege a gândirii. Ea este o lege a gândirii pentru că este, înainte de toate, o lege a ființei. Nici nu este o lege căreia să i ne putem supune sau nu. Negarea legii non-contradicției duce la absurd. Este imposibil, din punctul de vedere al sensului, să negi legile logicii. O dată ce tăgăduim legea non-contradicției, nimic nu mai face sens. Dacă legile logicii nu au, întâi de toate, sens în ceea ce formulează, atunci nimic altceva nu poate avea sens și, deci, nici negarea legilor." (Nash, WVC, 84)

Mărturia fostului adept al hinduismului, Rabindranath Maharaj, ilustrează dilema cu care se confruntă orice om care adoptă misticismul panteist al Orientului:

"Ca teorie, religia mea era foarte frumoasă, însă aveam necazuri serioase atunci când venea vorba să o aplic în viața de zi cu zi. Nu era doar problema dezechilibrului dintre cele cinci simțuri și viziunile mele interioare. Se punea, de asemenea, problema rațiunii... Dacă nu exista decât o singură Realitate, atunci Brahman era în egală măsură bun și rău, moarte și viață, ură și iubire. Ceea ce făcea ca nimic să nu mai aibă sens, iar viața să devină un lucru absurd... Nu găseam nici un înțeles: dar mi se aducea din nou aminte că Rațiunea nu e demnă de încredere – făcea parte din iluzie. Dacă și rațiunea era Maya – așa cum ne învățau Vedele – cât de valabile mai erau toate aceste concepte, inclusiv faptul că totul este Maya și că numai Brahman este real? Cum puteam fi sigur că Extazul la care voiam să ajung nu era, la rândul său, o iluzie, dacă percepțiile și rațiunea mea se dovedeau atât de amăgitoare?" (Maharaj, DG, 104)

Norman Geisler pune în mod intenționat această întrebare:

"Atunci când traversăm o stradă aglomerată și vedem cum se îndreaptă mașinile spre noi pe trei benzi de circulație n-ar trebui să ne facem griji deloc pentru că totul este o simplă iluzie? Într-adevăr, de ce ne-am mai deranja să dăm atenție mașinilor când traversăm de vreme ce și noi, și traficul, și strada nu există cu adevărat? Dacă panteiștii ar fi trăit consecvent în spiritul panteismului, ar mai fi rămas vreun panteist viu?" (Geisler, WA, 102)

Francis Schaeffer relatează o circumstanță care ilustrează lipsa de orizont a negării dualismului logic:

> "Vorbeam într-o zi cu un grup de oameni aflați fiind în camera unui tânăr sud-african la Universitatea Cambridge. Printre alții, se afla de față și un tânăr indian care provenea dintr-un mediu sikh, însă adoptase hinduismul ca religie. A început să combată puternic creștinismul, dar nu reușea să înțeleagă care sunt neajunsurile propriilor lui credințe. Așa încât l-am întrebat: «Am dreptate când spun că, la baza sistemului vostru, cruzimea și non-cruzimea stau, în cele din urmă, pe același plan, că nu există o diferență intrinsecă între cele două?" A fost de acord. Studentul în camera căruia ne aflam, care înțelesese limpede implicațiile celor spuse de fostul sikh, a luat ibricul cu apă clocotită în care se pregătea să facă un ceai și l-a ridicat, aburind, deasupra creștetului acestui indian. Omul a privit în sus și l-a întrebat ce are de gând să facă, la care i s-a răspuns, cu o hotărâre glacială, și totuși plină de blândețe: «Nu există nici o diferență între cruzime și non-cruzime.» Cu aceste cuvinte, hinduistul a ieșit și s-a pierdut în noapte." (Schaeffer, CWFS, 1:110)

3.3 Lumea ateistă

Termenul "ateism" provine din cuvintele grecești *"a"*, însemnând "nu", și *"theos"*, însemnând "Dumnezeu". Ateul, așadar, este cel care afirmă că nu există Dumnezeu, una dintre declarațiile cel mai dificil de argumentat. Singura modalitate a ateului de a fi sigur că punctul său de vedere este corect ar fi să pretindă, pe de altă parte, că este omniscient, deoarece există întotdeauna posibilitatea existenței lui Dumnezeu dincolo de limitele capacității sale de cunoaștere. Și cum majoritatea oamenilor n-ar îndrăzni să pretindă că dețin decât o fracțiune infinit de mică din toate cunoștințele universului, șansele ca Dumnezeu să existe dincolo de ceea ce putem noi înțelege sunt extrem de mari.

Numeroși oameni pe care îi întâlnesc n-au auzit niciodată și au luat, cu atât mai puțin, în considerare mare parte din mărturiile prezentate în aceste însemnări. Acesta a fost și cazul meu până la momentul când am pornit să demonstrez invaliditatea creștinismului. Și acesta este motivul pentru care am adunat toate aceste mărturii într-o carte: a le oferi tuturor, și mai cu seamă ateilor, posibilitatea de a începe o viață nouă bazată pe adevărul afirmațiilor lui Isus. Căci dacă, într-adevăr, n-ar exista Dumnezeu, viitorul ar fi sumbru atât pentru societate, cât și pentru individ. Să ne amintim admirabila descriere a unei culturi fără Dumnezeu pe care Dostoievski o face în *Frații Karamazov*: "Și ce se va alege atunci de oameni?... fără Dumnezeu și viața veșnică? Toate lucrurile vor fi atunci îndreptățite, nimic nu-i va împiedica să facă tot ce vor. Nu știai? (Dostoyevsky, BK, 312)

Dostoievski continuă:

"Dumnezeu mă îngrijorează. E singurul lucru care mă îngrijorează. Şi dacă nu există? Şi dacă Rakitin are dreptate – că e o idee scornită de oameni? Pentru că dacă El nu există, omul este stăpânul pământului, al universului. Magnific! Doar că, mă întreb, cum are să fie el bun fără Dumnezeu? Iată întrebarea. Mă întorc mereu la ea. Pentru cine are să iubească omul atunci? Cui să-i mai fie recunoscător? Cui îi va mai înălţa imnuri? Ratikin râde. Ratikin spune că poţi iubi omenirea şi fără Dumnezeu. Ei bine, numai un idiot sclifosit poate crede aşa ceva. Viaţa e uşoară pentru Ratikin. «Mai bine te-ai gândi cum să-i fericeşti pe oameni cu mai multe drepturi civice sau chiar cum să împiedici preţul la carne să mai crească. E o cale mult mai lesnicioasă şi mai directă de a-ţi arăta iubirea faţă de omenire decât prin tot soiul de filosofii." I-am răspuns, atunci: "Fie, însă tu, fără Dumnezeu, mai curând vei creşte preţul cărnii, dacă aşa îţi convine, câştigând o rublă la fiecare copeică." (Dostoyevsky, BK, 314)

Însă nu doar ideea de Dumnezeu este importantă. Trebuie să existe o realitate a lui Dumnezeu şi a puterii Sale de a-l schimba pe om, concret şi fundamental, din toată fiinţa sa.

Dacă observăm ce se petrece cu ateii în amurgul vieţii lor, ne dăm seama că există o motivaţie reală de a cerceta posibilitatea ca Dumnezeu să ni se fi revelat prin Hristos.

"Sartre găsea că ateismul este «nemilos», Camus «cumplit», Nietzsche «înnebunitor». Ateii care încearcă să trăiască permanent fără Dumnezeu au tendinţa de a se sinucide sau a-şi pierde minţile. Cei mai puţin hotărâţi trăiesc în umbra etică sau estetică a adevărului creştin în vreme ce tăgăduiesc însăşi realitatea care stă în spatele umbrei." (Geisler, BECA, 282)

Nu cu mult înaintea morţii, Sartre a spus:

"Nu cred că sunt un rezultat al hazardului, un fir de praf în univers, ci unul care a fost aşteptat, pregătit, anticipat. Pe scurt, o fiinţă pe care numai un Creator putea să o fi aşezat aici; iar această idee a mâinii creatoare se referă la Dumnezeu." (Schwartz, SS, citat în Varghese, ISOGA, 128)

Mă rog ca toţi cei care citesc aceste însemnări să-l cunoască, în cele din urmă, pe Cel care ne-a "aşteptat, pregătit şi anticipat" pentru o viaţă cu sens şi menire prin Isus Hristos.

3.4 Lumea agnostică

Din pricina dificultăţilor pe care le presupune argumentarea unei poziţii ateiste, majoritatea oamenilor nereligioşi adoptă punctul de vedere al agnosticismului.

Acest termen provine tot din greacă, alcătuit din cuvintele *"a"*, însemnând "nu", şi *"gnosis"*, însemnând "cunoaştere". Aşadar, el semnifică, pur şi simplu, "fără cunoaştere". O persoană agnostică nu are siguranţa existenţei lui Dumnezeu.

Înţelegerea filosofică a agnosticismului este adeseori diferită de conceptul comun. Kant şi alţii au susţinut că *nu putem* cunoaşte dacă Dumnezeu există. Majoritatea agnosticilor ar spune că sunt agnostici deoarece *nu ştiu* de existenţa lui Dumnezeu. Cei din prima categorie au eliminat orice posibilitate de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Pe când ceilalţi încă aşteaptă, conştienţi însă că nu dispun în prezent de cunoaşterea lui Dumnezeu. Iată, prin urmare, două moduri diferite de a defini această "lipsă de cunoaştere". În primul caz, această cunoaştere nu este posibilă. În al doilea caz, această cunoaştere nu a fost dobândită.

Epistemologia lui Kant se concretizează în agnosticism, teza potrivit căreia nu se poate cunoaşte nimic cu privire la realitate. Norman Geisler comentează: "În forma sa ilimitată, agnosticismul pretinde că orice cunoaştere cu privire la realitate (adică, adevăr) este imposibilă. Dar însăşi această afirmaţie se prezintă ca un adevăr despre realitate." (Geisler, CA, 135)

Geisler şi Peter Bocchino rezumă natura sieşi dăunătoare a acestei afirmaţii:

> "Eroarea fundamentală a poziţiei agnostice ferme a lui Kant este aceea de a pretinde că are cunoştinţă de ceea ce el însuşi declară că nu poate fi cunoscut. Cu alte cuvinte, dacă ar fi adevărat că realitatea nu poate fi cunoscută, nimeni, şi nici Kant, prin urmare, nu ar putea să o cunoască. Agnosticismul ferm al lui Kant se reduce, în ultimă instanţă, la afirmaţia: «Cunosc realitatea că realitatea nu poate fi cunoscută.»" (Geisler şi Bocchino, WSA, f.p.)

Cu toate acestea, majoritatea oamenilor îşi limitează agnosticismul la convingerea că nu se poate cunoaşte dacă există Dumnezeu, şi nu alte forme de realitate.

3.5 Lumea ştiinţifică

Poate nedumeri faptul că, dintre toate aceste lumi care se confruntă în societatea contemporană, cea ştiinţifică contribuie din ce în ce mai mult la prezentarea celor mai convingătoare şi mai uluitoare mărturii în sprijinul existenţei lui Dumnezeu.

Este binecunoscută contradicţia care s-a făcut simţită de-a lungul anilor între ştiinţă şi religie. În ultima perioadă, însă, "faptele" pe care ştiinţa le-a promovat atât cu privire la originea universului, cât şi la cea a fiinţei umane au fost tot mai frecvent contestate, mai cu seamă din interiorul acestui domeniu.

Oameni de știință, precum Michael Behe, au pus în acest răstimp sub semnul întrebării "faptele" științei din perspectiva metodologiei științifice. Lucrări de factura studiului lui Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, în care acesta aduce dovezi dinspre biochimie care infirmă evoluția darwiniană, au generat o nouă epocă în critica teoriei lui Darwin.

Interesant este că pe măsură ce știința descoperă alte orizonturi, conceptul de Creator se dovedește tot mai relevant. Referitor la ADN, Charles Taxton afirmă: "A fost descoperită o identitate structurală între mesajul genetic conținut în ADN și mesajele scrise ale limbajului uman." (Thaxton, NDA, citat în CP, 18)

Hubert Yockey explică:

> "Există o identitate de structură între ADN (și proteine) și mesajele lingvistice scrise. Știind, din experiență, că numai inteligența produce mesaje scrise, fără a se cunoaște alte cauze ale acestui tip de exprimare, decurge de aici, potrivit metodei abductive, că numai o cauză inteligentă a stat la baza ADN-ului și a proteinei. Semnificația acestei concluzii rezidă în certitudinea ei deoarece relevanța ei întrece o simplă similitudine între structuri. Nu avem de a face cu o asemănare superficială între ADN și textul scris. Nu spunem că ADN-ul este asemenea unui mesaj. Ideea este că ADN-ul chiar este un mesaj. Astfel, proiectul autentic revine în sfera biologiei." (Yockey, JTB, citat în Thaxton, NDA, 19)

William Dembski afirmă, la rândul său: "În cadrele biologiei, proiectul inteligent este o teorie a originilor și dezvoltării biologice. Argumentul ei fundamental este acela că sunt necesare cauze inteligente pentru a explica structurile complexe, bogate în informație, ale biologiei, și că aceste cauze sunt detectabile în mod empiric." (Dembski, IDM, 24)

Dembski continuă:

> "Lumea e alcătuită din evenimente, obiecte și structuri care epuizează resursele explicative ale cauzelor naturale nedirijate și care nu pot fi explicate adecvat decât prin recursul la cauze inteligente. Oamenii de știință sunt acum în măsură să demonstreze cu rigurozitate acest lucru. Astfel, ceea ce a constituit vreme îndelungată o intuiție de ordin filosofic intră acum în categoria programelor de cercetare științifică." (Dembski, IDM, 25)

Chandra Wickramasinghe continuă:

> "În opinia mea, o dată ce observăm structura sistemului nostru viu, microorganisme sau pe noi înșine sub microscop, așa cum ar fi ea (simbolic vorbind), dacă supunem cercetării un sistem viu care se află sub ochii noștri,

accesibil nouă, nu ne rămâne decât să ajungem la concluzia că, inevitabil, sistemele vii n-ar fi putut fi generate în urma unor procese întâmplătoare, într-un sistem de referinţă temporal limitat, într-un univers limitat. Dovezile vieţii, după părerea mea, sunt incontestabile, faptele sunt incontestabile în virtutea naturii unui sistem viu, precum se relevă într-un studiu de laborator. Conţinutul informaţional al sistemului viu, aşa cum se prezintă el pe pământ, este probabil cel mai evident fapt cosmologic. Acest lucru nu poate fi ignorat, în sensul că Universul trebuie să descopere, într-un fel sau altul, această premisă. Aş situa, din punctul de vedere al calităţii informaţiei, această indicaţie ca preeminentă datelor cosmologice." (Wickramasinghe, SDOL, citat în Varghese, ISOAG, 33)

Stanley Jaki afirmă:

"A vorbi despre sens poate părea, de la Darwin încoace, cea mai reprobabilă cale de acţiune în faţa unui tribunal al ştiinţei. Întru totul derutant, aşadar, este faptul că însăşi ştiinţa, în cea mai avansată şi mai cuprinzătoare formă a ei, cosmologia ştiinţifică, este cea care reinstituie referinţa la sens în discursul ştiinţific. Imediat după descoperirea radiaţiei K 2,70, cosmologii au fost cuprinşi de uimire în faţa marjei de eroare extrem de reduse în evoluţia cosmică. Universul a început să li se pară tot mai mult ca şi cum ar fi fost plasat pe o traiectorie extrem de îngustă, datorită căreia avea să apară în scenă, ca un corolar, omul. Pentru că, în eventualitatea în care supa cosmică ar fi avut o compoziţie cu puţin mai diferită, nu doar elementele chimice, constitutive corpurilor organice, ar fi fost sortite să nu mai apară. Materia inertă ar fi suferit, la rândul ei, un alt tip de interacţiune decât cel necesar coagulării marilor fragmente de materie, cum ar fi protostelele sau protosistemele solare... În orice caz, apariţia vieţii pe pământ este, dintr-un punct de vedere pur ştiinţific, un rezultat al unei probabilităţi imense. Nu e de mirare, aşadar, că, luând în considerare acest aspect, nu puţini cosmologi, care refuză să se mai sacrifice pe altarul hazardului orb, au început să vorbească despre Principiul Antropic. Adoptarea acestui principiu a fost stimulată de prezumţia agasantă că universul poate să fi fost, la urma urmei, croit pe măsura omului." (Jaki, FSCC, citat în Varghese, ISOAG, 71, 72)

Hugh Ross adaugă:

"Astronomii au descoperit că trăsăturile universului, ale galaxiei şi ale sistemului nostru solar sunt atât de subtil armonizate cu scopul de a întreţine viaţa încât singura explicaţie rezonabilă a acestei stări de fapt este prestabilirea unui Creator personal şi inteligent, al cărui aport explică

> gradul de subtilitate al acestei armonizări. Pentru aşa ceva, e nevoie de forţă şi intenţie." (Ross, AEPTG, citat în Moreland, CH, 160)

Ross reţine comentariul lui Paul Davies: "...sunt din ce în ce mai convins că, în spatele tuturor acestor lucruri, ceva se petrece. Impresia de proiect este copleşitoare." (Davies, CB, 203, citat în Moreland, CH, 164)

Mai departe:

> "Legile ştiinţei, aşa cum le ştim la ora actuală, conţin o sumedenie de numere fundamentale, cum ar fi mărimea sarcinii electrice a electronului şi proporţia dintre masa protonului şi cea a electronului. Este cu totul remarcabil faptul că valorile acestor numere par să fi fost ajustate cu mare fineţe astfel încât să facă posibilă dezvoltarea vieţii... pare limpede că există relativ puţine spectre de variaţie ale acestor valori numerice care să permită apariţia oricărei forme inteligente de viaţă." (Hawking, BHT, 125)

Hawking adaugă:

> "Acest lucru înseamnă că starea iniţială a universului trebuie să fi fost, într-adevăr, foarte atent constituită de vreme ce modelul energicului *big bang* a fost corect încă de la începutul timpului. Ar fi foarte dificil de găsit o altă explicaţie a acestui mod exact în care să fi început universul decât că a fost actul lui Dumnezeu care a urmărit să creeze fiinţe cum suntem noi." (Hawking, BHT, 127)

"Această uimire tot mai profundă a fost cea care i-a determinat pe numeroşi astronomi şi fizicieni să modifice întrucâtva Principiul Antropic, lăsând să se înţeleagă, împreună cu Sir Fred Hoyle, că «trebuie să existe un Dumnezeu.»" (Varghese 1984, VII, 23-27) (Miethe, DGE, 165)

Ross continuă:

> "Nu doar universul aduce mărturii cu privire la proiect. Soarele şi pământul dezvăluie în egală măsură asemenea dovezi. Frank Dake, Carl Sagan şi Josef Shklovskii s-au numărat printre primii astronomi care au scos în evidenţă acest lucru. Aceştia au încercat să estimeze numărul de planete (din univers) ale căror medii sunt favorabile vieţii. La începutul anilor 1960, au recunoscut că numai un anumit tip de stea cu o planetă situată la o distanţă corespunzătoare pot furniza condiţiile necesare vieţii." (Ross, AEPTG, citat în Moreland, CH, 164)

Ross adaugă:

> "Luând în considerare faptul că universul observabil conţine ceva mai puţin de un trilion de galaxii, fiecare dintre acestea având în medie o sută de miliarde de stele, constatăm că nu ne-am putea aştepta ca nici măcar o planetă să posede, exclusiv prin procese naturale, condiţiile necesare care să întreţină viaţa. Nu e de mirare că Robert Rood şi James Trefil, printre alţii, au avansat ipoteza că nu există viaţă fizică inteligentă decât pe pământ." (Ross, AEPTG, citat în Moreland, CH, 169, 170)

Ross conchide: "Înţelegem, încă o dată, că universul trebuie să fi fost conceput de către un Creator personal, transcendent. Un Creator personal, transcendent trebuie să fi conceput planeta Pământ. Un Creator personal, transcendent trebuie să fi conceput viaţa." (Ross, FG, 138)

Este oare posibil să punem întreg acest proiect pe seama unei simple întâmplări? "Este greu de crezut că vastitatea şi măreţia naturii sunt rodul întâmplării." (Clark, SC, 154)

Clark continuă: "Sunt oare proprietăţile elementelor chimice, la rândul lor, un rod al întâmplării – carbonul, azotul, oxigenul şi celelalte? Tot întâmplării i se datorează oare proprietăţile remarcabile ale apei şi ale dioxidului de carbon?" (Clark, SC, 154)

> "Faptul că aceste relaţii [universul subtil armonizat] sunt necesare existenţei noastre reprezintă una dintre cele mai fascinante descoperiri ale ştiinţei moderne... Toate acestea ridică întrebarea cu privire la motivul pentru care, din gama infinită de valori pe care natura le-ar fi putut selecta în vederea constantelor fundamentale şi din însăşi varietatea infinită a condiţiilor iniţiale care puteau să fi caracterizat universul primordial, tocmai valorile şi condiţiile realităţii noastre se îmbină pentru a produce setul particular de însuşiri cu totul aparte pe care le percepem. Pentru că universul este, fără îndoială, un loc cu totul aparte: excesiv de uniform pe scară largă, şi totuşi nu atât de precis uniform încât să nu se fi putut naşte galaxiile; ...o concordanţă între rata expansiunii şi nivelul de energie de o precizie incredibilă; valori ale intensităţii forţelor sale care permit nucleelor să existe, şi totuşi fără a consuma întreaga cantitate de hidrogen cosmic, precum şi multe alte asemenea fenomene pe care le-au hotărât, aparent, sorţii." (Davies, AU, citat în Plantinga, MN, 111)

Există un sens în univers şi, dacă admitem că aşa este, cum se raportează el la Creator? Henry Margenau răspunde fără ezitare: "În această privinţă, logica mea este extrem de simplă. Care este diferenţa între cauză şi sens? Cauza este o determinare a evenimentelor viitoare în funcţie de trecut. Sensul este o determinare a acestor evenimente în virtutea unei viziuni a viitorului. Nu

poţi găsi un sens dacă nu concepi ceea ce urmăreşti să obţii. Prin urmare, sensul necesită o gândire." (Margenau, MPBG, citat în Varghese, ISOAG, 42)

4 CONCLUZIE

Scepticul David Hume îşi încheia celebra *Enquiry Concerning Human Understanding* cu următoarea chemare:

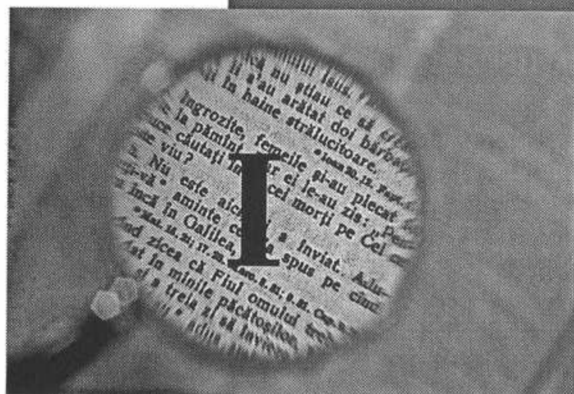
> "Orice carte am lua în mână, ca de pildă una de teologie sau metafizică savantă, să întrebăm de îndată: «Conţine raţionamente abstracte cu privire la calitate şi număr?» Nu. «Conţine raţionamente experimentale cu privire la faptele realităţii sau la existenţă?» Nu. În foc cu ea, aşadar: căci nu conţine altceva decât sofistică şi iluzii." (Hume, ECHU, 12.2)

Există mărturii de natură indiscutabilă care pot elibera un individ de zădărnicia scepticismului, a agnosticismului şi a ateismului? De contradicţiile postmodernismului? Ori de emoţiile amăgitoare ale misticismului? Sunt încredinţat că există, fără doar şi poate.

B.C. Johnson, în *The Atheist Debater's Handbook*, subliniază, la rândul său: "Dacă Dumnezeu există, vor fi şi mărturii pentru acest fapt; vor ieşi la iveală semne care indică o astfel de concluzie." (Johnson, ADH, 15)

Aceste însemnări de lectură răspund, pe parcursul paginilor ce urmează, chemărilor formulate de Hume şi Johnson. Ele prezintă mărturii, răspunzând până şi cerinţei lui Hume, în calitate şi număr, precum şi sub multe alte aspecte, astfel încât să vină în sprijinul oricărei persoane cu un cuget sănătos spre a descoperi că Dumnezeu a venit spre noi în Persoana lui Isus Hristos.

Sunt de acord cu Johnson că vor exista mărturii – de fapt, au şi apărut deja – care afirmă existenţa lui Dumnezeu. Mărturiile au apărut, de fapt, cu un caracter atât de particular încât e limpede că Dumnezeu vrea să cunoaştem mai mult decât faptul că El, pur şi simplu, există. El vrea să ştim că îl putem cunoaşte. SUPUN DREPTEI VOASTRE JUDECĂŢI ACESTE MĂRTURII!



PROBE ÎN SPRIJINUL BIBLIEI

1
UNICITATEA BIBLIEI

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

Asemenea unui disc stricat, sunt unii care simt mereu nevoia să mă ia la rost: "O, să nu-mi spui că dumneata citești Biblia!" Alteori, mi se spune: "La urma urmei, Biblia nu e decât o carte ca oricare alta; ar trebui să citești...", iar interlocutorul începe să-mi înșiruie câteva dintre cărțile sale preferate.

Apoi, sunt cei care au o Biblie în bibliotecă. Îmi declară cu mândrie că stă pe raft, la loc de cinste, alături de alte "opere alese", precum *Odiseea* de Homer, *Romeo și Julieta* de Shakespeare sau *Mândrie și prejudecată* de Austen. Poate că Biblia acestora e plină de praf, cu paginile încă netăiate, dar asta nu-i împiedică să o considere de același rang cu marii clasici.

Alții se încumetă să facă observații disprețuitoare la adresa Bibliei, chicotind la ideea că s-ar găsi cineva să o ia în serios până-ntr-acolo încât să-și piardă vremea citind-o. A ține un exemplar din Biblie în bibliotecă li se pare acestora un semn de ignoranță.

Toate aceste întrebări și observații mi se păreau stânjenitoare pe vremea când, ca necreștin, mă străduiam să dezmint Biblia în calitatea ei de Cuvânt al lui Dumnezeu către umanitate. Am ajuns, în cele din urmă, la concluzia că nu erau decât locuri comune rostite de oameni dominați de subiectivism, prejudecăți sau, pur și simplu, incultură.

Biblia ar trebui așezată de una singură pe raftul cel mai de sus. Biblia este "unică". Acesta este adevărul! Toate încercările mele de a descrie Biblia se pot sintetiza într-un singur cuvânt: "unică".

Webster trebuie să fi avut în minte această "Carte a cărților" atunci când a dat definiția termenului "unic": "1. Numai unul; care este unul singur; de felul său. 2. Care nu poate fi asemănat cu nimic (datorită însușirilor sale excepționale); excepțional, incomparabil" (vezi DEX, n. tr.).

Profesorul M. Montiero-Williams, fost profesor de sanscrită la Boden, avea aceeași perspectivă. După ce petrecuse patruzeci și doi de ani studiind scrierile orientale, le-a comparat cu Biblia și a spus:

> "Adunați-le, dacă vreți, pe marginea stângă a biroului; însă țineți Sfânta Biblie la dreapta – separat, de una singură – la mare distanță de celelalte. Pentru că... există un abis între ea și așa-numitele cărți sacre ale Orientului care le desparte categoric, iremediabil și definitiv... un adevărat abis peste care nu se poate arunca o punte cu nici o știință a gândirii religioase." (Collett, AAB, 314, 315)

Biblia este distinctă față de orice alte cărți. Ea este unică, "neputând fi asemănată cu nimic", prin următoarele aspecte (pe lângă multe altele):

2 UNICĂ PRIN CONTINUITATE

Biblia este singura carte care a fost:

1. Scrisă pe parcursul unei perioade de aproximativ o mie cinci sute de ani.

2. Scrisă de peste patruzeci de autori, din toate categoriile sociale, printre care regi, căpetenii militare, țărani, filosofi, pescari, vameși, poeți, muzicieni, dregători, învățați și păstori. De exemplu:

Moise, conducător politic și judecător, instruit în universitățile Egiptului;

David, rege, poet, muzician, păstor și războinic;

Amos, păstor;

Iosua, general militar;

Neemia, paharnic al unui rege păgân;

Daniel, prim-ministru;

Solomon, rege şi filosof;
Luca, medic şi istoric;
Petru, pescar;
Matei, vameş;
Pavel, rabin;
Marcu, secretar al lui Petru.

3. Scrisă în locuri diferite:
în pustie, de Moise;
în beciurile temniţei, de Ieremia;
pe un deal şi într-un palat, de Daniel;
între zidurile închisorii, de Pavel;
în călătorie, de Luca;
în exil pe insula Patmos, de Ioan.

4. Scrisă în momente diferite:
în vremuri de război şi jertfă, de David;
în vremuri de pace şi prosperitate, de Solomon.

5. Scrisă de oameni aflaţi în stări sufleteşti diferite:
unii pe culmile bucuriei;
alţii din adâncurile suferinţei şi ale deznădejdii;
unii în timpuri de încredinţare şi convingere interioară;
alţii în zile de nelămurire şi îndoială.

6. Scrisă pe trei continente:
Asia;
Africa;
Europa.

7. Scrisă în trei limbi:

Ebraica, limba israeliţilor şi, practic, a întreg Vechiului Testament. În 2 Regi 18:26-28 şi Neemia 13:24, este numită "limba iudaică", respectiv "limba evreiască", iar în Isaia 19:18, "limba Canaanului".

> "Ebraica este o limbă plastică în care trecutul nu este atât descris, cât zugrăvit verbal. Nu se prezintă doar o privelişte, ci un tablou cuprinzător în mişcare. Cursul evenimentelor este reconstituit sub ochii minţii. (Observaţi utilizarea frecventă a lui "iată", un termen ebraic transmis Noului Testament.) Expresii ebraice comune precum "s-a ridicat şi a plecat", "şi-a deschis buzele şi a vorbit", "şi-a ridicat ochii şi a văzut"

sau "şi-a înălţat glasul şi a plâns" ilustrează forţa imagistică a acestei limbi." (Dockery, FBI, 214)

Aramaica, "limba comună" a Orientului Apropiat până la epoca lui Alexandru cel Mare (din secolul al şaselea î.Hr. până în secolul al patrulea î.Hr.). (Albright, AP, 218) Daniel 2 până la 7 şi mare parte din Ezra 4 până la 7 sunt capitole scrise în aramaică, ca în cazul unor enunţuri ocazionale din Noul Testament, cel mai notabil fiind strigătul lui Isus pe cruce, *"Eli, Eli, lama Sabahtani?"*, care înseamnă "Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (Matei 27:46).

"Aramaica este, din punct de vedere lingvistic, foarte apropiată ebraicii şi similară în structură. Textele aramaice din Biblie sunt scrise cu aceleaşi caractere ca şi cele ebraice. Spre deosebire de ebraică, aramaica foloseşte un vocabular mai vast, care include numeroase împrumuturi şi o mare varietate de conective. Prezintă de asemenea un sistem complex de timpuri verbale, exprimate prin participii cu pronume sau prin diverse forme ale verbului «a fi». Cu toate că aramaica este mai puţin eufonică şi poetică decât ebraica, este probabil superioară ca modalitate de expresie riguroasă.

Aramaica are probabil cea mai lungă istorie vie şi neîntreruptă dintre toate limbile cunoscute. A fost folosită în epoca patriarhală a Bibliei, fiind încă şi astăzi vorbită pe alocuri. Aramaica şi limba înrudită cu ea, siriana, au generat numeroase dialecte în regiuni şi perioade diferite. Caracterizată prin simplitate, limpezime şi precizie, s-a adaptat cu uşurinţă diverselor necesităţi ale vieţii cotidiene. Putea sluji în egală măsură ca limbă a cărturarilor, a ucenicilor, a învăţătorilor Legii sau a negustorilor. Unii au descris-o ca pe un echivalent semitic al limbii engleze." (Dockery, FBI, 221)

Greaca, limba în care este scris aproape integral Noul Testament. Era, de asemenea, limba internaţională vorbită pe vremea lui Hristos, aşa cum începe să fie engleza în epoca modernă.

"Sistemul de scriere al limbii greceşti se baza pe un alfabet care se presupune că a fost împrumutat de la fenicieni şi apoi adaptat sistemului fonetic şi direcţiei de scriere proprii. În greacă se scria la început de la dreapta spre stânga, ca şi în limbile semitice apusene, apoi s-a trecut la un tipar bidirecţional pentru a se ajunge, în cele din urmă, la scrierea dinspre stânga spre dreapta.

Cuceririle lui Alexandru cel Mare au înlesnit răspândirea limbii şi culturii greceşti. Dialectele regionale au fost în mare măsură înlocuite cu greaca «elenistică» sau «koine» (comună)... Dialectul koine a adus cu sine

numeroase expresii specifice cu care a îmbogăţit greaca atică, conferindu-i un caracter mai cosmopolit. Simplificarea gramaticii a făcut-o, de asemenea, mai accesibilă culturii mondiale. Noua limbă, reflectând o vorbire simplă şi populară, a devenit limba comună a comerţului şi diplomaţiei. Prin evoluţia de la stadiul clasic la koine, limba greacă şi-a pierdut în mare parte eleganţa şi resursele expresive de subtilă nuanţare. Şi-a păstrat, cu toate acestea, calităţile distincte de forţă, frumuseţe, limpezime şi capacitate retorică în virtutea logicii.

Este semnificativ faptul că apostolul Pavel şi-a scris epistola către creştinii din Roma în limba greacă, mai degrabă decât în latină. La vremea respectivă, Imperiul Roman era, din punct de vedere cultural, o lume grecească, excepţie făcând tranzacţiile guvernamentale.

Noul Testament abundă în materie de lexic grecesc, îndeajuns cât să transmită nuanţa de sens dorită de autor. De pildă, Noul Testament folosea doi termeni diferiţi pentru "iubire" (două categorii de iubire), doi termeni pentru "altul" (altul dintre aceiaşi şi altul ca străin), precum şi un număr de termeni pentru diversele categorii de cunoaştere. În mod semnificativ, unele cuvinte sunt omise, cum ar fi *eros* (un al treilea tip de iubire) sau altele folosite îndeobşte în cadrul culturii elenistice a vremii." (Dockery, FBI, 224-25, 227)

8. Biblia este scrisă într-o largă varietate de stiluri, între care se numără: poezia, relatarea istorică, cântarea, epicul eroic, tratatul didactic, epistolarul, memoriile, satira, biografia, autobiografia, codul legal, profeţia, parabola, alegoria.

9. Biblia ia în discuţie nenumărate subiecte controversate, de natură să provoace dispute o dată ce sunt amintite sau abordate. Autorii biblici au tratat sute astfel de teme tulburătoare (de exemplu, căsătoria, divorţul şi recăsătorirea, homosexualitatea, adulterul, supunerea faţă de autoritate, sinceritatea şi minciuna, educaţia caracterului, ce înseamnă să fii părinte, natura şi revelaţia lui Dumnezeu). Şi totuşi, de la Geneză până la Apocalipsă, aceşti autori le-au dezbătut cu o atitudine uimitor de echilibrată.

10. În ciuda diversităţii sale, Biblia urmăreşte o singură dimensiune a întregii desfăşurări: răscumpărarea fiinţei umane de către Dumnezeu. Norman Geisler şi William Nix o spun astfel: "«Paradisul pierdut» al Genezei devine «Paradisul regăsit» al Apocalipsei. În vreme ce poarta către pomul vieţii este închisă în Geneză, ea se deschide larg în Apocalipsă." (Geisler / Nix, GIB '86, 28) Firul roşu al acestei cărţi este mântuirea de păcat şi osândă în vederea unei vieţi de totală transformare şi fericire veşnică în prezenţa unuia, sfânt şi îndurător, Dumnezeu.

11. În sfârşit, lucrul cel mai important, dintre toţi oamenii care apar în Biblie, figura dominantă pe parcursul întregii scrieri este unul Dumnezeu, viu şi adevărat, care s-a descoperit oamenilor prin Isus Hristos.

Să luăm, mai întâi, Vechiul Tesament: Legea pune "*temelia* pentru Hristos", cărţile istorice arată *"pregătirea"* pentru Hristos, scrierile poetice *aspiră* la Hristos, iar profeţiile prezintă *"aşteptarea"* lui Hristos. În Noul Testament, "Evangheliile... consemnează *manifestarea* istorică a lui Hristos, Faptele relatează *răspândirea* învăţăturilor lui Hristos, Epistolele dau o *interpretare* a acestora, iar în Apocalipsă găsim *împlinirea* tuturor lucrurilor în Hristos." (Geisler / Nix, GIB '86, 29) Biblia este, de la început până sfârşit, hristocentrică.

Prin urmare, cu toate că Biblia conţine multe cărţi ale multor autori, arată, prin continuitatea sa, că nu este decât o singură carte. Aşa cum observă F.F. Bruce:

> "Nici o parte a trupului omenesc nu poate fi explicată decât prin raportare la întreg. La fel, nici o parte a Bibliei nu poate fi explicată cum se cuvine decât prin raportare la întregul ei." (Bruce, BP, 89)

Fiecare carte este asemenea unui capitol al unei singure cărţi, pe care o numim Biblie. Bruce conchide:

> "La o primă vedere, Biblia pare să fie o culegere de scrieri literare – evreieşti, în principal. Dacă supunem cercetării circumstanţele în care s-au scris diferitele documente biblice, descoperim că ele au fost redactate la anumite intervale de timp pe parcursul unei perioade de aproape 1.400 de ani. Autorii şi-au elaborat scrierile în ţinuturi diferite, din Italia la apus până în Mesopotamia şi, posibil, Persia la răsărit. Înşişi autorii constituiau un grup eterogen de oameni, pe care îi separau nu doar sute de ani şi sute de kilometri, ci şi statutul social extrem de diversificat. Găsim, între rândurile lor, regi, păstori, oşteni, legiuitori, pescari, dregători, curteni, preoţi şi profeţi, un rabin constructor de corturi şi un medic dintre Neamuri, ca să nu mai vorbim de cei despre care nu ştim nimic cu excepţia textelor pe care ni le-au lăsat. Scrierile, pe de altă parte, aparţin ele însele unei mari varietăţi de stiluri. Printre ele, se numără relatările istorice, codurile legale (civil, penal, etic, ritualic, igienic), lirica religioasă, tratatele didactice, poezia, parabola şi alegoria, biografia, epistolarele personale, memoriile şi jurnalele, pe lângă genurile specific biblice ale profeţiei şi apocalipticii.
>
> Orice am spune, însă, Biblia nu este pur şi simplu o antologie; există o unitate care consolidează întregul. O antologie se defineşte ca o compilaţie efectuată de un antologator, însă Biblia n-a fost alcătuită în acest sistem." (Bruce, BP, 88)

Să comparăm, de pildă, cărţile Bibliei cu *Great Books of the Western World*, o compilaţie din scriitorii clasici ai Occidentului. *Great Books* conţine selecţii din peste 450 de opere semnate de aproape 100 de autori într-o perioadă care se întinde pe aproximativ douăzeci şi cinci de secole: Homer, Platon, Aristotel, Plotin, Augustin, Aquino, Dante, Hobbes, Spinoza, Calvin, Rousseau, Shakespeare, Hume, Kant, Darwin, Tolstoi, Whitehead şi Joyce, pentru a da doar câteva nume. Chiar dacă aceşti oameni fac cu toţii parte din tradiţia de gândire occidentală, ei prezintă adeseori o diversitate incredibilă de opinii cu privire la orice subiect. Şi chiar dacă aceste opinii au pe alocuri puncte comune, ele instituie perspective şi poziţii nu mai puţin contradictorii şi opuse. De fapt, se străduiesc în mod frecvent să critice şi să respingă ideile propuse de predecesorii lor.

Într-o zi, mi-a bătut la uşă un reprezentant editorial care urmărea să recruteze agenţi de vânzări pentru seria *Great Books of the Western World*. A desfăşurat un grafic al seriei şi a petrecut cinci minute vorbindu-ne mie şi soţiei mele despre ea. A urmat, apoi, o oră şi jumătate în care i-am vorbit noi despre Biblie, pe care i-am prezentat-o ca fiind cea mai mare carte a tuturor timpurilor.

L-am invitat pe acest reprezentant să aleagă numai zece autori din *Great Books*, fiecare dintr-o singură categorie socială, generaţie, zonă, epocă, stare de spirit, continent, limbă, care tratează acelaşi subiect controversat. Apoi, l-am întrebat: "Ar avea oare toţi aceşti autori acelaşi punct de vedere?"

A stat o clipă pe gânduri, apoi mi-a răspuns: "Nu."

"Atunci, cu ce am avea de a face, în acest caz?" am continuat.

Mi-a răspuns imediat: "Cu o alăturare arbitrară."

Două zile mai târziu, şi-a încredinţat viaţa lui Hristos.

Unicitatea Bibliei, aşa cum a fost descrisă mai sus, *nu dovedeşte* că această carte este inspirată. Este, totuşi, un îndemn adresat oricărei persoane care caută în mod sincer adevărul să ia cu seriozitate în considerare această calitate unică pe care o reprezintă continuitatea ei. Reprezentantul seriei *Great Books* a făcut acest pas, descoperindu-l, astfel, pe Mântuitorul din paginile Bibliei.

3 UNICĂ PRIN RĂSPÂNDIRE

Nu e un lucru neobişnuit să auzi despre cutare carte că a devenit un *best-seller* în urma vânzării câtorva sute de mii de exemplare. Mult mai neobişnuit este, însă, să dai peste cărţi care s-au vândut în peste un milion de exemplare şi încă mai neobişnuit să găseşti o carte care a depăşit limita vânzărilor cu peste zece milioane. Este de-a dreptul uluitor, aşadar, să descoperi că numărul Bibliilor vândute ajunge la miliarde. Aşa este, miliarde! N-a existat nici o altă carte tipărită în atâtea exemplare, fie integral, fie pe porţiuni, în istoria omenirii. Unii ar putea obiecta că, raportat la o perioadă de o lună sau

un an, au existat cazuri când o anumită carte s-a vândut mai bine. În orice caz, în termenii circulației de ansamblu, nu se poate face nici măcar o comparație cu Scripturile.

Potrivit *Raportului de distribuție a Scripturii pe anul 1998*, elaborat de Societățile Biblice Unite, numai în acest an organizațiile membre au reușit să distribuie 20,8 milioane de exemplare integrale din Biblie și încă 20,1 milioane de Testamente. Dacă luăm în calcul și porțiuni ale Scripturii (cu alte cuvinte, cărți întregi din Biblie) și selecții (extrase pe o anumită temă), distribuția totală a exemplarelor integrale și a secțiunilor cu privire la anul 1998 ajunge la colosala cifră de 585 de milioane – și ne referim aici exclusiv la Bibliile distribuite prin Societățile Biblice Unite!

Altfel spus, dacă am alinia toate persoanele care au primit Biblii sau selecții din Biblie în anul respectiv și le-am înmâna câte o Biblie tot la câte cinci secunde, am avea nevoie de nouăzeci și doi de ani pentru a egala realizarea Societăților Biblice Unite pe parcursul unuia singur.

După cum afirmă *The Cambridge History of the Bible*: "N-a existat carte care să cunoască, nici pe departe, o circulație atât de constantă." (Greenslade, CHB, 479)

Criticul are dreptate: "Acest fapt nu demonstrează că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu." Demonstrează, însă, că Biblia este unică.

	Biblia	Testamente	Fragmente	Noi cititori fragmentari	Selecții	Noi cititori selectivi
Africa	2.436.187	541.915	1.325.206	1.494.911	4.024.764	350.092
Americile	9.869.916	12.743.263	7.074.311	6.277.036	315.468.625	25.120.757
Asia-Pacific	6.213.113	5.368.429	9.007.281	8.262.462	151.042.342	9.765.191
Europa/ Orientul Apropiat	2.232.299	1.463.020	1.973.054	495.301	2.197.975	275.358
TOTAL 1998	20.751.515	20.116.627	19.379.852	16.530.610	472.733.706	35.511.398

4 UNICĂ PRIN TRADUCERI

Numărul de traduceri al Bibliei este cel puțin la fel de impresionant ca și numărul de vânzări. Majoritatea cărților nu au parte niciodată de o traducere într-o limbă străină. Iar dintre cele care au o asemenea șansă, majoritatea sunt

traduse în două sau trei limbi. Şi cu atât mai rare sunt cele transpuse într-un număr de peste zece limbi. Potrivit Societăţilor Biblice Unite, Biblia (sau porţiuni din ea) a fost tradusă în peste 2.200 de limbi! Chiar dacă această cifră nu reprezintă decât o treime din cele 6.500 de limbi cunoscute ale lumii, este vorba despre mijlocul preponderent de comunicare al unui procentaj de peste 90% din populaţia lumii (www.biblesociety.org). Pe plan mondial, n-a existat nici o altă carte în istorie care să fie tradusă, retradusă şi parafrazată mai mult decât Biblia.

Biblia a fost una dintre primele cărţi majore ale omenirii care au fost traduse. În jurul anului 250 î.Hr., Vechiul Testament ebraic a fost tradus în limba greacă, primind numele de Septuaginta. (Unger, UBD, 1147) Lucrarea a fost realizată pentru evreii de limbă greacă din Alexandria care nu mai cunoşteau ebraica.

De atunci, traducătorii n-au contenit să ofere versiuni ale Scripturilor – atât ale Vechiului, cât şi ale Noului Testament – în limbi care fie că dispun ori nu de un alfabet scris. Numai Societatea Wycliffe a Traducătorilor are peste şase mii de membri care lucrează în peste 850 de limbi din cincizeci de ţări pentru a da versiuni noi sau revizuite ale Bibliei. (Barnes, OCB, 823) Dintre acestea, 468 de limbi cunosc pentru prima oară traducerea textului. Potrivit lui Ted Bergman de la Institutul Lingvistic de Vară, în acest ritm Biblia ar trebui să pătrundă în toate comunităţile lingvistice ale lumii între anii 2007 şi 2022. Ceea ce ar însemna că, în mai puţin de o generaţie, am putea fi martorii primului text din lume tradus în toate limbile pământului!

Nici o altă carte din istorie nu se poate compara cu Biblia din punctul de vedere al activităţii de traducere.

5 UNICĂ PRIN VIABILITATE

5.1 În pofida timpului

Cu toate că au fost scrise mai întâi pe materiale perisabile, fiind nevoie de repetate copieri veacuri întregi înainte de apariţia tiparului, Scripturile n-au suferit nici o alterare a stilului sau a corectitudinii, şi nici n-au fost vreodată în pericol să dispară. În comparaţie cu alte scrieri antice, Biblia prezintă mai multe mărturii manuscrise decât oricare alte zece opere clasice de literatură luate împreună (vezi capitolul 3).

John Warwick Montgomery notează că

> "...a fi sceptic cu privire la textul rezultant al cărţilor Noului Testament înseamnă a nu mai avea nici o certitudine cu privire la antichitatea clasică de vreme ce nici un document al perioadei vechi nu este mai bine probat bibliografic decât Noul Testament." (Montgomery, HC '71, 29)

În aceeaşi ordine de idei, Bruce Metzger, profesor la Princeton şi unul dintre cei mai renumiţi critici de text biblic pe plan mondial, comentează faptul că, în raport cu alte scrieri antice, "critica textuală a Noului Testament face cu greu faţă bogăţiei de material care i se oferă." (Metzger, TNT, 34)

Bernard Ramm vorbeşte despre acurateţea şi numărul manuscriselor biblice:

> "Evreii au avut grijă de ele cum nu mai avuseseră niciodată faţă de vreun manuscris. Cu *Massorah* lor (*Parva, Magna* şi *Finalis*) ţineau evidenţa fiecărei litere şi silabe, a fiecărui cuvânt şi paragraf. Existau în cultura lor categorii aparte de oameni a căror singură îndatorire era aceea de a păstra şi de a transmite mai departe aceste documente cu răspunderea unei fidelităţi, practic, perfecte – scribi, învăţători ai Legii, masoreţi. Cine a numărat vreodată literele şi silabele lui Platon sau Aristotel? Dar ale lui Cicero sau Seneca?" (Ramm, PCE, '53, 230-231)

John Lea, în *The Greatest Book in the World*, compară Biblia cu scrierile lui Shakespeare:

> "Într-un articol din *North American Review*, un scriitor făcea câteva comparaţii interesante între operele lui Shakespeare şi Scripturi, care arată grija care trebuie să li se fi acordat manuscriselor biblice în comparaţie cu alte scrieri apărute într-o perioadă în care, faţă de vremea când copiile trebuiau executate de mână, textul corect putea fi păstrat pe suport tipărit. El spunea: «Pare straniu că textul lui Shakespeare, care nu e mai vechi de câteva sute de ani, poate fi cu mult mai incert şi mai inexact decât cel al Noului Testament care a apărut cu peste optsprezece secole în urmă, dintre care vreme de cincisprezece s-a păstrat în manuscris... Cu vreo douăsprezece până la douăzeci de excepţii, se poate spune despre textul oricărui verset din Noul Testament că are consimţământul general al specialiştilor, astfel încât orice dispută pe marginea lecţiunilor ţine mai degrabă de interpretarea cuvintelor decât de vreo îndoială cu privire la cuvintele înseşi. Pe când în fiecare dintre cele treizeci şi şapte de piese ale lui Shakespeare există probabil o sută de lecţiuni încă nelămurite, dintre care o mare parte afectează sensul pasajelor în care apar." (Lea, GBW, 15)

5.2 În pofida persecuţiilor

Biblia a avut de îndurat atacuri nemiloase din partea duşmanilor ei. Mulţi au încercat să o ardă, să o interzică şi "să o scoată în afara legii din zilele împăraţilor romani până în epoca ţărilor dominate de comunism ale prezentului." (Ramm, PCE, '53, 232)

În 303 d.Hr., împăratul roman Diocleţian a emis un edict care interzicea creştinilor să se închine şi îi obliga să-şi distrugă Scripturile.

"Decretul imperial era adus la cunoştinţa tuturor, ordonând dărâmarea bisericilor şi arderea Scripturilor, cu avertismentul că, dacă nu încetează să practice creştinismul, cei care deţin poziţii înalte îşi vor pierde toate drepturile civile, iar cei din straturile sociale inferioare vor fi privaţi de libertate." (Greenslade, CHB, 476)

Ironia istorică a faptului este consemnată de istoricul bisericesc al secolului al patrulea, Eusebiu, care scria că, la douăzeci şi cinci de ani după edictul lui Diocleţian, împăratul roman Constantin a emis, la rândul său, un edict prin care comanda realizarea unui număr de cincizeci de Scripturi pe cheltuiala guvernului. (Eusebius, EH, VII, 2, 259)

"Multe veacuri mai târziu, Voltaire, celebrul necredincios francez, care a murit în 1778, spunea că la o sută de ani după el creştinismul va fi măturat de istorie şi trecut în nefiinţă. Dar ce s-a întâmplat? Voltaire însuşi a fost măturat de istorie, în timp ce Biblia se răspândeşte tot mai mult în orice colţ al lumii, ducând cu sine binecuvântare oriunde ajunge. De exemplu, catedrala engleză din Zanzibar este construită pe vechiul loc al târgului de sclavi, iar altarul cuminecării se află acolo unde, pe vremuri, era parul de care se legau cei ce urmau să fie biciuiţi! Lumea e plină de asemenea situaţii... Aşa cum, pe bună dreptate, spunea cineva: «A încerca să opreşti răspândirea Bibliei e totuna cu a-ţi propti umărul în roata arzătoare a soarelui, gândindu-te că, astfel, i-ai opri înaintarea strălucitoare pe boltă.»" (Collett, AAB, 63)

Referitor la previziunea lui Voltaire în legătură cu dispariţia creştinismului şi a Bibliei în decurs de o sută de ani, Geisler şi Nix arată că "la numai cincizeci de ani după moartea sa, Societatea Biblică din Geneva îi foloseau tiparniţa şi casa pentru a produce teancuri întregi de Biblii." (Geisler/Nix, GIB '68, 123, 124)

Duşmanii Bibliei vin şi trec, însă Biblia rămâne. Isus avea dreptate să spună: "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele mele vor rămâne" (Marcu 13:31).

5.3 În pofida criticii

H.L. Hastings a ilustrat foarte sugestiv modul unic în care Biblia a rezistat atacurilor venite din partea necredincioşilor şi a scepticilor:

"Oricât ar fi respins şi desconsiderat necredincioşii această carte vreme de o mie opt sute de ani, ea rămâne până astăzi de neclintit. Răspândirea ei

este tot mai largă, fiind mai iubită, prețuită și citită astăzi decât oricând. Necredincioșii, cu toată ofensiva lor, reușesc să-i aducă tot atâta vătămare câtă ar aduce un individ piramidelor din Egipt lovindu-le cu ciocanul. Atunci când un monarh francez și-a pus în gând să-i persecute pe creștinii de sub stăpânirea sa, un bătrân om de stat și militar l-a sfătuit: «Sire, Biserica lui Dumnezeu este o nicovală peste care s-au spulberat multe ciocane.» Zadarnic au lovit în această carte ciocanele necredincioșilor, de-a lungul veacurilor, căci n-au răzbit nicovala. Dacă n-ar fi fost cartea lui Dumnezeu, oamenii ar fi nimicit-o de mult. Împărați și papi, regi și preoți, prinți și stăpânitori și-au încercat cu toții puterile; iată, ei au murit, iar cartea încă trăiește." (Lea, GBW, 17-18)

Bernard Ramm adaugă:

"De o mie de ori a răsunat clopotul de înmormântare a Bibliei, s-a înșiruit procesiunea funerară, s-a dăltuit epitaful pe piatra de căpătâi și s-a rostit necrologul. Spre surprinderea tuturor, însă, ea a refuzat să moară.

Nici o altă carte n-a fost atât de ciopârțită, disecată, cernută, examinată și ocărâtă. Ce carte de filosofie sau religie sau psihologie sau *belles lettres* a mai fost supusă unui atac de o așa amploare precum Biblia – cu atâta meschinărie și scepticism, atât de metodic și de erudit, cu privire la fiecare capitol, rând și principiu?

Cu toate acestea, Biblia este în continuare iubită, citită și studiată de milioane de oameni." (Ramm, PCE '53, 232-233)

Cercetătorii biblici s-au oprit la un moment dat văzându-se confruntați cu "rezultatele neîndoielnice ale criticii superioare". Însă rezultatele criticii superioare nu mai sunt atât de certe pe cât s-a crezut odată. Să luăm, de exemplu, "ipoteza documentară". Unul dintre motivele pentru care a apărut – pe lângă teoria numelor diferite atribuite lui Dumnezeu în Geneză – a fost acela că Pentateuhul *nu* putea să fi fost scris de Moise deoarece "rezultatele neîndoielnice ale criticii superioare" demonstraseră că, pe vremea lui Moise, scrierea nu exista încă sau, dacă exista, era folosită accidental. S-a ajuns, prin urmare, la concluzia că trebuie să fi fost scris mai târziu. Mințile criticilor s-au pus pe treabă și au elaborat teoria potrivit căreia patru autori, identificați ca J, E, P și D, alcătuiseră Pentateuhul. Acești critici au realizat un set de structuri complexe, ajungând să atribuie componentele unui singur verset unui număr de trei autori diferiți! (Vezi Partea a doua a acestei cărți pentru o analiză aprofundată a ipotezei documentare.)

Alții au descoperit, apoi, "stela neagră". (Unger, UBD, 444) Avea înscrisuri cuneiforme și conținea legile detaliate ale lui Hamurapi. Provenea dintr-o epocă posterioară lui Moise? Nu! Era pre-mozaică. Și nu doar atât, dar îl

preceda pe Moise cu cel puţin trei secole. (Unger, UBD, 444) În mod cu totul uimitor, perioada căreia îi aparţinea era anterioară lui Moise, care se presupunea că nu e decât un primitiv analfabet.

Ce ironie a istoriei! Ipoteza documentară încă se studiază, cu toate că fundamentul ei original ("rezultatele neîndoielnice ale criticii superioare") s-au dovedit a fi false.

"Rezultatele neîndoielnice ale criticii superioare" au indicat faptul că, pe vremea lui Avraam, hitiţii nu existau deoarece nu se cunoşteau alte dovezi cu privire la ei în afara Vechiului Testament. Erau, prin urmare, un mit. Eronat, din nou. Cercetările arheologice au descoperit acum izvoare care atestă o civilizaţie hitită veche de peste 1.200 de ani.

Earl Radmacher, preşedinte pensionar al Seminarului Baptist Conservator de Vest îl citează pe Nelson Glueck, fost preşedinte al Seminarului Teologic Evreiesc din cadrul Colegiului Uniunii Ebraice din Cincinnati şi unul dintre cei mai importanţi arheologi:

> "L-am ascultat [pe Glueck] când se afla la Templul Emmanuel din Dallas şi l-am văzut făcându-se roşu la faţă când spunea: «Am fost acuzat că propovăduiesc inspiraţia verbală, plenară a Scripturii. Vreau să se înţeleagă foarte bine că n-am făcut niciodată aşa ceva. Tot ce am spus este că, pe parcursul întregii mele activităţi arheologice, n-am găsit nici măcar un artefact al antichităţii care să contrazică vreo afirmaţie din Cuvântul lui Dumnezeu.»" (Radmacher, PC, 50)

Robert Dick Wilson, care stăpâneşte în mod fluent peste patruzeci şi cinci de limbi şi dialecte, a ajuns, după o viaţă întreagă de studiu al Vechiului Testament, la următoarea concluzie:

> "Aş putea adăuga faptul că, în urma celor patruzeci şi cinci de ani în care am cercetat Biblia, am nutrit o credinţă din ce în ce mai fermă că avem în Vechiul Testament o relatare autentică a istoriei poporului israelit." (Wilson, WB, 42)

Biblia este unică prin capacitatea sa de a rezista în faţa criticilor săi. Nici o altă carte de literatură nu se poate compara cu ea din acest punct de vedere. Un om care caută adevărul ar trebui să ia aminte la o scriere cu asemenea însuşiri.

6 UNICĂ PRIN ÎNVĂŢĂTURI

6.1 Profeţie

Wilbur Smith, care şi-a alcătuit o bibliotecă personală numărând douăzeci şi cinci de mii de volume, conchide că:

"...orice s-ar crede cu privire la autoritatea şi mesajul conţinut în cartea pe care o numim Biblie, există un consens la nivelul întregii lumi cum că este, din multiple perspective, cea mai însemnată operă înfăptuită vreodată de rasa umană în cei aproximativ cinci mii de ani de când se cunoaşte scrierea.

Este singura carte elaborată vreodată de om, sau de un grup de oameni, în care se poate găsi un vast corpus de profeţii referitoare la anumite naţiuni, la Israel, la toate popoarele pământului, la anumite oraşe şi la venirea Celui care avea să fie Mesia. Lumea antică dispunea de variate metode prin intermediul cărora se putea afla viitorul, cunoscute ca divinatorii, însă niciunde în toată diversitatea literaturii greceşti sau latine, chiar dacă se folosesc termenii de profet şi profeţie, nu se poate găsi vreo profeţie reală specifică a unui mare eveniment istoric din viitorul îndepărtat şi nici a unui Mântuitor care urmează să apară între oameni...

Mahomedanismul nu poate indica nici o profeţie a venirii lui Mahomed formulată cu sute de ani înainte de naşterea acestuia. Aşa cum nici un întemeietor de culte din această ţară nu poate identifica în mod corect vreun text antic care să prevadă în mod specific apariţia acestora." (Smith, IB, 9-10)

Geisler şi Nix sunt de aceeaşi părere. În cartea lor, *A General Introduction to the Bible* – o sursă de referinţă care şi-a confirmat autoritatea – ei scriu:

"Potrivit celor spuse în Deuteronom 18, profetul fals este cel ale cărui previziuni nu se împlinesc niciodată. Nici o profeţie necondiţionată a Bibliei cu privire la evenimentele care se petrec până în zilele noastre nu a rămas neîmplinită. Sute de previziuni, unele dintre ele rostite cu sute de ani înainte, s-au concretizat în mod real. Momentul (Daniel 9), oraşul (Mica 5:2) şi natura (Isaia 7:14) naşterii lui Hristos au fost prevăzute în Vechiul Testament, asemenea multor altor aspecte referitoare la viaţa, moartea şi învierea Sa (vezi Isaia 53). Numeroase alte profeţii au fost împlinite, printre care nimicirea Edomului (Obadia 1), blestemul Babilonului (Isaia 13), nimicirea Tirului (Ezechiel 26) şi a cetăţii Ninive (Naum 1-3), precum şi întoarcerea lui Israel în Ţară (Isaia 11:11). Alte cărţi susţin că sunt de inspiraţie divină, ca şi Coranul, Cartea Mormonilor şi părţi din Veda [hinduistă]. Însă nici una dintre aceste cărţi nu conţine proorociri. În consecinţă, profeţia împlinită reprezintă o dovadă puternică a autorităţii unice, divine a Bibliei." (Geisler/Nix, GIB '86, 196)

6.2 Istorie

Între 1 Samuel şi 2 Cronici se întind aproximativ cinci secole de istorie a Israelului. *The Cambridge Ancient History* (vol. 1, p. 222) afirmă: "Israeliţii

manifestă în mod cert un geniu al construcţiei istorice, iar Vechiul Testament întruchipează cea mai veche scriere istorică existentă."

Profesorul Albright, distinsul arheolog, îşi începe clasicul eseu, "The Biblical Period", cu aceste observaţii:

> "Tradiţia naţională ebraică este superioară oricărei alta prin imaginea limpede pe care o oferă cu privire la originile sale tribale şi familiale. În zadar căutăm termeni de comparaţie în Egipt şi Babilon, Asiria şi Fenicia, Grecia sau Roma. Nimic de acest gen nu se regăseşte în tradiţia popoarelor germanice. Nici India sau China nu prezintă o imagine similară, de vreme ce până şi cele mai timpurii izvoare istorice nu sunt decât arhive literare ale unei tradiţii dinastice deformate, din care lipsesc întru totul ipostazele păstorilor sau ţăranilor din spatele semizeului sau regelui, care sunt figurile iniţiale prezente în aceste documente. Nici în cele mai vechi scrieri istorice indice (Purana), nici la primii istorici greci nu se află vreo indicaţie potrivit căreia atât indo-asirienii, cât şi elenii ar fi fost odată nomazi care au imigrat mai târziu în ţinuturile lor din nord. Asirienii, cu toate acestea, îşi aminteau vag că primii lor stăpânitori, cărora le-au reţinut doar numele, nu şi înfăptuirile, locuiau în corturi, provenienţa acestora fiind demult uitată." (Finkelstein, JTHCR, 3)

În legătură cu temeinicia "spiţei neamurilor" din Geneza 10, Albright încheie: "Este o instanţă incomparabilă în literatura antică, fără să-şi găsească un echivalent nici măcar în cultura grecilor... «Spiţa neamurilor» rămâne un document uimitor de precis." (Albright, RDBL, 70-72)

6.3 Natură umană

Lewis S. Chafer, fondator şi fost preşedinte al Seminarului Teologic Dallas, a spus: "Biblia nu este una dintre cărţile pe care un om ar vrea să le scrie dacă ar putea ori ar putea să le scrie dacă ar vrea."

Biblia tratează întru totul onest păcatele săvârşite de firea umană, chiar şi atunci când acestea se răsfrâng în mod negativ asupra oamenilor aleşi de Dumnezeu, a conducătorilor şi chiar a autorilor biblici. De exemplu:

- Sunt menţionate păcatele patriarhilor (Geneza 12:11-13; 49:5-7).
- Sunt denunţate păcatele poporului (Deuteronom 9:24).
- Sunt dezvăluite adulterul lui David cu Batşeba şi ulterioara lui tentativă de a-şi ascunde fapta (2 Samuel 11-12).
- Evangheliştii îşi zugrăvesc propriile greşeli şi pe acelea ale apostolilor (Matei 8:10-26; 26:31-56; Marcu 6:52; 8:18; Luca 8:24, 25; 9:40-45; Ioan 10:6; 16:32).
- Se dă în vileag dezordinea din interiorul Bisericii (1 Corinteni 1:11; 15:12; 2 Corinteni 2:4).

Biblia, prin natura ei, caută realitatea, nu domeniul închipuirii. În ea se regăsesc binele şi răul, corectitudinea şi eroarea, momentele cel mai bune şi cele mai rele, speranţa şi disperarea, bucuriile şi durerile vieţii. Lucru de la sine înţeles, de vreme ce autorul ei suprem este Dumnezeu şi "Nici o făptură nu este ascunsă de El, ci totul este gol şi descoperit înaintea ochilor Aceluia, cu care avem a face" (Evrei 4:13).

7 UNICĂ PRIN INFLUENŢA ASUPRA LITERATURII

Cleland B. McAfee scrie în *The Greatest English Classic*:

> "Dacă ar dispărea toate Bibliile din orice oraş cunoscut, Cartea ar putea fi reconstituită în toate dimensiunile sale esenţiale din citatele care se găsesc pe rafturile bibliotecii orăşeneşti. Există opere ale aproape tuturor marilor scriitori menite să arate în mod cu totul deosebit măsura în care au fost influenţate de Biblie." (McAfee, GEC, 134)

Gabriel Sivan scrie:

> "Nici un alt document pe care îl posedă omenirea nu oferă mai mult cititorilor – îndrumări etice şi religioase, fragmente superbe de poezie, un program social şi un cod de legi, o interpretare a istoriei, precum şi toate bucuriile, necazurile şi speranţele care se iscă în oameni şi pe care profeţii şi conducătorii Israelului le-au exprimat cu o forţă şi o pasiune inegalabile." (Sivan, BC, XII)

Cu privire la Biblia ebraică, el adaugă:

> "De la începuturile civilizaţiei şi până astăzi, nici o altă carte n-a reprezentat o sursă mai bogată de inspiraţie în truda creatoare a scriitorilor precum «Vechiul» Testament, Biblia ebraică. Fie că a fost vorba de poezie, teatru sau epică, nimic n-a putut rivaliza cu influenţa sa literară. Poetul german Heinrich Heine, scriind în 1830, i-a descris importanţa în termeni lirici: «Răsărit şi apus, făgăduinţă şi împlinire, naştere şi moarte, întreaga dramă umană, toate se găsesc în această carte... Este Cartea Cărţilor, Biblia.» La niveluri diferite de pătrundere, dar cu o consecvenţă invariabilă, scriitorii din aproape orice ţinut şi cultură au găsit, vreme de peste un mileniu, un tezaur unic de teme şi trăsături umane în Biblie. Pe toate acestea le-au prelucrat şi le-au reinterpretat în portretizarea motivelor eterne – ca, de pildă, Dumnezeu ca Om, confruntarea dintre Bine şi Rău, dragostea, gelozia şi năzuinţa omului spre libertate, adevăr şi dreptate." (Sivan, BC, 218)

Susan Gallagher și Roger Lundin recunosc:

"Biblia este unul dintre cele mai importante documente din istoria civilizației, nu doar în virtutea statutului ei de Scriptură sfântă și inspirată, ci și datorită influenței de ansamblu pe care a exercitat-o asupra gândirii occidentale. Ca viziune predominantă asupra lumii timp de cel puțin paisprezece veacuri, creștinismul și fundamentalul său text central au jucat un rol major în formarea culturii apusene. În consecință, numeroase texte literare, chiar și cele care aparțin epocii noastre post-creștine, se inspiră frecvent din Biblie și din tradiția creștină." (Gallagher / Lundin, LTEF, 120)

Elie Wiesel, renumitul romancier și laureat la Premiului Nobel pentru pace, a notat:

"Ca lucrare inspirată, Biblia este în egală măsură o sursă de inspirație. Impactul ei este fără egal, atât pe plan social și etic, cât și în planul creației literare. Uităm prea adesea că Biblia aparține tot atât de mult și domeniului artistic. Personajele sale sunt dramatice, frământările lor sunt eterne, victoriile și înfrângerile lor sunt copleșitoare. Venind dintr-o altă epocă, poemele biblice sunt, la rândul lor, fără vârstă. Ele ni se adresează deopotrivă tuturor și în parte, de-a lungul veacurilor și dincolo de ele." (În Epilogue of Liptzen, BTWL, 293)

Harold Fisch, profesor emerit al Universității Bar-Ilan, observa:

"Biblia a pătruns în literatura lumii occidentale într-o proporție care nu poate fi evaluată cu ușurință. Mai mult ca oricare alt corpus de scrieri, antice sau moderne, a oferit scriitorilor din Evul Mediu o sursă de simboluri, idei și modalități de a percepe realitatea. Această influență se poate regăsi nu doar în textele care tratează în mod direct personaje sau teme biblice, ci și într-un număr uriaș de poeme, piese de teatru și alte scrieri care nu sunt fățiș biblice ca și subiect, însă lasă să se întrevadă o perspectivă biblică asupra umanității și a lumii." (Fisch, HCBD, 136)

În, de acum, clasica sa *Anatomie a criticii*, criticul literar Northrop Frye, renumit pe plan mondial, constata că "literatura occidentală a fost mai influențată de Biblie decât de orice altă carte." (Frye, AC, 14)

Douăzeci și cinci de ani mai târziu, Frye a scris:

"Mi-am dat curând seama că un student de literatură engleză care nu cunoaște Biblia înțelege cu greu ceea ce se petrece în lecturile sale: fie și

cel mai conştiincios student va risca mereu să interpreteze greşit trimiterile sau chiar sensul textului." (Frye, GC, XII)

Istoricul Philip Schaff (în *The Person of Christ*, American Tract Society, 1913) descrie în manieră clasică unicitatea Bibliei şi a Mântuitorului:

> "Acest Isus din Nazaret, în lipsa resurselor financiare şi a armelor, a reuşit să cucerească mai multe milioane de oameni decât au făcut-o Alexandru, Cezar, Mohamed şi Napoleon; în lipsa ştiinţei şi a cărturăriei, a aruncat mai multă lumină asupra unor lucruri, omeneşti sau divine, decât toţi filosofii şi savanţii la un loc; în lipsa unei retorici studiate, a rostit cuvinte despre viaţă cum nu s-au mai auzit până atunci şi de atunci încoace, cu ecouri la care nu poate nădăjdui nici un orator sau poet; fără a fi scris un singur rând, a pus în mişcare mai multe peniţe şi a inspirat teme pentru mai multe predici, conferinţe, discuţii, volume de erudiţie, opere de artă şi cânturi de laudă decât o întreagă oştire de mari oameni ai vremurilor antice şi moderne."

Bernard Ramm adaugă:

> "Ne confruntăm cu complexităţi de studiu bibliografic nemaiîntâlnite în nici o altă ştiinţă sau domeniu al cunoaşterii umane. De la Părinţii Apostolici ai anului 95 d.Hr. până în vremurile moderne avem de a face cu un aflux literar major inspirat de Biblie – dicţionare, enciclopedii, lexicoane, atlase şi geografii biblice. Toate astea, doar ca început. Putem menţiona apoi, la întâmplare, vastele bibliografii care ţin de teologie, educaţia religioasă, imnologie, misionarism, lingvistica biblică, istoria Bisericii, biografia religioasă, lucrările duhovniceşti, comentarii, filosofia religiei, mărturii, apologetică şi aşa mai departe. Numărul lor pare nesfârşit...
>
> Nici o altă carte din istoria umanităţii n-a inspirat, ca şi Biblia, elaborarea atâtor lucrări." (Ramm, PCE '53, 239)

8 UNICĂ PRIN INFLUENŢA ASUPRA CIVILIZAŢIEI

Biblia este, de asemenea, unică prin impactul pe care l-a avut asupra civilizaţiei. Geisler şi Nix afirmă pe scurt:

> "Influenţa Bibliei şi a învăţăturilor ei asupra lumii occidentale este limpede pentru oricine studiază istoria. Aşa cum este limpede rolul pe care l-a jucat Apusul în decursul evenimentelor pe plan universal. Influenţa pe care au exercitat-o Scripturile iudeo-creştine asupra

civilizației nu poate fi egalată de nici o altă carte sau serie de cărți din lume. Într-adevăr, nici o altă lucrare morală sau religioasă din lume nu are profunzimea moralității pe care o implică principiul iubirii creștine și nici o concepție spirituală mai elevată decât cea propusă de perspectiva biblică asupra lui Dumnezeu. Biblia prezintă cele mai înalte idealuri cunoscute oamenilor, idealuri care au schimbat fața civilizației." (Geisler, GIB '86, 196-197)

Grady Davis, în *The New Encyclopedia Britannica*, scrie: "Biblia a adus viziunea sa privitoare la Dumnezeu, univers și omenire în toate limbile occidentale majore și, astfel, în procesele intelectuale ale omului occidental." (Davis, EB, 904) De asemenea, el afirmă:

> "De la apariția tiparului (mijlocul secolului al XV-lea), Biblia a devenit mai mult decât traducerea unei cărți orientale de literatură. N-a părut niciodată o carte străină, fiind o sursă și un reper dintre cele mai disponibile, familiare și sigure de care puteau avea parte idealurile intelectuale, morale și spirituale ale Apusului." (Davis, EB, 905)

Gabriel Sivan observă: "Biblia a dat putere luptătorului pentru libertate și o nouă speranță celui persecutat, un model militantului pentru reformele sociale și inspirație scriitorului și artistului." (Sivan, BC, 491)

Filosoful francez Jean Jacques Rousseau exclama:

> "Iată operele filosofilor noștri; cu toată retorica lor îngâmfată, cât de neînsemnați și vrednici de dispreț sunt pe lângă Scripturi! Am putea crede că o carte atât de simplă și sublimă în același timp poate fi doar o înfăptuire a omului?"

Kenneth L. Woodward arată în revista *Newsweek* că, "după două mii de ani... înseși veacurile se măsoară pornind de la reperul temporal al nașterii lui Isus din Nazaret. La sfârșitul acestui an, calendarele din India și China, ca și cele din Europa, America și Orientul Mijlociu vor intra în zorii celui de-al treilea mileniu." (Woodward, "2000 Years of Jesus", *Newsweek*, 29 martie, 1999, p. 52)

9 O CONCLUZIE CHIBZUITĂ

Mărturiile prezentate mai sus nu demonstrează că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Din punctul meu de vedere, însă, arată cât se poate de clar că ea este în mod unic superioară oricărei alte cărți.

Un profesor mi-a spus odată: "Dacă eşti un om inteligent şi cauţi adevărul, vei căuta să citeşti cartea aceea care, singură, a fost mai mult decât oricare alta în atenţia tuturor." Biblia se dovedeşte, fără îndoială, a fi o carte despre care se poate spune acest lucru.

După cum observa şi Theodore Roosevelt: "O cunoaştere temeinică a Bibliei este mai de preţ decât toată învăţătura pe care o poate primi un om pe băncile universităţii."

2
INSTITUIREA BIBLIEI

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 CUM A FOST SCRISĂ BIBLIA?

Mulți se întreabă cu privire la condițiile în care a apărut Biblia, la diviziunile și la materialele folosite în alcătuirea ei. Acest subcapitol va înlesni o mai bună cunoaștere a modului cum s-a constituit, în scopul unei înțelegeri mai profunde a procesului de elaborare.

1.1 Materiale utilizate
1.1.1 Suportul scriiturii
1.1.1.1 Papirus

Incapacitatea de recupera multe dintre manuscrisele străvechi (un manuscris este un exemplar scris de mână al Scripturilor) se datorează întâi de toate materialelor perisabile pe care s-a executat scrierea. "Toate... olografele", scrie F.F. Bruce, "s-au pierdut de-a lungul vremii. Nici nu putea fi altcumva de vreme ce... papirusul se păstrează o perioadă mai lungă numai în condiții excepționale." (Bruce, BP, 176)

Printre materialele pe care se putea scrie disponibile în vremurile biblice, cel mai obișnuit era papirusul, care se obținea din planta cu același nume. Această trestie creștea în lacurile și râurile puțin adânci ale Egiptului și Siriei.

Transporturile de papirus porneau în mari cantități din portul sirian Byblos. Se presupune că termenul grecesc pentru carte *(biblos)* provine de la numele acestui port. Cuvântul englez *paper* derivă din termenul grecesc pentru papirus *(papyros)*." (Ewert, ATMT, 19-20)

The Cambridge History of the Bible prezintă modul în care se pregătea papirusul în scopul scrierii:

> "Trestiile erau descojite, apoi tăiate longitudinal în fâșii subțiri și înguste, urmând a fi bătute și tasate în două straturi suprapuse transversal. O dată uscată, suprafața albicioasă se șlefuia cu o piatră sau o altă unealtă. Pliniu se referă la mai multe sortimente calitative de papirusuri, care se găsesc de asemenea în grosimi și suprafețe diferite înainte de perioada Noului Imperiu, când acestea erau adesea foarte subțiri și transparente." (Greenslade, CHB, 30)

Cel mai vechi fragment de papirus datează din 2400 î.Hr. (Greenslee, INTTC, 19) Cele mai timpurii manuscrise au fost realizate pe papirus, ceea ce a făcut dificilă păstrarea vreunuia, cu excepția celor din regiunile uscate, precum nisipurile Egiptului sau peșteri, cum sunt cele de la Qumran, unde s-au descoperit Sulurile de la Marea Moartă.

Papirusul s-a bucurat de o largă utilizare până în jurul secolului al treilea î.Hr. (Greenlee, INTTC, 20)

1.1.1.2 Pergament

Pergamentul este numele dat "pieilor prelucrate de oaie, capră, antilopă sau alte animale". Aceste piei erau "rase și curățate" pentru a se obține un suport de scriere mult mai durabil. F.F. Bruce adaugă că "termenul «pergament» provine de la numele cetății Pergam din Asia Mică deoarece producția acestui material a fost o vreme în mod aparte asociată cu acest loc." (Bruce, BP, 11)

1.1.1.3 Vellum

Acest termen desemna pielea tăbăcită de vițel. Vellum se vopsea adesea în culoarea mov. De fapt, unele manuscrise care s-au păstrat până astăzi au această culoare. Scriitura pe vellum vopsit era îndeobște aurie sau argintie.

J. Harold Greenlee notează că sulurile cele mai timpurii din piele tăbăcită datează din jurul anului 1500 î.Hr. (Greenlee, INTTC, 21)

1.1.1.4 Alte suporturi

Ostraca: Această ceramică nelăcuită era des folosită de către oamenii de rând. Termenul tehnic este "ciob". Ostraca s-a descoperit din abundență în Egipt și Palestina (Iov 2:8).

Pietrele: Arheologii au descoperit pietre obişnuite înscrise cu peniţă de fier.

Tăbliţe de lut: Încrustate cu instrumente ascuţite pentru a obţine documente permanente (Ieremia 17:13; Ezechiel 4:1), aceste tăbliţe constituiau cel mai ieftin şi unul dintre cele mai durabile materiale ca suport al scrierilor.

Tăbliţe de ceară: Se folosea un stilet de metal pe o suprafaţă netedă de lemn acoperit cu ceară.

1.1.2 Instrumente de scris

Dalta: Un instrument de fier folosit în gravarea pietrelor.

Stiletul de metal: "Instrument cu trei laturi şi vârf tocit, stiletul se folosea pentru a lăsa incizii în tăbliţele de argilă şi de ceară." (Geisler, GIB, 228)

Condeiul: O tulpină ascuţită "care se confecţiona din papură *(Juncus maritimis)* în lungime de 15-40 de centimetri, având capătul tăiat în formă de daltă plată pentru a îngădui trasarea unor linii groase şi subţiri cu marginea mai lată sau mai îngustă. Peniţa din tulpină se folosea încă de la începutul primului mileniu în Mesopotamia, de unde este foarte posibil să fi fost preluată, în vreme ce ideea penei de gâscă pare să fi venit de la greci în secolul al treilea î.Hr." (Ieremia 8:8). (Greenslade, CHB, 31) Peniţa se folosea pe vellum, pergament şi papirus.

Cerneala: Cerneala în lumea antică era de obicei un amestec de "cărbune de lemn, clei şi apă". (Bruce, BP, 13)

1.2 Forme de cărţi străvechi

Rulourile sau *sulurile* se obţineau prin lipirea colilor de papirus cap la cap într-o fâşie lungă care, apoi, se înfăşura în jurul unui băţ. Dimensiunea sulului se limita în funcţie de uşurinţa cu care putea fi manipulat. Scrierea se efectua, de obicei, pe o singură faţă a sulului. Un sul înscris pe ambele părţi se numeşte "opistograf" (Apocalipsa 5:1). Se cunosc suluri care au ajuns la lungimea de 44 de metri. Lungimea medie a unui sul era, cu toate acestea, de aproximativ şase până la unsprezece metri.

Nu este de mirare, aşadar, că un catalograf de profesie al bibliotecii din Alexandria, precum Calimah, spunea: "o carte mare este o mare pacoste." (Metzger, TNT, 5)

Codicele sau cartea: Pentru o lectură mai puţin anevoioasă şi greoaie, colile de papirus au fost asamblate sub forma unor foi îndoite şi înscrise pe ambele părţi. Greenlee susţine că răspândirea creştinismului a fost motivul principal pentru care a apărut forma codicelui-carte.

1.3 Tipuri de scriere

1.3.1 Scrierea uncială

Potrivit lui Bruce Metzger, specialist în Noul Testament: "Scrierile literare... au fost redactate într-un stil caligrafic mai riguros, numit uncial. Acest «tipar»

se caracteriza printr-o execuţie mult mai atentă şi elaborată a literelor, fiecare separat una de alta, semănând întrucâtva cu literele noastre majuscule." (Metzger, TNT, 9)

Geisler şi Nix observă că "majoritatea manuscriselor importante ale Noului Testament sunt în general considerate a fi marile codice unciale care datează din secolul al patrulea şi de mai târziu. Acestea au apărut aproape imediat după convertirea lui Constantin şi autorizarea executării mai multor exemplare din Biblie la Sinodul I ecumenic de la Niceea (325)." (Geisler/Nix, GIB, 391)

Cele mai vechi şi mai semnificative, probabil, manuscrise unciale sunt Codex Vaticanus (aproximativ 325-350 d.Hr.) şi Codex Sinaiticus (aproximativ 340 d.Hr.).

1.3.2 Scrierea minusculă

Scrierea minusculă se realiza "cu caractere mai mici dintr-o singură mişcare a mâinii [legate]... create pentru realizarea cărţilor" pe la începutul secolului al nouălea d.Hr. (Metzger, TNT, 9)

1.3.3 Spaţii şi vocale

Manuscrisele greceşti au fost redactate fără spaţii între cuvinte, iar textul ebraic în lipsa vocalelor până când acestea au fost adăugate de masoreţi între secolele al cincilea şi al zecelea d.Hr.

Ambele metode par astăzi ciudate şi derutante majorităţii cititorilor moderni. Pentru antici, însă, a căror limbă maternă era greaca sau ebraica, totul părea natural şi de la sine înţeles. Evreii nu aveau nevoie de scrierea vocalelor. Pe măsură ce învăţau limba, deprindeau modul în care să o pronunţe şi să o interpreteze.

În mod similar, popoarele vorbitoare de limbă greacă nu aveau dificultăţi în citirea textelor fără spaţii între cuvinte. Aşa cum explică Metzger:

> "În această limbă există regula, cu foarte puţine excepţii, potrivit căreia cuvintele nu se pot termina decât într-o vocală (sau diftong) sau într-una dintre consoanele *ν*, *ρ*, şi *ς*. În plus, nu trebuie să presupunem că *scriptio continua* prezenta dificultăţi excepţionale la lectură deoarece, după cum se pare, în antichitate oamenii obişnuiau să citească cu voce tare, chiar şi atunci când erau singuri. Astfel, în ciuda faptului că spaţiile dintre cuvinte erau absente, prin rostirea celor citite, silabă cu silabă, te puteai familiariza curând cu citirea acestei *scriptio continua*." (Metzger, TNT, 13)

1.4 Diviziuni

1.4.1 Cărţi

Vezi pasajele de mai jos referitoare la "Canon".

1.4.2 Capitole

1.4.2.1 Vechiul Testament

Primele diviziuni au fost operate înainte de captivitatea babiloniană, care a început în 586 î.Hr. Pentateuhul a fost împărțit în 154 de unități, numite *sedarim*, care "erau destinate să ofere învățături pentru un ciclu de citanii care dura trei ani." (Geisler, GIB, 339)

În timpul captivității babiloniene, însă înainte de 536 î.Hr., Pentateuhul a fost "divizat în cincizeci și patru de secțiuni, numite *parashiyyoth*... Acestea au fost mai târziu subîmpărțite în 669 de secțiuni pentru o identificare mai accesibilă. Aceste secțiuni erau utilizate pentru un ciclu de un an [de citanii]." (Geisler, GIB, 339)

Cărțile Vechiului Testament cunoscute sub numele de Profeții au devenit secțiuni în jurul anului 165 î.Hr.

În sfârșit, "după Reforma protestantă, Biblia ebraică a urmat în mare parte diviziunile Vechiului Testament protestant. Aceste diviziuni au fost menționate marginal pentru prima oară în 1330." (Geisler, GIB, 339)

1.4.2.2 Noul Testament

Grecii au operat primele diviziuni ale paragrafelor înainte de Sinodul de la Niceea (325 d.Hr.), probabil în jurul anului 250 d.Hr.

Cel mai vechi sistem de divizare a capitolelor a fost conceput în jurul anului 350 d.Hr. și apare sub forma adnotărilor marginale în Codex Vaticanus. Totuși, aceste secțiuni erau mult mai reduse decât cele pe care le prezintă capitolele de astăzi. De exemplu, în Biblia noastră, Evanghelia lui Matei are douăzeci și opt de capitole, pe când, în Codex Vaticanus, ea este împărțită în 170 de secțiuni.

Geisler și Nix scriu că

> "...aceste secțiuni au fost modificate abia în secolul al treisprezecelea pentru ca apoi, treptat, Stephen Langton, profesor la Universitatea din Paris și, pe urmă, arhiepiscop de Canterbury, să împartă Biblia în structura modernă a capitolelor (în jurul anului 1227). Acest lucru se întâmpla înainte de introducerea literei mobile în poligrafie. De vreme ce Biblia Wycliffe (1382) a urmat acest model, aceste diviziuni de bază s-au păstrat ca un reper în funcție de care Biblia se tipărește până în zilele noastre." (Geisler, GIB, 340)

1.4.3 Versetele

1.4.3.1 Vechiul Testament

În Vechiul Testament, indicatorii primului verset "nu erau decât spații între cuvinte, deoarece cuvintele se desfășurau într-un șir continuu pe parcursul unei cărți... După captivitatea babiloniană, în vederea citirii și interpretării

publice au fost folosite punctele, iar mai târziu au fost adăugate şi alte semne. Aceste semne de «verset» nu urmau o regulă strictă, fiind, prin urmare, diferite de la loc la loc. Abia în 900 d.Hr. au fost standardizate semnele de punctuaţie." (Geisler, GIB, 339)

1.4.3.2 Noul Testament

Semne de diferenţiere a versetelor similare celor pe care le avem în Bibliile moderne n-au apărut în Noul Testament decât la mijlocul secolului al şaisprezecelea. Ele urmăreau, de fapt, desfăşurarea capitolelor "probabil într-un efort de a înlesni demersul comparativ aşa încât lectura publică să devină mai accesibilă. Semnele apar pentru prima oară în ediţia a patra din Noul Testament grecesc publicat de Robert Stephanus, tipograf parizian, în 1551. Aceste versete au fost introduse în Noul Testament englez de William Whittingham de Oxford în 1557. În 1555, Stephanus a introdus diviziunile versetelor într-o ediţie a Vulgatei latine, ceea ce a instituit acest sistem până astăzi." (Geisler, GIB, 341)

2 CINE A HOTĂRÂT CUPRINSUL BIBLIEI?

Problema cu privire la modul în care s-a hotărât ce cărţi urmează să alcătuiască Biblia se defineşte ca fiind problema *canonicităţii*. Oricărei persoane cu discernământ i-ar fi util să ştie motivul pentru care unele cărţi au fost incluse în *canon*, pe când altele au fost lăsate pe dinafară.

2.1 Semnificaţia termenului canon

Termenul *canon* provine din rădăcina semantică "trestie" (de unde cuvântul englezesc *cane*, forma ebraică *ganeh* şi cea grecească *kanon*). Trestia era folosită ca unitate de măsură, primind în cele din urmă sensul de "standard".

Origen, părinte al Bisericii din secolul al treilea, folosea cuvântul "«canon» pentru a trimite la ceea ce numim «lege a credinţei», reperul în funcţie de care trebuie să măsurăm şi să evaluăm." Mai târziu, termenul a însemnat "listă" sau "indice". (Bruce, BP, 95) În raport cu Scriptura, *canonul* înseamnă "o listă de cărţi acceptată în mod oficial". (Earle, HWGOB, 31)

Este important să observăm că nu Biserica a creat canonul; nu ea a determinat care dintre cărţi intră în categoria Scripturilor, Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. În schimb, Biserica a recunoscut sau a descoperit care dintre cărţi fuseseră inspirate în concepţia lor. Cu alte cuvinte:

> "...o carte nu este Cuvântul lui Dumnezeu pentru că este acceptată de poporul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, ea a fost acceptată de către poporul lui Dumnezeu pentru că este Cuvântul lui Dumnezeu. Ceea ce înseamnă

că Dumnezeu conferă acestei cărţi autoritatea ei divină, nu poporul lui Dumnezeu. Aceştia nu fac decât să recunoască autoritatea divină pe care Dumnezeu i-o conferă." (Geisler / Nix, GIB, 210)

Tabelul inclus în această pagină reprezintă o ilustrare utilă a acestui important principiu. (Geisler, GIB, 221)

Perspectiva incorectă	Perspectiva corectă
Biserica determină canonul	Biserica descoperă canonul
Biserica este părintele canonului	Biserica este creaţia canonului
Biserica este magisterul canonului	Biserica este lucrătorul duhovnicesc al canonului
Biserica legiferează canonul	Biserica recunoaşte canonul
Biserica este judecătorul canonului	Biserica este martorul canonului
Biserica stăpâneşte canonul	Biserica slujeşte canonul

2.2 Evaluări în vederea cuprinderii în canon

Din scrierile istoriei biblice şi bisericeşti putem desprinde cel puţin cinci principii care au condus la recunoaşterea şi alegerea cărţilor autentice de inspiraţie divină. Geisler şi Nix prezintă aceste principii după cum urmează (Geisler / Nix, GIB, 223-231):

1. A fost această carte scrisă de un profet al lui Dumnezeu? "Dacă a fost scrisă de un purtător de cuvânt al lui Dumnezeu, atunci este Cuvântul lui Dumnezeu."
2. A fost autorul confirmat printr-o manifestare a lui Dumnezeu? Minunile îi diferenţiau în mod frecvent pe profeţii adevăraţi de cei falşi. "Moise a primit puteri miraculoase pentru a dovedi că fusese chemat de Dumnezeu (Exod 4:1-9). Ilie a izbândit asupra profeţilor mincinoşi ai lui Baal prin intermediul unui act supranatural (1 Regi 18). Isus a fost «adeverit de Dumnezeu... prin minunile, semnele şi lucrările pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El» (Fapte 2:22)... O minune este o înfăptuire a lui Dumnezeu menită să confirme Cuvântul lui Dumnezeu dat printr-un profet al lui Dumnezeu poporului lui Dumnezeu. Este semnul care îi întăreşte propovăduirea; minunea care îi îndreptăţeşte mesajul."
3. Este conţinutul acesteia conform adevărului despre Dumnezeu? "Dumnezeu îşi este credincios Sieşi (2 Corinteni 1:17-18), şi este cu neputinţă să mintă (Evrei 6:18). Prin urmare, nici o carte de natură să afirme lucruri false nu poate fi considerată Cuvântul lui Dumnezeu." Motive ca acestea i-au îndemnat pe Părinţii Bisericii să impună

principiul: "dacă ai vreo pricină de îndoială, te leapădă de ea". Acest lucru scoate şi mai mult în evidenţă "valabilitatea discernământului lor cu privire la cărţile canonice."

4. Vine ea din puterea lui Dumnezeu? "Părinţii nutreau credinţa potrivit căreia Cuvântul lui Dumnezeu este «viu şi lucrător» (Evrei 4:12), trebuind să aibă, prin urmare, o putere de prefacere în vederea desăvârşirii (2 Timotei 3:17) şi a evanghelizării (1 Petru 1:23). Dacă învăţătura unei cărţi nu îşi atingea scopul afirmat, dacă nu avea puterea de a schimba vieţile, atunci mesajul ei nu putea să provină de la Dumnezeu." (Geisler, GIB, 228) Prezenţa puterii de prefacere a lui Dumnezeu era o dovadă certă a faptului că o anumită carte are îngăduinţa Sa.
5. A fost acceptată de poporul lui Dumnezeu? "Pavel le spunea tesalonicenilor: «De aceea mulţumim fără încetare lui Dumnezeu că, atunci când aţi primit Cuvântul lui Dumnezeu, auzit de la noi, l-aţi primit nu ca pe cuvântul oamenilor, ci, aşa cum şi este în adevăr, ca pe Cuvântul lui Dumnezeu» (1 Tesaloniceni 2:13). Orice dezbatere ar fi urmat cu privire la locul unei cărţi în canon, cei mai îndreptăţiţi să-i afirme certitudinea profetică erau cei care îl cunoscuseră nemijlocit pe profetul căruia aceasta îi aparţinea. Aşadar, în ciuda oricăror nelămuriri de mai târziu în legătură cu canonicitatea unor cărţi, mărturia definitivă este aceea care dovedeşte acceptarea de început a credincioşilor acelor vremi." (Geisler, GIB, 229) Orice carte primită, păstrată, citită şi folosită de poporul lui Dumnezeu drept Cuvânt al lui Dumnezeu a fost considerată canonică. Această perspectivă se desprinde chiar din Biblie. Aşa s-a întâmplat atunci când apostolul Petru a acceptat scrierile lui Pavel ca Scriptură de aceeaşi valoare cu Scriptura Vechiului Testament (2 Petru 3:16).

2.3 Canonul creştin (Noul Testament)

2.3.1 Evaluarea canonicităţii Noului Testament

Criteriul de bază prin care se recunoştea canonicitatea unei cărţi pentru Noul Testament a fost inspiraţia divină, iar verificarea ultimă a acesteia a constat în caracterul ei apostolic. "În terminologia Noului Testament", scriu Geisler şi Nix, "Biserica a fost «zidită pe temelia apostolilor şi a proorocilor» (Efeseni 2:20), cărora Hristos le-a făgăduit să-i călăuzească în «tot adevărul» (Ioan 16:13) prin Duhul Sfânt. Despre Biserica din Ierusalim se spunea că a stăruit în «învăţătura apostolilor» (Fapte 2:42). Termenul *apostolic*, ca termen utilizat în evaluarea canonicităţii, nu trimite neapărat la «paternitatea apostolică» a unui text, nici la «ceea ce a fost redactat sub îndrumarea apostolilor»." (Geisler/Nix, GIB, 283)

Ei afirmă, mai departe:

"Pare mult mai potrivit să fim de acord cu Louis Gaussen, B.B. Warfield, Charles Hodge, J.N.D. Kelly şi majoritatea protestanţilor că autoritatea apostolică, sau acordul apostolic, este modalitatea primară de evaluare a canonicităţii mai degrabă decât paternitatea apostolică propriu-zisă a textelor." (Geisler/Nix, GIB, 283)

N.B. Stonehouse observă că autoritatea apostolică "prezentă în Noul Testament nu se distinge niciodată de autoritatea Domnului. În Epistole se admite în mod consecvent faptul că, în Biserică, nu există decât o singură autoritate absolută, cea a Domnului Însuşi. În orice situaţie şi-ar manifesta apostolii autoritatea, o fac exercitând autoritatea Domnului. Astfel, acolo unde Pavel îşi apără autoritatea ca apostol, el îşi întemeiază afirmaţiile exclusiv şi neabătut pe misiunea primită de la Domnul (Galateni 1 şi 2); de asemenea acolo unde îşi asumă dreptul de a pune în ordine viaţa Bisericii, aduce ca argument tot autoritatea Domnului, chiar dacă nu rosteşte nici un cuvânt propriu-zis al Domnului (1 Corinteni 14:37; cf. 1 Corinteni 7:10)." (Stonehouse, ANT, 117-118)

John Murray notează: "Singurul care vorbeşte în Noul Testament cu o autoritate care nu provine şi nu se adevereşte decât de la Sine Însuşi este Domnul." (Murray, AS, 18)

2.3.2 Cărţile canonice ale Noului Testament

2.3.2.1 Raţiuni ale însumării lor

1. **Caracterul profetic**

   "Motivul iniţial al însumării şi păstrării cărţilor inspirate a fost acela că erau profetice. Cu alte cuvinte, de vreme ce au fost scrise de un apostol sau profet al lui Dumnezeu, ele trebuie să fie de valoare şi, de vreme ce sunt de valoare, ar trebui păstrate. Acest mod de gândire s-a făcut simţit în vremurile apostolice prin adunarea şi răspândirea epistolelor lui Pavel (cf. 2 Petru 3:15-16; Coloseni 4:16)." (Geisler, GIB, 277)

2. **Necesităţile Bisericii timpurii**

Bisericile aveau nevoie să ştie propovăduirea căror cărţi trebuie cunoscută, respectată şi aplicată în situaţiile diverse şi adesea tulburătoare ale unui mediu social şi religios în general ostil. Se confruntau cu nenumărate dificultăţi şi căutau o îndrumare certă cu privire la cărţile care aveau să constituie temeiul autorităţii lor.

3. **Apariţia ereticilor**

La 140 d.Hr., ereticul Marcion şi-a alcătuit propriul canon de altfel incomplet, pe care a început să-l răspândească. Pentru a-i contracara influenţa, Biserica trebuia să adune laolaltă toate cărţile Scripturii Noului Testament.

4. Răspândirea scrierilor nelegitime
Numeroase biserici răsăritene foloseau în cadrul serviciilor religioase cărți care s-au dovedit în mod cert a fi contrafăcute. Acest fapt impunea luarea unei decizii cu privire la canon.

5. Misiuni

> "Creștinismul s-a răspândit rapid și în alte țări, făcându-se simțită necesitatea unor traduceri în limbile acestora... Biblia a fost tradusă în siriană și latină veche abia în prima jumătate a celui de al doilea secol. Deoarece primii misionarii nu aveau cum să traducă o Biblie care nu exista, atenția tuturor s-a îndreptat cu necesitate asupra problemei referitoare la cărțile care aparțineau într-adevăr canonului creștin îndreptățit." (Geisler, GIB, 278)

6. Persecuția
Edictul lui Diocletian (303 d.Hr.) a ordonat distrugerea cărților sfinte ale creștinilor. Cine ar muri pentru o carte probabil religioasă, dar nu sfântă? Creștinii trebuiau să știe care dintre cărți sunt cu adevărat sfinte.

2.3.2.2 Stabilirea canonului

1. Atanasiu din Alexandria
Atanasiu (367 d.Hr.) alcătuiește prima listă a Noului Testament, care are exact același conținut ca și cel cunoscut de noi. Această listă a fost inclusă într-o scrisoare pascală către biserici. El spune:

> "Se cuvine să vorbim din nou despre cărțile din Noul Testament. Acestea sunt cele patru Evanghelii, după Matei, Marcu, Luca și Ioan. Apoi, Faptele Apostolilor și Epistolele (numite catolice), șapte, din care de Iacov, una; de Petru, două; de Ioan, trei; apoi, una de Iuda. Pe lângă acestea, sunt paisprezece de Pavel, scrise în următoarea ordine. Prima, către Romani; apoi, două către Corinteni; după ele, una către Galateni; următoarea, către Efeseni; apoi către Filipeni; apoi către Coloseni; după acestea, două către Tesaloniceni și cea către Evrei; și, iarăși, două către Timotei; una către Tit; și ultima către Filimon. La urmă, Apocalipsa după Ioan." (Athanasius, L, 552)

2. Ieronim și Augustin
La scurtă vreme după ce Atanasiu a pus în circulație această listă, Ieronim și Augustin au susținut aceeași părere, definind canonul Noului Testament ca fiind alcătuit din douăzeci și șapte de cărți. (Bruce, BP, 112)

3. Policarp și contemporanii săi
Policarp (115 d.Hr.), Clement din Alexandria (aproximativ 200 d.Hr.) și alți

părinţi ai Bisericii timpurii se referă la Vechiul şi Noul Testament folosindu-se de expresia: "aşa cum spune Scriptura".

4. Iustin Martirul

Iustin Martirul (100-165 d.Hr.), referindu-se la Euharistie, scrie în Prima Apologie 1.67:

> "Iar în ziua numită Duminică, toţi cei care trăiesc în oraşe sau în sate se adună într-un loc, unde sunt citite memoriile apostolilor sau scrierile profeţilor atât cât îngăduie timpul. Iar când cititorul încheie, conducătorul dă poveţe şi îndrumări întru urmarea acestor lucruri bune."

În *Dialogul cu Trifon* (pp. 49, 103, 105, 107), începe cu formula: "Este scris", atunci când citează din Evanghelii. Atât el cât şi Trifon trebuie să fi ştiut la ce se referă acest "Este scris", introducere care consacra caracterul inspirat al Scripturii.

5. Irineu

Referitor la importanţa lui Irineu (180 d.Hr.), F.F. Bruce scrie:

> "Importanţa mărturiilor constă în legătura lui [a lui Irineu] cu epoca apostolică precum şi în asocierile sale ecumenice. Instruit în Asia Mică, sub îndrumarea lui Policarp, discipolul lui Ioan, a devenit episcop de Lyon în Galia, la 189 d.Hr. Scrierile sale atestă recunoaşterea canonică a celor patru Evanghelii, ca şi a cărţilor Faptele Apostolilor, Romani, 1 şi 2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, 1 şi 2 Tesaloniceni, 1 şi 2 Timotei, Tit, 1 Petru, 1 Ioan şi Apocalipsa. Din tratatul său, *Împotriva ereziilor*, III, ii, 8, reiese limpede faptul că până la 180 d.Hr. ideea Evangheliei în patru părţi devenise o realitate axiomatică în rândurile creştinătăţii, încât se putea considera tot atât de evidentă, inevitabilă şi naturală ca şi cele patru colţuri ale pământului (sau puncte cardinale, cum le numim noi) sau cele patru vânturi ale cerului." (Bruce, BP, 109)

6. Ignaţiu

Ignaţiu (50-115 d.Hr.) scria: "Nu vreau să vă poruncesc asemenea lui Petru şi Pavel; ei au fost apostoli." (Trall., 3. 3)

7. Sinoadele Bisericii

F.F. Bruce afirmă că

> "...atunci când, în sfârşit, un Conciliu al Bisericii – Sinodul din Hippo, în 393 d.Hr. – a înşiruit cele douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament, acest fapt nu le-a conferit o autoritate pe care acestea să nu o fi avut deja,

ci le-a recunoscut pur şi simplu canonicitatea preexistentă. (Hotărârea Sinodului din Hippo a fost reconfirmată patru ani mai târziu de către Al Treilea Sinod de la Cartagina.)" (Bruce, BP, 113)

De atunci nu au mai existat îndoieli serioase cu privire la cele douăzeci şi şapte de cărţi acceptate ale Noului Testament care să fi fost exprimate de romano-catolici, protestanţi sau ortodocşii răsăriteni.

2.3.2.3 Clasificarea canonului

Cărţile canonice ale Noului Testament au fost clasificate după cum urmează:

Evangheliile	Istoria	Epistolele (pauline)	Epistolele (restul)	Profeţiile
Matei Marcu Luca Ioan	Faptele apostolilor	Romani 1 Corinteni 2 Corinteni Galateni Efeseni Filipeni Coloseni 1 Tesaloniceni 2 Tesaloniceni 1 Timotei 2 Timotei Evrei Tit Filimon	Iacov 1 Petru 2 Petru 1 Ioan 2 Ioan 3 Ioan Iuda	Apocalipsa

2.3.3 Apocrifele Noului Testament

2.3.3.1 O listă a apocrifelor

Epistola lui Pseudo-Barnaba (70-79 d.Hr.)
Epistola către Corinteni (aproximativ 96 d.Hr.)
Vechea omilie sau aşa-numita *A doua epistolă a lui Clement* (aproximativ 120-140 d.Hr.)
Păstorul lui Hermas (aproximativ 115-140 d.Hr.)
Didache sau învăţătura celor doisprezece (aproximativ 100-120 d.Hr.)
Apocalipsa după Petru (aproximativ 150 d.Hr.)
Faptele lui Pavel şi Thekla (170 d.Hr.)
Epistola către Laodiceeni (secolul IV ?)

Evanghelia după Evrei (65-100 d.Hr.)
Epistola lui Policarp către Filipeni (aproximativ 108 d.Hr.)
Cele şapte epistole ale lui Ignaţiu (aproximativ 100 d.Hr.)

2.3.3.2 Motivul neacceptării acestora

Geisler şi Nix rezumă probele care vin împotriva statutului canonic al acestor cărţi:

> "(1) Nici una dintre ele nu s-a bucurat decât de o recunoaştere temporară şi locală. (2) Majoritatea dintre ele n-au avut niciodată mai mult decât un statut semi-canonic, fiind anexate anumitor manuscrise sau menţionate în tablele de materii. (3) Nici un conciliu bisericesc sau canonic major nu le-a considerat ca fiind cărţi inspirate ale Noului Testament. (4) Recunoaşterea limitată a acestor cărţi se datorează faptului că trimiteau la anumite referinţe din cărţile canonice (de exemplu, Epistola către Laodiceeni la Coloseni 4:16) sau datorită presupusei paternităţi apostolice (de exemplu, Faptele lui Pavel). O dată lămurite aceste aspecte, nu mai rămâne aproape nici o îndoială că aceste cărţi nu sunt canonice." (Geisler, GIB, 317)

2.4 Canonul Vechiului Testament

2.4.1 Teoria Jamnia

Numeroşi cercetători au emis teoria potrivit căreia un sinod de rabini care s-a întrunit la Jamnia, lângă Jaffa, în anul 90 d.Hr., a căzut în cele din urmă de acord cu privire la cărţile care urmau să fie cuprinse în canonul ebraic. Neajunsul acestei teorii constă în faptul că întrunirea de la Jamnia n-a ajuns la nici o concluzie în acest sens. Rabinii nu au stabilit canonul, ci "au ridicat întrebări referitoare la prezenţa anumitor cărţi în canon. Cărţile pe care sinodul a refuzat să le accepte în canon nici nu făcuseră, de fapt, parte din el. Preocuparea fundamentală a sinodului a fost de a conferi sau nu dreptul unor cărţi de a rămâne în canon, şi nu includerea altora noi." (Ewert, ATMT, 71) Rabinii au discutat probleme referitoare la Estera, Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor şi Ezechiel.

> "Trebuie subliniat faptul că, în pofida discuţiilor iscate în jurul acestor cărţi, nu se punea problema înlăturării lor din canon. Discuţiile de la Jamnia aveau în vedere nu atât «acceptarea anumitor scrieri în corpusul canonic, cât dreptul acestora de a rămâne în cadrul acestuia.»" (Ewert, ATMT, 72)

H.H. Rowley scrie:

> "Este, într-adevăr, îndoielnică măsura în care se poate lua în considerare Sinodul de la Jamnia. Ştim că au avut loc discuţii între rabini, dar nu

> cunoaştem nici o hotărâre formală sau definitivă care să se fi luat cu această ocazie, mai probabil fiind că dezbaterile au avut un caracter neoficial, dar nu mai puţin util în privinţa cristalizării şi consolidării tradiţiei evreieşti." (Rowley, GOT, 170)

Fapt este că "nici o autoritate umană şi nici un sinod de rabini n-au impus Vechiul Testament ca instanţă fundamentală", explică cercetătorul biblic David Ewert.

> "Aceste cărţi au fost inspirate de Dumnezeu, purtând semnul autorităţii încă de la început. Comunitatea evreiască le-a recunoscut preeminenţa în virtutea îndelungatei tradiţii de raportare la ele, adăugându-le curând listei de cărţi canonice." (Ewert, ATMT, 72)

2.4.2 Canonul recunoscut

Dovezile susţin în mod limpede teoria potrivit căreia canonul ebraic a fost stabilit cu mult înaintea perioadei de sfârşit a secolului întâi d.Hr., mai mult ca probabil în jurul secolului al patrulea î.Hr. şi cu siguranţă nu mai târziu de 150 î.Hr. Un argument major care a condus la această concluzie ni-l oferă evreii înşişi, care, începând cu secolul al patrulea î.Hr., au fost convinşi că "glasul lui Dumnezeu încetase să le mai vorbească în mod direct". (Ewert, ATMT, 69) Cu alte cuvinte, vocile profetice tăcuseră. Nici un cuvânt din partea lui Dumnezeu însemna lipsa unui Cuvânt *nou* al lui Dumnezeu. În lipsa profeţilor, nu poate exista revelaţie scripturală.

În privinţa Perioadei Intertestamentare (aproximativ patru sute de ani între constituirea Vechiului Testament şi evenimentele Noului Testament), Ewert observă:

> "În 1 Macabei 14:41 citim despre Simon care este numit conducător şi preot «până la ridicarea unui profet vrednic de încredere», şi care, mai devreme, vorbise despre o mâhnire în Israel «cum nu s-a mai pomenit de când profeţii au încetat să le mai vorbească». «Profeţii au adormit» se plânge autorul scrierii 2 Baruh (85:3). Cărţile scrise după ce se încheiase perioada profetică se considerau a fi străine de domeniul Sfintei Scripturi." (Ewert, ATMT, 69-70)

Ultimele scrise şi recunoscute ca fiind canonice au fost Maleahi (între 450 şi 430 î.Hr.) şi Cronicile (nu mai târziu de 400 î.Hr.). (Walvoord, BKCOT, 589, 1573) Aceste cărţi apar, împreună cu celelalte cărţi ebraice canonice, în traducerea grecească a canonului ebraic numită Septuaginta (LXX), alcătuită aproximativ între 250 şi 150 î.Hr. (Geisler, GIB, 24; vezi, de asemenea, Ewert, ATMT, 104-108 şi Wurthwein, TOT, 49-53)

F.F. Bruce afirmă: "Cărţile Bibliei ebraice sunt, conform tradiţiei, în număr de douăzeci şi patru, dispuse în trei secţiuni." (Bruce, CS, 29) Cele trei secţiuni sunt Legea, Profeţii şi Scrierile. Ceea ce urmează reprezintă o împărţire a canonului ebraic care se regăseşte în numeroase ediţii moderne ale Vechiului Testament evreiesc. (Vezi *The Holy Scriptures*, conform Textului Masoretic, şi *Biblia Hebraica*, Rudolph Kittel, Paul Kahle [ed.].)

Cu toate că Biserica creştină are acelaşi canon al Vechiului Testament, numărul de cărţi diferă prin împărţirea în câte două secţiuni a cărţilor Samuel, Regi, Cronici şi Ezra-Neemia şi prin divizarea în cărţi separate a Profeţilor Mici, pe care evreii le reuneau într-un text de sine stătător sub denumirea "Cei Doisprezece". Biserica a modificat, de asemenea, şi ordinea cărţilor, adoptând o structură tematică în locul celei oficiale. (Geisler, GIB, 23)

Legea (Tora)	Geneza, Exodul, Leviticul, Numeri, Deuteronomul
Profeţii (Nebhim)	Iosua, Judecătorii, Samuel, Regi (Primii profeţi) Isaia, Ieremia, Ezechiel, Cei Doisprezece (Profeţii mici)
Scrierile (Kethubhim sau Hagiografele [GK])	Psalmii, Proverbele, Iov (Cărţile poetice) Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Estera, Eclesiastul (Cele Cinci Suluri [Megilloth]) Daniel, Ezra-Neemia, Cronici (Cărţile istorice)

2.4.3 Mărturia lui Hristos cu privire la canonul Vechiului Testament

2.4.3.1 Luca 24:44

În odaia de sus, Isus le-a spus ucenicilor "că trebuie să se împlinească tot ce este scris despre Mine în Legea lui Moise, în Prooroci şi în Psalmi". Cu aceste cuvinte, "El a indicat cele trei secţiuni în care era împărţită Biblia ebraică – Legea, Profeţii şi «Scrierile» (numite aici «Psalmi», probabil pentru că această Carte a Psalmilor este prima şi cea mai întinsă carte a acestei a treia secţiuni)." (Bruce, BP, 96)

2.4.3.2 Ioan 10:31-36; Luca 24:44

Isus îşi exprima dezacordul cu tradiţiile orale ale fariseilor (Marcu 7, Matei 15), *nu* şi cu perspectiva lor asupra canonului ebraic. (Bruce, BP, 104) "Nu există nici o dovadă cu privire la o dispută între El şi evrei referitoare la canonicitatea vreunei cărţi din Vechiul Testament." (Young, AOT, 62)

2.4.3.3 Luca 11:51 (de asemenea, Matei 23:35)

"De la sângele lui Abel până la sângele lui Zaharia." Cu aceste cuvinte, Isus confirmă valabilitatea întregului canon al Vechiului Testament. Abel a fost primul martir consemnat în Scriptură (Geneza 4:8), iar Zaharia ultimul martir numit în ordinea Vechiului Testament ebraic, ucis cu pietre în timp ce proorocea oamenilor "în curtea Casei Domnului" (2 Cronici 24:21). Geneza era prima carte a canonului ebraic, iar Cronicile ultima. Isus spunea, de fapt, "de la Geneză până la Cronici" sau, potrivit ordinii actuale, "de la Geneză până la Maleahi", confirmând, prin urmare, autoritatea divină și inspirația întregului canon ebraic. (Bruce, BP, 96)

2.4.4 Atestări ale scriitorilor extra-biblici

2.4.4.1 Prologul Eclesiasticului

Cea mai veche, posibil, referire la diviziunea în trei secțiuni a Vechiului Testament se găsește în prologul la cartea *Ecclesiasticus* (aproximativ 130 î.Hr.). Prologul, scris de nepotul autorului, spune: "Legea, Profeții și celelalte cărți ale părinților", indicând cele trei secțiuni ale canonului ebraic. (Young, AOT, 71)

2.4.4.2 Filon

> "La puțină vreme după Hristos (aproximativ 40 d.Hr.), Filon atestă o clasificare în trei părți, referindu-se la Lege, Profeți (sau Profeții), precum și la «imnuri și altele care sporesc și desăvârșesc cunoașterea și evlavia.»" (Geisler, GIB, 246)

2.4.4.3 Josephus

Istoricul evreu Josephus (sfârșitul primului secol d.Hr.) a vorbit, la rândul său, despre această diviziune tripartită. Iar în legătură cu totalitatea Scripturilor ebraice, a spus:

> "Tăria cu care ne-am pus credința în aceste cărți ale poporului nostru se vede prin ceea ce facem; căci de-a lungul atâtor vremuri câte au trecut, nimeni n-a avut îndrăzneala să adauge ori să scoată vreun cuvânt din ele, nici să le aducă vreo schimbare; ci este în firea oricărui evreu, încă de la naștere, să prețuiască aceste cărți ce poartă învățăturile dumnezeiești și să nu se lepede de ele, ba chiar, dacă se cere, să moară de bună voie apărându-le. Căci este întru totul obișnuit ca semenii noștri duși în robie, mulți la număr și deseori să fie văzuți îndurând cazne și morți de tot soiul în arene, mai degrabă decât să rostească vreo vorbă împotriva legilor noastre și a scrierilor care le păstrează." (Josephus, FJAA, 609)

2.4.4.4 Talmudul

Talmudul este o veche "culegere de legi rabinice, precepte juridice și comentarii cu privire la legile lui Moise" în care se regăsește tradiția orală a poporului evreu.

(White, T, 589) O compilaţie a Talmudului a fost alcătuită la Ierusalim aproximativ între anii 350-425 d.Hr. O alta, mai extinsă, a fost realizată în Babilon în jurul anului 500 d.Hr. Fiecare dintre acestea este cunoscută după locul în care a apărut – de exemplu, Talmudul de la Ierusalim (palestinian), respectiv Talmudul babilonian.

1. *Tosefta Yadaim 3:5* arată: "Evanghelia şi cărţile ereticilor nu lasă mâinile necurate; cărţile lui Ben Sira şi orice cărţi vor fi fost scrise de la el încoace nu sunt canonice." (Pfeiffer, IOT, 63) A considera că o carte lasă mâinile necurate însemna că acea carte este de inspiraţie divină şi, prin urmare, sfântă. Cei care atingeau Scripturile aveau obligaţia să se spele pe mâini după ce răsfoiseră paginile sfinte.

> "Afirmând că Scripturile lasă mâinile necurate, rabinii urmăreau să le protejeze de o eventuală atitudine neglijentă sau ireverenţioasă, fiind evident faptul că nimeni nu s-ar fi gândit să aibă faţă de ele un comportament nesăbuit atâta vreme cât spălarea ulterioară a mâinilor era obligatorie." (Beckwith, OTC, 280)

O carte despre care nu se putea spune aşa ceva nu venea de la Dumnezeu. Acest text afirmă că numai cărţile reunite în canonul ebraic pot pretinde că sunt Cuvânt al lui Dumnezeu.

2. *Seder Olam Rabba 30* spune: "Până atunci [apariţia lui Alexandru cel Mare şi sfârşitul imperiului persan] profeţii au proorocit prin Duhul Sfânt. De atunci, «pleacă-ţi urechea şi ascultă cuvintele înţelepţilor»." (Beckwith, OTC, 370)

3. *Tos. Sotah 13:2*: *baraita în Bab. Yoma 9b, Bab. Sotah 48b şi Bab. Sanhedrin 11a*: "O dată cu moartea profeţilor mici din Hagai, Zaharia şi Maleahi, Duhul Sfânt a plecat de la Israel." (Beckwith, OTC, 370)

2.4.4.5 Meliton, episcop de Sardes

Meliton a alcătuit prima listă cunoscută a Vechiului Testament inspirându-se din cercuri creştine (aproximativ 170 d.Hr.). Eusebiu *(Istoria bisericească IV. 26)* i-a consemnat comentariul:

> "Meliton spunea că obţinuse lista autentică în timpul călătoriei în Siria. Într-o scrisoare către Anesimius, prietenul său, găsim observaţiile lui Meliton: «Numele lor sunt următoarele... cinci cărţi ale lui Moise: Geneza, Exodul, Numeri, Leviticul, Deuteronomul. Iosua, Judecătorii, Rut. Patru cărţi ale Regatelor, două ale Cronicilor, Psalmii lui David, Proverbele lui Solomon (numite, de asemenea, Înţelepciunea), Eclesiastul, Cântarea Cântărilor, Iov. Dintre profeţi: Isaia, Ieremia, Cei Doisprezece într-o singură carte, Daniel, Ezechiel, Ezra.»"

F.F. Bruce observă:

> "E probabil ca Meliton să fi luat la un loc Plângerile cu Ieremia şi Neemia cu Ezra (cu toate că, în mod curios, întâlnim Ezra enumerată în rândul Profeţilor). În acest caz, lista lui conţine toate cărţile canonului ebraic (dispuse conform ordinii din Septuaginta) cu excepţia Esterei. Estera se poate să nu fi fost inclusă în lista pe care a primit-o de la sursele sale din Siria." (Bruce, BP, 100)

2.4.4.6 Mişna

Împărţirea în trei secţiuni a textului actual evreiesc (cu unsprezece cărţi incluse în Scrieri) derivă din Mişna (tratatul Baba Bathra, secolul al cincilea d.Hr.). (Geisler, GIB, 24)

2.4.5 Mărturia Noului Testament cu privire la Vechiul Testament ca Scriptură sacră

Matei 21:42; 22:29; 26:54, 56
Luca 24
Ioan 5:39; 10:35
Fapte 17:2, 11; 18:28
Romani 1:2; 4:3; 9:17; 10:11; 11:2; 15:4; 16:26
1 Corinteni 15:3, 4
Galateni 3:8; 3:22; 4:30
1 Timotei 5:18
2 Timotei 3:16
2 Petru 1:20, 21; 3:16

"Cum zice *Scriptura*" (Ioan 7:38) este singura introducere de care avea nevoie un text pentru a indica faptul că o zicere, o istorisire sau o carte este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu dat prin intermediul profeţilor lui Dumnezeu.

2.4.6 Literatura apocrifă ebraică

Termenul *apocrife* provine din cuvântul grecesc *apokryphos*, însemnând "ascuns sau tăinuit".

În secolul al patrulea d.Hr., Ieronim a fost primul care a denumit acest grup de scrieri *Apocrife*. Apocrifele constau în cărţile adăugate Vechiului Testament de către Biserica Romano-Catolică. Protestanţii nu recunosc aceste adăugiri ca făcând parte din Scriptura canonică.

2.4.6.1 De ce nu sunt canonice?

Unger's Bible Dictionary, cu toate că admite o oarecare valoare a cărţilor apocrife din Vechiul Testament, citează patru motive pentru a le exclude din canonul ebraic:

1. Abundă în inexactităţi şi anacronisme de ordin istoric şi geografic.
2. Propovăduiesc învăţături false şi cultivă practici inconsecvente cu Scriptura inspirată.
3. Recurg la tipologii literare şi prezintă un caracter artificial în tratarea subiectelor, de asemenea o formulare nespecifică Scripturii inspirate.
4. Le lipsesc elementele distinctive care îi conferă Scripturii autentice natura divină, precum forţa profetică şi simţământul poetic şi religios. (Unger, NUBD, 85)

2.4.6.2 Un sumar al cărţilor apocrife

În excelentul său ghid de studiu, *How We Got Our Bible*, Ralph Earle oferă, pe scurt, câteva detalii cu privire la fiecare dintre cărţile apocrife. Ţinând seama de calitatea, exactitatea şi concizia prezentării, redau în cele ce urmează această sinteză, astfel încât cititorul să-şi poată face o idee referitoare la valoarea acestor cărţi, luând în considerare natura lor non-canonică:

"*1 Ezdra* (aproximativ 150 î.Hr.) vorbeşte despre revenirea evreilor în Palestina după exilul babilonian. Se bazează preponderent pe Cronici, Ezra şi Neemia, însă autorul a adăugat numeroase relatări cu caracter legendar.

Fragmentul cel mai interesant îl constituie «Dezbaterea celor trei tineri». Discuţia se poartă în jurul lucrurilor care au puterea cea mai mare în lume. Unul susţine că «vinul»; altul, «regele»; al treilea, «femeia şi Adevărul». Răspunsurile sunt puse sub perna regelui. Trezindu-se, acesta le cere celor trei tineri să-şi argumenteze ideile. Decizia unanimă a fost: «Adevărul este cu adevărat puternic în toată măreţia sa şi deasupra tuturor.» Deoarece Zorobabel dăduse acest răspuns, i se îngăduie, drept răsplată, să reconstruiască Templul din Ierusalim.

2 Ezdra (100 d.Hr.) este o lucrare apocaliptică ce constă în şapte viziuni. Se spune că lui Martin Luther i s-au părut atât de ambigue încât a aruncat cartea în râul Elba.

Tobit (începutul celui de al doilea secol î.Hr.) este un scurt roman. Pe un ton accentuat fariseic, textul scoate în evidenţă importanţa Legii, a mâncărurilor curate, a curăţirii ceremoniale, a milosteniei, a postului şi a rugăciunii. Este fără îndoială o scriere nescripturală prin afirmaţia potrivit căreia pomana este o cale de ispăşire a păcatelor.

Iudita (pe la mijlocul celui de al doilea secol î.Hr.) este, la rândul ei, ficţională şi fariseică. Eroina acestui roman este Iudita, o frumoasă văduvă evreică. Atunci când cetatea ei este asediată, vizitează împreună cu slujitoarea sa, aducând cu sine alimente evreieşti curate, tabăra generalului care conduce atacul. Fermecat de frumuseţea ei, acesta o primeşte în cort. Din fericire, după ce băuse fără măsură, generalul îşi pierde cunoştinţa. Iudita îl decapitează cu propria lui sabie. După care, însoţită de slujitoare,

părăsește tabăra ducând în sacul de provizii capul acestuia, pe care îl atârnă de zidul cetății învecinate, așa încât, lipsită de conducător, oștirea asiriană este înfrântă.

Adăugirile la Estera (aproximativ 100 î.Hr.). Estera este unică între cărțile Vechiului Testament prin faptul că în cuprinsul ei nu apare nici o mențiune cu privire la Dumnezeu. Ni se spune că Estera și Mardoheu au postit, dar nu și că s-au rugat. Pentru a suplini acest neajuns, adăugirile consemnează lungi rugăciuni ale acestora, pe lângă două scrisori care se presupun a fi fost scrise de Ahașveroș.

Înțelepciunea lui Solomon (aproximativ 40 d.Hr.) a fost scrisă cu scopul de a-i avertiza pe evrei cu privire la scepticism, materialism și idolatrie. La fel ca în Proverbe, Înțelepciunea este personificată. Această carte dă glas unor sentimente dintre cele mai înălțătoare.

Eclesiasticul sau Cartea Înțelepciunii lui Iosua ben-Sira (aproximativ 180 î.Hr.) vădește o profundă înțelepciune religioasă, fiind întrucâtva asemănătoare cărții canonice a Proverbelor. Conține, în egală măsură, numeroase sfaturi practice. De pildă, cu privire la cuvântările de după masă, se spune (32:8):

«Vorbește cu zgârcenie; spune mult în cuvinte puține.»

«Poartă-te ca un om care știe mai multe decât spune.»

Și, iarăși (33:4):

«Pregătește ceea ce ai de spus și atunci vei fi ascultat.»

În predicile sale, John Wesley citează în repetate rânduri din Cartea Eclesiasticului. Este încă larg folosită în mediile anglicane.

Baruh (aproximativ 100 d.Hr.) se prezintă ca fiind scrisă de Baruh, scribul lui Ieremia, în 582 î.Hr. De fapt, este probabil o tentativă de interpretare a nimicirii Ierusalimului în 70 d.Hr. Cartea îi îndeamnă pe evrei să renunțe la revoltă și să se supună împăratului. În ciuda acestui fapt, revoluția Bar-Cochba împotriva stăpânirii romane a avut loc curând după aceea, în 132-35 d.Hr. Capitolul al șaselea din Baruh cuprinde așa-numita «Scrisoare a lui Ieremia», care atrage în mod ferm atenția asupra idolatriei – fiind, probabil, adresată evreilor din Alexandria, Egipt.

Cartea lui Daniel, așa cum o cunoaștem în forma actuală, se împarte în douăsprezece capitole. În primul secol înainte de Hristos a fost adăugat un al treisprezecelea capitol, respectiv istoria *Suzanei*. Aceasta era frumoasa soție a unui evreu bogat din Babilon, în a cărui casă intrau deseori bătrânii și judecătorii evrei. Doi dintre aceștia încep să o poftească, făcându-i avansuri. La strigătele ei, cei doi bătrâni lasă să se înțeleagă că o găsiseră în brațele unui tânăr. Este, prin urmare, judecată. Deoarece există doi martori care susțin același lucru, este condamnată la moarte.

Un tânăr, însă, pe nume Daniel, întrerupe procesul și îi supune pe martori unui interogatoriu pentru a le confrunta depozițiile. Îi întreabă pe fiecare în

parte sub care dintre copacii din grădină o găsiseră pe Suzana cu presupusul amant. Răspunsurile lor nefiind asemănătoare, minciuna este dată în vileag iar cei doi îşi pierd viaţa în vreme ce Suzana este salvată.

Bel şi balaurul a fost adăugată cam în aceeaşi perioadă, fiind cunoscută drept capitolul 14 din Daniel. Această scriere urmărea să denunţe sminteala idolatriei. Conţine propriu-zis două istorisiri.

În prima, regele Cirus îi cere socoteală lui Daniel, întrebându-l de ce nu i se închină lui Bel, de vreme ce această zeitate şi-a dovedit măreţia consumând zilnic numeroase oi, pe lângă însemnate cantităţi de făină şi untdelemn. Prin urmare, Daniel împrăştie cenuşă pe pardoseala templului unde alimentele fuseseră puse cu o seară înainte. În dimineaţa următoare, regele îi arată că Bel mâncase întreaga ofrandă pe timpul nopţii. Însă Daniel îi dezvăluie regelui urmele lăsate în cenuşă de preoţi şi de familiile acestora care se strecuraseră în templu pe sub masă. Preoţii sunt ucişi, iar templul dărâmat.

Povestea balaurului are, în mod la fel de evident, aceeaşi natură legendară. Alături de Tobit, Iudita şi Susana, aceste relatări nu pot fi decât mostre de pură ficţiune evreiască. Valoarea lor religioasă este extrem de redusă, dacă nu chiar inexistentă.

Cântarea celor trei tineri succede lui Daniel 3:23 în Septuaginta şi Vulgata. Împrumutând masiv din Psalmul 148, este antifonică, asemenea Psalmului 136, prin cele treizeci şi două de reluări ale refrenului: «Cântaţi lauda Lui şi preamăriţi-L de-a pururi».

Rugăciunea lui Manase a fost redactată în vremurile Macabeilor (secolul al doilea î.Hr.) ca o presupusă rugăciune a lui Manase, nelegiuitul rege al lui Iuda. Acest lucru a fost sugerat, fără doar şi poate, prin afirmaţia din 2 Cronici 33:19 – «Rugăciunea lui şi felul în care l-a ascultat pe Dumnezeu... sunt scrise în cartea lui Hozai [a văzătorilor].» Din moment ce această rugăciune nu se găseşte în Biblie, a fost nevoie de un scrib care să umple acest gol!

1 Macabei (secolul întâi î.Hr.) este probabil cea mai valoroasă carte dintre Apocrife. Descrie faptele celor trei fraţi Macabei – Iuda, Ionatan şi Simon. Împreună cu Josephus, această carte constituie cel mai important izvor cu privire la această perioadă crucială şi pasionantă din istoria evreiască.

2 Macabei (aceeaşi datare) nu reprezintă o continuare a cărţii 1 Macabei, ci o relatare paralelă, urmărind doar izbânzile lui Iuda Macabeu. Se consideră în general că ar fi mai pronunţat legendară decât 1 Macabei." (Earle, HWGOB, 37-41)

2.4.6.3 Mărturii istorice care susţin excluderea lor

Geisler şi Nix prezintă zece mărturii ale antichităţii de natură să invalideze recunoaşterea Apocrifelor:

1. Filon, filosof evreu din Alexandria (20 î.Hr.-40 d.Hr.), a citat considerabil din Vechiul Testament şi a recunoscut diviziunea în trei secţiuni a acestuia, dar n-a citat niciodată din Apocrife ca fiind inspirate.
2. Josephus (30-100 d.Hr.), istoric evreu, elimină în mod explicit Apocrifele, considerând că numărul cărţilor din Vechiul Testament este de douăzeci şi două. Pe de altă parte, nu citează cărţile apocrife ca făcând parte din Scriptură.
3. Isus şi autorii Noului Testament n-au citat niciodată Apocrifele, cu toate că există sute de citate şi referinţe la aproape toate cărţile canonice ale Vechiului Testament.
4. Învăţaţii evrei de la Jamnia (90 d.Hr.) nu au recunoscut Apocrifele.
5. Nici un canon sau sinod al Bisericii creştine nu a recunoscut Apocrifele drept inspirate vreme de aproape patru secole.
6. Mulţi dintre marii Părinţi ai Bisericii timpurii au contestat Apocrifele – de pildă, Origen, Chiril din Ierusalim şi Atanasiu.
7. Ieronim (340-420 d.Hr.), marele învăţat şi traducător al Vulgatei latine, a respins Apocrifele ca elemente ale canonului. Ieronim spunea că Biserica le citeşte «ca pilde de viaţă şi îndrumări ale purtării», dar «nu le foloseşte drept temei al învăţăturilor». În legătură cu acest aspect, a intrat în dispută, peste Mediterană, cu Augustin. La început, Ieronim a refuzat până şi să traducă Apocrifele în latină, însă mai târziu a realizat câteva versiuni nu foarte riguroase a câtorva dintre ele. După moartea sa şi «peste cadavrul lui», cărţile apocrife au fost incluse în Vulgata latină direct din Versiunea latină veche.
8. Numeroşi învăţaţi romano-catolici au respins Apocrifele în perioada Reformei.
9. Luther şi reformatorii au respins canonicitatea Apocrifelor.
10. Abia în 1546 d.Hr., într-o acţiune polemică a Conciliului contra-Reformă de la Trent (1545-63), Biserica Romano-Catolică a acordat cărţilor apocrife statut canonic deplin." (Geisler/Nix, GIB, 272-273)

3 CONCLUZIE

David Dockery, Kenneth Matthews şi Robert Sloan, după revizuirea mărturiilor din recenta lor carte, *Foundations for Biblical Interpretation*, conchid referitor la canonul Bibliei:

> "Nici un creştin, încrezător în lucrarea providenţială a lui Dumnezeu şi informat în privinţa adevăratei naturi a canonicităţii Cuvântului Său, n-ar trebui să aibă îndoieli cu privire la autenticitatea Bibliei noastre de astăzi." (Dockery, FBI, 77, 78)

3

ESTE NOUL TESTAMENT CREDIBIL DIN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ?

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE: VERIFICĂRI CU PRIVIRE LA CREDIBILITATEA LITERATURII ANTICE

Ceea ce vrem să stabilim aici este credibilitatea istorică a Scripturii, nu măsura în care este ea inspirată. Credibilitatea istorică a Scripturii ar trebui

verificată în virtutea aceloraşi criterii prin care se verifică orice document istoric.

C. Sanders, în *Introduction to Research in English Literary History*, înşiruie şi explică principiile de bază ale istoriografiei. Acestea sunt verificarea bibliografică, verificarea mărturiilor interne şi verificarea mărturiilor externe. (Sanders, IRE, 143 şi urm.) Capitolul de faţă va examina secţiunea Noului Testament din Biblie pentru a vedea în ce măsură rezistă ea în raport cu fiecare dintre aceste verificări, aşa încât să-i putem determina gradul de credibilitate în calitatea sa de izvor temeinic al evenimentelor istorice pe care le consemnează.

2 VERIFICAREA BIBLIOGRAFICĂ A CREDIBILITĂŢII NOULUI TESTAMENT

Verificarea bibliografică constituie o examinare a filierei textuale prin care anumite documente ajung până la noi. Cu alte cuvinte, de vreme ce nu dispunem de documentele originale, cât de credibile sunt copiile în raport cu numărul de manuscrise (MSS) şi intervalul de timp care s-a scurs între original şi copiile existente? (Montgomery, HC, 26)

2.1 Numărul de manuscrise şi gradul de similitudine cu originalul

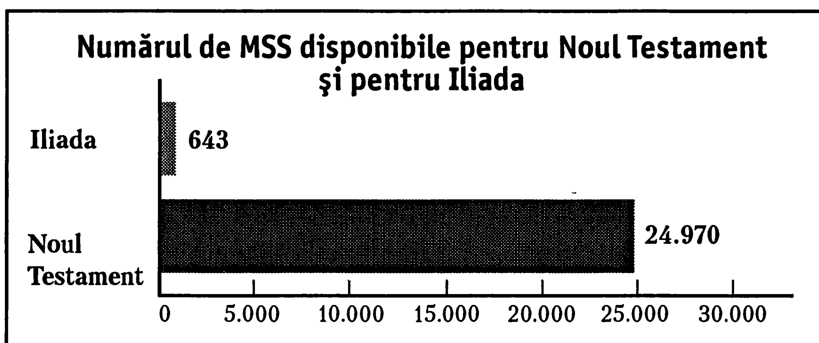
F.E. Peters afirmă că "numai pe baza tradiţiei manuscriselor, scrierile care alcătuiesc Noul Testament al creştinilor au fost cel mai frecvent copiate şi larg răspândite cărţi ale antichităţii". (Peters, HH, 50) În consecinţă, fidelitatea textului Noului Testament se bizuie pe o multitudine de mărturii manuscrise. Dacă luăm în considerare doar copiile greceşti, Noul Testament se păstrează în aproximativ 5.656 de porţiuni manuscrise parţiale şi integrale care au fost copiate de mână din al doilea până în al cincisprezecelea secol. (Geisler, GIB, 385)

Există acum peste 5.686 de manuscrise greceşti cunoscute ale Noului Testament. Dacă adăugăm cele peste 10.000 ale Vulgatei latine şi cel puţin 9.300 de alte versiuni mai timpurii (MSS), dispunem de aproape 25.000, dacă nu mai multe, de copii manuscrise ale unor porţiuni din Noul Testament care s-au păstrat până astăzi. Nu există nici un alt document al antichităţii care să ajungă măcar în proximitatea unui astfel de număr sau grad de atestare. Prin comparaţie, pe locul doi se află *Iliada* lui Homer, cu numai 643 de manuscrise transmise până în zilele noastre. Primul text integral păstrat din Homer datează din secolul al treisprezecelea. (Leach, OB, 145)

Cifrele de mai jos reprezintă o detaliere a numărului de manuscrise ale Noului Testament care ne-au rămas:

Manuscrise grecești existente:	
Unciale	307
Minuscule	2.860
Lecționare	2.410
Papirusuri	109
SUBTOTAL	**5.686**

Manuscrise în alte limbi:	
Vulgata latină	10.000
Etiopiene	2.000
Slavone	4.101
Armene	2.587
Peșita siriacă	350+
Bohairice	100
Arabe	75
Latine vechi	50
Anglo-saxone	7
Gotice	6
Sogdiene	3
Siriace vechi	2
Persane	2
France	1
SUBTOTAL	**19.284+**
TOTAL MSS	**24.970+**



Aceste informații au fost culese din următoarele surse: Michael Welte de la Institutul de Studii ale Noului Testament din Münster, Germania; Kurt Aland, *Journal of Biblical Literature*, vol. 87, 1968; Kurt Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, W. De Gruyter, 1963; Kurt Aland, "Neve Nevtestamentliche Papyri III", *New Testament Studies*, iulie,

1976; Bruce Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Clarendon Press, 1977; *New Testament*, Clarendon Press, 1977; *New Testament Manuscript Studies*, (ed.) Merrill M. Parvis și Allen Wikgren, The University of Chicago Press, 1950; Eroll F. Rhodes, *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts*, Tokyo, Ikeburo, 1959; *The Bible and Modern Scholarship*, (ed.) J. Phillip Hyatt, Abingdon Press, 1965.

Nu trebuie exagerată importanța numărului propriu-zis de copii manuscrise. Ca și în cazul altor documente ale literaturii antice, nu se cunosc manuscrise originale existente ale Bibliei. Din fericire, însă, abundența copiilor manuscrise face posibilă reconstituirea, în principiu, integrală a originalului. (Geisler, GIB, 386)

John Warwick Montgomery afirmă că

> "...a fi sceptic cu privire la textul rezultant al cărților Noului Testament înseamnă a nu mai avea nici o certitudine cu privire la antichitatea clasică, de vreme ce nici un document al perioadei vechi nu este mai bine probat bibliografic decât Noul Testament." (Montgomery, HC, 29)

Sir Frederic G. Kenyon, care a fost director și bibliotecar principal la British Museum și cea mai autorizată voce în domeniul MSS, spune că:

> "...lăsând la o parte numărul lor, manuscrisele Noului Testament sunt diferite de cele ale autorilor clasici... Intervalul de timp între redactarea cărții și data celui mai timpuriu manuscris existent nu este niciunde mai scurt ca în cazul Noului Testament. Cărțile Noului Testament au fost scrise în cea de a doua parte a secolului întâi; cele mai vechi manuscrise existente (fără să ținem seama de fragmentele mai puțin însemnate) provin din secolul al patrulea – să zicem cu 250 până la 300 de ani mai târziu. Poate părea un interval semnificativ, dar nu se poate compara cu acela care îi desparte pe majoritatea autorilor clasici de primele lor manuscrise. Suntem încredințați că deținem, în toate aspectele lui esențiale, textul fidel al celor șapte piese existente ale lui Sofocle; cu toate acestea, cel mai timpuriu manuscris substanțial pe care se bazează a fost scris cu peste 1.400 de ani după moartea poetului." (Kenyon, HTCNT, 4)

Kenyon continuă în *The Bible and Archaeology*:

> "Intervalul, așadar, între datele redactării originale și a celei mai vechi mărturii existente devine atât de redus încât se poate considera neglijabil, astfel că ultimul temei al vreunei îndoieli cu privire la faptul că Scripturile ne-au parvenit în fapt așa cum au fost scrise a fost, prin urmare, înlăturat. Atât autenticitatea, cât și integritatea generală a cărților Noului Testament pot fi considerate ca definitiv stabilite." (Kenyon, BA, 288)

Dockery, Mathews şi Sloan au observat recent:

"Textul biblic ne-a fost transmis, în cea mai mare parte, prin intermediul unei singure lecţiuni. Eliminarea erorilor săvârşite de scribi şi a modificărilor intenţionate nu lasă decât un procentaj nesemnificativ de text în legătură cu care se pot ivi suspiciuni." (Dockery, FBI, 176).

Ei ajung la concluzia:

"Trebuie spus că perioada dintre redactarea originală şi manuscrisul proxim păstrat este cu mult mai mică în cazul Noului Testament decât în oricare alt caz din literatura greacă... Cu toate că există, bineînţeles, diferenţe între multe dintre manuscrisele Noului Testament, nici o învăţătură fundamentală a credinţei creştine nu se întemeiază pe vreo lecţiune nesigură." (Dockery, FBI, 182)

F.J.A. Hort adaugă, pe bună dreptate că "în virtutea varietăţii şi integralităţii mărturiilor pe care se bazează, textul Noului Testament ocupă în mod absolut şi inegalabil o poziţie unică între scrierile antice." (Hort, NTOG, 561)

J. Harold Greenlee afirmă:

"Numărul de MSS disponibile ale Noului Testament este covârşitor mai mare decât ale oricărei alte lucrări din literatura antică... Cele mai vechi MSS existente ale NT au fost redactate mult mai aproape de data scrierii originale decât în cazul oricărui alt text din literatura antică." (Greenlee, INTTC, 15)

W.F. Albright ne informează, fără ezitare:

"Nici o altă lucrare a antichităţii greco-romane nu este atât de temeinic confirmată prin tradiţia manuscriselor ca şi Noul Testament. Există mai multe manuscrise timpurii ale Noului Testament decât în cazul oricărui alt autor clasic, iar cele mai vechi documente cuprinzătoare în care se regăseşte acest text sunt datate la nu mai târziu de două secole după redactarea originală." (Albright, AP, 238)

Edward Glenny comunică:

"Dumnezeu ne-a dat 5.656 de manuscrise cuprinzând NT grecesc în totalitate sau fragmentar. Nici o altă carte a lumii antice nu s-a păstrat în astfel de condiţii cu totul remarcabile. Dincolo de numărul considerabil al manuscriselor, perioada care le desparte de originalele pe care le reprezintă este foarte scurtă. Unele manuscrise parţiale ale NT provin din secolul al

doilea d.Hr. şi multe dintre ele nu depăşesc o distanţă de patru secole faţă de originale. Aceste aspecte sunt cu atât mai uimitoare dacă le comparăm cu modul în care s-au păstrat alte opere ale literaturii antice." (Glenny, PS, citat în BVD, 95; vezi Aland, TNT, 72-84, pentru o descriere a manuscriselor Noului Testament. Una dintre cele mai recente catalogări a manuscriselor NT se găseşte în Kurt şi Barbara Aland, ed., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments.* [Aland, KLHNT] Această sursă enumeră manuscrisele greceşti existente ale NT ca fiind: 99 de papirusuri, 306 unciale, 2.855 de minuscule şi 2.396 de lecţionare, corespunzător totalului menţionat mai sus.)

Lee Strobel, într-o carte de curând apărută [publicată în 1998], comunică ultima însumare a MSS greceşti, după cum urmează: papirusuri – 99; unciale – 306; minuscule – 2.856 şi lecţionare – 2.403, cu un total de 5.664. (Strobel, CC, 62-63) (Pot interveni variaţii nesemnificative ale numărătorii în funcţie de dimensiunea fragmentelor care pot fi considerate manuscrise, însă "puzderia de mărturii" conferă Noului Testament o incontestabilă credibilitate istorică.)

Michael Welte de la Institutul de Studii ale Noului Testament (Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Neutestamentliche Textforschung) din Münster, Germania, a realizat cea mai recentă numărătoare (august, 1998) a MSS greceşti astfel: 109 papirusuri, 307 unciale, 2.680 de minuscule şi 2.410 lecţionare, însumând un total de 5.686.

Glenny continuă, făcând o comparaţie între documentele antice:

"Nimeni nu pune la îndoială autenticitatea cărţilor istorice ale antichităţii din cauza faptului că nu deţinem exemplarele originale. Cu toate acestea, există cu mult mai puţine manuscrise ale acestor scrieri decât în cazul NT." (Glenny, PS, citat în BVD, 96)

F.F. Bruce, în *The New Testament Document,* descrie sugestiv raportul dintre Noul Testament şi scrierile istorice antice:

"Ne putem da seama, probabil, de bogăţia atestării prin manuscrise a Noului Testament comparând materialul textual cu alte lucrări istorice antice. În cazul *Războaielor galice* ale lui Cezar (redactate între 58 şi 50 î.Hr.) dispunem de câteva MSS existente, însă numai nouă sau zece dintre ele sunt credibile, iar cel mai vechi a apărut cu aproximativ 900 de ani după epoca lui Cezar. Dintre cele 142 de cărţi ale istoriei romane de Tit Liviu (59 î.Hr.–17 d.Hr.) mai există doar 35; ele ne sunt cunoscute din nu mai mult de 20 de MSS considerate valabile, dintre care numai unul, conţinând fragmente ale Cărţilor III-VI, provine din secolul al patrulea. Dintre cele 14 cărţi ale *Istoriilor* lui Tacit (cca. 100 d.Hr.), nu mai există decât patru şi

jumătate; dintre cele 16 cărţi ale *Analelor* sale, există 10 păstrate integral şi două parţial. Textul acestor fragmente încă existente din cele două mari lucrări istorice se bazează în exclusivitate pe două MSS, unul din secolul al nouălea şi celălalt din al unsprezecelea.

MSS existente ale lucrărilor sale minore *(Dialogus de Oratoribus, Agricola, Germania)* derivă dintr-un codice al secolului al zecelea. *Istoria* lui Tucidide (cca. 460-400 î.Hr.) ne este cunoscută din opt MSS, cel mai timpuriu provenind din jurul anului 900 d.Hr., şi câteva rămăşiţe de papirus, datând de la începuturile erei creştine. Acelaşi lucru se poate spune şi cu privire la *Istoria* lui Herodot (488-428 î.Hr.). Şi, totuşi, nici un cercetător al epocii clasice n-ar accepta un punct de vedere potrivit căruia autenticitatea lui Herodot sau a lui Tucidide ar trebui pusă la îndoială pentru că MSS cele mai vechi, care ne sunt de vreun folos, ale acestor scrieri au apărut la peste 1.300 de ani faţă de originale." (Bruce, NTD, 16, 17)

Greenlee scrie în *Introduction to New Testament Textual Criticism* în legătură cu timpul scurs între MS original (olograful) şi MS existent (cea mai veche copie existentă):

"Cele mai vechi MSS ale celor mai mulţi dintre autorii clasici greci sunt datate la o mie de ani sau mai mult după moartea autorului. Intervalul de timp în cazul autorilor latini este întrucâtva mai redus, variind până la un minim de trei sute de ani, dacă ne gândim la Vergiliu. În cazul NT, pe de altă parte, două dintre cele mai importante MSS au fost redactate într-o perioadă de până la 300 de ani după încheierea NT, iar unele cărţi ale NT integrale, în principiu, precum şi MSS fragmentare de mare întindere ale NT sunt datate la un secol după scrierile originale." (Greenlee, INTTC, 16)

Greenlee adaugă:

"De vreme ce savanţii acceptă scrierilor clasicilor antici ca fiind în general demne de încredere, chiar dacă MSS cele mai timpurii au fost scrise atât de târziu faţă de lucrările originale, iar numărul MSS existente este în multe situaţii atât de mic, e limpede că, în cazul NT, credibilitatea textului este certă în egală măsură." (Greenlee, INTTC, 16)

Bruce Metzger, în *The Text of the New Testament*, abordează convingător această comparaţie:

"Lucrările unora dintre autorii antici se păstrează până la noi prin intermediul celei mai incerte filiere posibile. De exemplu, compendiul de istorie a Romei de Velleius Paterculus a ajuns până în zilele noastre

într-un singur manuscris incomplet, pe baza căruia a fost alcătuită *editio princeps* – iar acest unic manuscris s-a pierdut în secolul al șaptesprezecelea după ce a fost copiat de Beatus Rhenanus la Amerbach. Chiar și *Analele* faimosului istoric Tacit există, dacă ne referim la primele șase cărți, doar într-un singur manuscris, datând din secolul al nouălea. În 1870, singurul manuscris cunoscut al *Epistolei lui Diognetus*, o lucrare creștină timpurie pe care editorii o includ de obicei în corpusul Părinților Apostolici, a fost distrus într-un incendiu izbucnit la biblioteca municipală din Strassbourg. În comparație cu aceste cazuri, critica textuală a Noului Testament face cu greu față bogăției de material care i se oferă." (Metzger, TNT, 34)

F.F. Bruce scrie: "Nu există, pe plan universal, un alt corpus literar antic mai bogat în atestări textuale credibile decât Noul Testament." (Bruce, BP, 178)

În comparație cu cele aproape 5.700 de manuscrise grecești ale NT, tabelul de mai jos dovedește penuria de manuscrise ale altor documente antice. (Geisler, GIB, 408)

AUTOR	CARTE	DATA SCRIERII	CELE MAI TIMPURII COPII	INTERVAL DE TIMP	NR. DE COPII
Homer	*Iliada*	800 î.Hr.	cca. 400 î.Hr.	cca. 400 de ani	643
Herodot	*Istoria*	480-425 î.Hr.	cca. 900 d.Hr.	cca. 1.350 de ani	8
Tucidide	*Istoria*	460-400 î.Hr.	cca. 900 d.Hr.	cca. 1.300 de ani	8
Platon		400 î.Hr.	cca. 900 d.Hr.	cca. 1.300 de ani	7
Demostene		300 î.Hr.	cca. 1100	cca. 1.400 de ani	200
Cezar	*Războaiele galice*	100-44 î.Hr.	cca. 900 d.Hr.	cca. 1.000 de ani	10
Tit Liviu	*Istoria Romei*	59 î.Hr.-17 d.Hr.	secolul IV (parțial); majoritatea – secolul X	cca. 400 de ani cca. 1.000 de ani	1 parțială 19 copii
Tacit	*Anale*	100 d.Hr.	cca. 1100 d.Hr.	cca. 1.000 de ani	20
Pliniu Secundus	*Istoria naturală*	61-113 d.Hr.	cca. 850 d.Hr.	cca. 750 de ani	7
Noul Testament		50-100 d.Hr.	cca. 114 (fragmente) cca. 200 (cărți) cca. 250 (mare parte a NT) cca. 325 (NT integral)	+ 50 de ani 100 de ani 150 de ani 225 de ani	5.366

N-ar trebui să ne mire, aşadar, concluzia lui Ravi Zacharias:

> "În termeni reali, Noul Testament este, de departe, scrierea antică de natură să prezinte cele mai convingătoare atestări dacă ţinem seama de numărul propriu-zis de documente, intervalul de timp dintre evenimente şi documente şi varietatea documentelor disponibile pentru a o confirma sau invalida. Nu există alte mărturii cu privire la manuscrisele antice care să se compare cu o astfel de accesibilitate şi integritate textuală." (Zacharias, CMLWG, 162)

2.2 Manuscrise importante ale Noului Testament

În cele ce urmează, este vorba despre o cronologie a unora dintre cele mai importante descoperiri de manuscrise. Iată câţiva dintre factorii care contribuie, în scopul datării, la determinarea vârstei unui MS:

1. Materialele folosite
2. Dimensiunea şi forma literei
3. Punctuaţia
4. Diviziunile textului
5. Ornamentarea
6. Culoarea cernelii
7. Textura şi culoarea pergamentului
   (Geisler, GIB, 242-246)

MS lui John Rylands (130 d.Hr.) se află în Biblioteca John Rylands din Manchester, Anglia (cel mai vechi fragment existent din Noul Testament).

> "Datorită vechimii şi localizării (Egipt), la o oarecare distanţă de locul tradiţional al redactării (Asia Mică), această porţiune din Evanghelia lui Ioan poate confirma datarea tradiţională a scrierii Evangheliei înspre sfârşitul secolului I." (Geisler, GIB, 268)

Bruce Metzger vorbeşte despre vechea critică:

> "Dacă acest mic fragment ar fi fost cunoscut la mijlocul secolului trecut, şcoala de critică a Noului Testament inspirată de strălucitul profesor de la Tubingen, Ferdinand Christian Baur, n-ar fi putut susţine că Evanghelia a patra n-a fost redactată până în jurul anului 160." (Metzger, TNT, 39)
>
> *"Papirusul Bodmer II* (150-200 d.Hr.) a fost cumpărat în anii 1950 şi 1960 de la un negustor din Egipt şi se află în Biblioteca Bodmer de Literatură Universală; conţine cea mai mare parte a Evangheliei lui Ioan. Cea mai importantă descoperire a papirusurilor Noului Testament de la manuscrisele Chester Beatty (vezi mai jos) a fost achiziţionarea Colecţiei

Bodmer de către Biblioteca de Literatură Universală de la Culagny, lângă Geneva. p^{66}, datând din jurul anului 200 d.Hr. sau mai devreme, conține 104 coli din Ioan 1:1-6:11; 6:35b-14:26 și fragmente din alte patruzeci de pagini, Ioan 14-21. Textul conține un amestec de caractere alexandrine și apusene și există în jur de douăzeci de modificări între rânduri care aparțin în exclusivitate familiei apusene." (Geisler, GIB, 390)

În articolul său, *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II* (p^{66}), *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-ist., kl., 1960, Nr. 4, p. 12033, "Herbert Hunger, directorul colecțiilor papirologice de la Biblioteca Națională din Viena, datează «p^{66}» mai devreme, la mijlocul celui de-al doilea secol, dacă nu chiar la începutul primei jumătăți a acestuia; vezi articolul său." (Metzger, TNT, 39, 40)

"p^{72}, parte a aceleiași colecții, este cea mai veche copie a epistolei lui Iuda și a celor două epistole ale lui Petru. p^{75}, un alt manuscris biblic timpuriu obținut de M. Bodmer, este un codice dintr-o singură coală care conține Luca și Ioan... Editorii, Victor Martin și Rodolphe Kasser, datează această copie între 175 și 225 d.Hr. Avem de-a face, așadar, cu cea mai veche copie cunoscută a Evangheliei după Luca și una dintre cele mai vechi ale Evangheliei după Ioan." (Metzger, TNT, 41)

Prin urmare, Metzger o descrie ca pe "cea mai importantă descoperire a unor manuscrise NT de la achiziționarea papirusurilor Chester Beatty încoace." (Metzger, TNT, 39, 40)

Papirusurile Chester Beatty (200 d.Hr.). Manuscrisele au fost obținute de la un negustor din Egipt în anii 1930 și se află la Muzeul C. Beatty din Dublin. O parte dintre ele aparțin Universității din Michigan. Această colecție este alcătuită din codice de papirus, trei dintre care conțin porțiuni însemnate ale Noului Testament. (Bruce, BP, 182)

În *The Bible and Modern Scholarship*, Sir Frederic Kenyon scrie:

"Rezultatul efectiv al acestei descoperiri – de departe cea mai importantă de la descoperirea Sinaiticului – este, de fapt, reducerea intervalului de timp dintre manuscrisele mai timpurii și datele tradiționale ale cărților Noului Testament, așa încât acesta devine neglijabil în cadrul oricărei discuții cu privire la autenticitatea acestora. Nici o altă carte antică nu beneficiază de mărturii atât de bogate și timpurii în sprijinul textului ei și nici un cercetător obiectiv nu poate tăgădui faptul că textul care a ajuns la noi este în mod substanțial valabil." (Kenyon, BMS, 20) (O enumerare detaliată a papirusurilor poate fi consultată în Noile Testamente grecești publicate de Societățile Biblice Unite și Nestle-Aland, ambele tipărite la Stuttgart.)

Diatessaron semnifică "o armonie a celor patru părți". Grecescul *dia Tessaron* înseamnă, literal, "prin patru". (Bruce, BP, 195) Această armonie a Evangheliilor a fost realizată de Tațian (aproximativ 160 d.Hr.).

Eusebiu, în *Istoria bisericească*, IV, 29, ed. Loeb, 1, 397, spunea: "Fostul lor conducător, Tațian, a alcătuit întrucâtva o alăturare a Evangheliilor, dându-i numele de *DIATESSARONUL*, care încă mai există în anumite locuri." Se crede că Tațian, un creștin asirian, a fost primul care a pus în armonie Evangheliile, document din care s-au păstrat până astăzi doar câteva fragmente. (Geisler, GIB, 318, 319)

Codex Vaticanus (325-350 d.Hr.), care se găsește la Biblioteca Vaticanului, conține textul aproape integral al Bibliei. După un veac de critică textuală, mulți consideră Vaticanus ca fiind unul dintre manuscrisele cele mai demne de încredere ale textului Noului Testament.

Codex Sinaiticus (350 d.Hr.) se află la British Museum. Acest MS, care conține Noul Testament aproape în întregime și peste jumătate din Vechiul Testament, a fost descoperit de Dr. Constantin Von Tischendorf la Mănăstirea Muntele Sinai în 1859. Mănăstirea l-a dăruit țarului rus, apoi statul britanic l-a cumpărat de la Uniunea Sovietică cu suma de 100.000 de lire sterline în ziua de Crăciun a anului 1933.

Descoperirea acestui manuscris constituie subiectul unei povești fascinante. Bruce Metzger descrie circumstanțele interesante care au dus la această descoperire:

"În 1844, când încă nu împlinise treizeci de ani, Tischendorf, un *Privatdozent* al Universității din Leipzig, a început o lungă călătorie pe meleagurile Orientului Apropiat în căutarea manuscriselor biblice. În timpul unei vizite la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai, a observat din întâmplare câteva coli de pergament într-un coș plin cu hârtii destinate aprinderii focului în mănăstire. Uitându-se mai bine la ele, acestea s-au dovedit a fi fragmente ale unei copii după o versiune a Vechiului Testament din Septuaginta, scrisă cu un caracter uncial foarte asemănător celui grecesc. A recuperat din acel coș nu mai puțin de patruzeci și trei de asemenea coli, iar unul dintre călugări i-a dat de înțeles în treacăt că alte două coșuri pline cu asemenea hârțogării aparent nefolositoare fuseseră deja aruncate pe foc! Mai târziu, când lui Tischendorf i s-au prezentat alte porțiuni ale aceluiași codice (conținând în întregime Isaia, precum și I și II Macabei), el le-a atras călugărilor atenția că asemenea lucruri sunt prea valoroase pentru a-și aprinde focul cu ele. Cele patruzeci și trei de coli care i s-a îngăduit să le păstreze conțineau fragmente din 1 Cronici, Ieremia, Neemia și Estera, pe care, la întoarcerea în Europa, le-a depus în biblioteca Universității din Leipzig, unde se află și astăzi. În 1846, le-a publicat, numindu-le Codex Frederico-Augustanus (în onoarea regelui Saxoniei, Frederick Augustus, suveranul și patronul cercetătorului). (Metzger, TNT, 43)

În urma unei a doua vizite a lui Tischendorf la mănăstire, în 1853, nu s-a mai ivit nici un manuscris deoarece călugării deveniseră suspicioşi văzând entuziasmul pe care acesta îl manifestase faţă de MS în timpul primei sale vizite din 1844. A revenit, pentru a treia oară, în 1859, sub ocrotirea ţarului Rusiei, Alexandru al II-lea. Cu puţin timp înainte de a-şi lua rămas bun, Tischendorf i-a dăruit stareţului o ediţie din Septuaginta pe care o publicase la Leipzig.

Drept urmare, stareţul l-a înştiinţat că are, la rândul său, un exemplar din Septuaginta, aşa încât a scos dintr-un dulăpior al chiliei un manuscris învelit în pânză roşie. Sub ochii plini de uimire ai cercetătorului se afla acum comoara pe care nădăjduise cu atâta ardoare să o găsească. Străduindu-se să nu-şi trădeze emoţia, Tischendorf a cerut, pe un ton natural, îngăduinţa de a-l studia mai îndeaproape în seara aceea. Primind-o, Tischendorf s-a retras în odaia sa, unde, cuprins de bucuria de a putea cerceta manuscrisului, a uitat să mai doarmă – căci, aşa cum menţionează în jurnalul său (pe care, ca orice cărturar, îl ţinea în latină), *quippe dormire nefas videbatur* («părea un adevărat sacrilegiu să dorm!»). A descoperit curând că, în privinţa conţinutului, documentul depăşea orice aşteptări; găsise nu doar mare parte din Vechiul Testament acolo, ci şi Noul Testament integral, cu adăugirile a două lucrări creştine timpurii din secolul al doilea, Epistola lui Barnaba (cunoscută până atunci doar prin intermediul unei traduceri latineşti nesatisfăcătoare) şi un fragment considerabil din Păstorul lui Hermas, în legătură cu care se ştiuse până atunci numai titlul." (Metzger, TNT, 44)

Codex Alexandrinus (400 d.Hr.) se află la British Museum. *Encyclopaedia Britannica* susţine că a fost scris în Egipt în limba greacă. Cuprinde aproape toată Biblia.

Codex Ephraemi (anii 400 d.Hr.) se găseşte la Bibliotheque Nationale, Paris. *Encyclopaedia Britannica* spune că "originea sa din secolul V şi mărturiile pe care le oferă îl instituie ca un document important pentru anumite porţiuni ale Noului Testament." (EB, vol. 3, 579; Bruce, BP, 183) Toate cărţile apar în acest MS, în afară de 2 Tesaloniceni şi 2 Ioan.

"Este vorba despre un document din secolul al cincilea pe care îl numim palimpsest. (Un palimpsest este un manuscris de pe care a fost şters textul iniţial astfel încât să se poată scrie din nou pe acelaşi material.) Prin utilizarea substanţelor chimice, cercetătorul poate, în urma unui considerabil efort, să citească scrierea originală care se află sub textul imprimat ulterior." (Comfort, OB, 181)

Codex Bezae (450 d.Hr. sau mai târziu) se află la Biblioteca Universităţii Cambridge, cuprinzând Evangheliile şi Faptele, nu doar în greacă, ci şi în latină.

Codex Washingtonensis (sau Freericanus) (cca. 450 d.Hr.) conţine cele patru Evanghelii. (Greenlee, INTTC, 39) Se găseşte la Institutul Smithsonian din Washington, D.C.

Codex Claromontanus (anii 500 d.Hr.) conţine Epistolele Pauline. Este un MS bilingv.

2.3 Verificarea prin versiuni a exactităţii manuscriselor

Versiunile antice reprezintă argumente la fel de solide în sprijinul mărturiilor şi exactităţii textuale. În cea mai mare parte a ei, "literatura antică a fost rareori tradusă într-o altă limbă." (Greenlee, INTTC, 45)

Încă de la naşterea sa, creştinismul s-a dovedit o credinţă misionară.

> "Cele mai timpurii versiuni ale Noului Testament au fost alcătuite de misionari pentru a sluji răspândirea credinţei creştine între popoarele ale căror limbi de baştină erau siriaca, latina sau copta." (Metzger, TNT, 67)

Versiunile siriacă şi latină (traduceri) ale Noului Testament au fost realizate în jurul anului 150 d.Hr. Aceste versiuni ne aduc foarte aproape de epoca originalelor. Există peste cincisprezece mii de copii existente ale mai multor versiuni.

2.3.1 Versiunile siriace

Versiunea siriacă veche conţine patru Evanghelii, copiate în jurul celui de al patrulea secol. Se cuvine să explicăm faptul că "siriaca este denumirea generică dată aramaicii creştine. Scrierea ei prezintă o variaţie distinctivă a alfabetului aramaic." (Bruce, BP, 193) Teodor din Mopsuestia (secolul al cincilea) scria: "S-a tălmăcit în limba sirienilor." (Bruce, BP, 193)

Peshitta siriacă. Sensul de bază al acestui cuvânt este "simplu". A fost versiunea standard, realizată în jurul anilor 150-250 d.Hr. Avem peste 350 de MSS din anii 400 existente în ziua de astăzi. (Geisler, GIB, 317)

Siriaca palestiniană. Majoritatea cercetătorilor datează această versiune în jurul anilor 400-450 d.Hr. (secolul al cincilea). (Metzger, TNT, 68-71)

Philoxeniana (508 d.Hr.). Policarp a tradus un alt Nou Testament siriac pentru Filoxenus, episcop de Mabug. (Greenlee, INTTC, 49)

Siriaca harkleiană (616 d.Hr.) de Thomas de Harkel.

2.3.2 Versiunile latine

Latina veche. Mărturii din secolul al patrulea până în secolul al treisprezecelea relatează că în secolul al treilea "se răspândise o versiune latină veche în Nordul Africii şi în Europa."

Latina veche africană (Codex Babbiensis) (400 d.Hr.). Metzger scrie că "E.A. Lowe indică semne paleografice ale faptului că aceasta a fost copiată după un papirus din secolul al doilea." (Metzger, TNT, 72-74)

Codex Corbiensis (400-500 d.Hr.) conține cele patru Evanghelii.
Codex Vercellensis (360 d.Hr.).
Codex Palatinus (secolul al cincilea d.Hr.).
Vulgata latină (însemnând "comună sau populară"). Ieronim a fost secretarul lui Damasus, episcopul Romei. Ieronim a dus la îndeplinire cerința episcopului de a realiza o versiune între anii 366-384 d.Hr. (Bruce, BP, 201)

2.3.3 Versiunile copte (sau egiptene)

F.F. Bruce notează că este probabil ca prima versiune egipteană să fi fost tradusă în secolul al treilea sau al patrulea. (Bruce, BP, 214)

Sahidică. La începutul secolului al treilea. (Metzger, TNT, 79-80)

Bohairică. Editorul, Rodolphe Kasser, o datează în jurul secolului al patrulea. (Greenlee, INTTC, 50)

Egipteană de mijloc. Secolul al patrulea sau al cincilea.

2.3.4 Alte versiuni timpurii

Armeană (400 d.Hr. sau mai târziu). Pare să fi fost tradusă după o Biblie grecească provenită de la Constantinopol.
Gotică. Secolul al patrulea.
Georgiană. Secolul al cincilea.
Etiopiană. Secolul al șaselea.
Nubiană. Secolul al șaselea.

2.4 Verificarea prin lecționare a exactității manuscriselor

Este un domeniu adesea trecut cu vederea, cu toate că al doilea grup ca dimensiuni de MSS grecești ale NT constă în lecționare.

Bruce Metzger vorbește despre condițiile în care au apărut lecționarele:

> "Orientându-se după obiceiul sinagogii, potrivit căruia erau citite porțiuni din Lege și din Profeți la slujbele sfinte din ziua Sabatului, Biserica creștină a adoptat practica de a citi pasaje din cărțile Noului Testament la slujbele de închinare. A apărut, astfel, un sistem regulat de citanii din Evanghelii și Epistole și s-a împământenit obiceiul de a le ordona potrivit unei succesiuni stabile de duminici și alte zile sfinte ale anului creștin." (Metzger, TNT, 30)

Metzger afirmă că au fost catalogate 2.135, însă majoritatea așteaptă încă o analiză critică. (Un calcul de dată mai recentă ajunge la 2.396, așa cum s-a menționat mai devreme în acest capitol.)

J. Harold Greenlee spune că "fragmentele de lecționare cele mai timpurii provin din secolul al șaselea, în vreme ce MSS integrale datează din secolul al optulea și de mai târziu." (Greenlee, INTTC, 45)

Lecţionarele obişnuiau să fie relativ conservatoare şi foloseau texte mai vechi, ceea ce le conferă o valoare aparte din perspectiva criticii textuale. (Metzger, TNT, 31) Trebuie să acceptăm, cu toate acestea, că lecţionarele au o importanţă secundară în stabilirea textului Noului Testament din cel puţin trei motive:

1. Conţin întreg Noul Testament în repetate rânduri, cu excepţia Apocalipsei şi a unor părţi din Fapte.
2. În urma studiilor recente cu privire la lecţionare, acestea devin tot mai semnificative în stabilirea textului adevărat. Caracterele textului din lecţionare sunt predominant bizantine, însă există anumite grupuri caracterizate prin lecţiuni alexandrine sau cezareene.
3. Lecţionarele au influenţat de asemenea înţelegerea anumitor pasaje, cum ar fi Ioan 7:53-8:11 şi Marcu 16:9-20. (Geisler, GIB, 418)

(O listă detaliată a lecţionarelor poate fi consultată în Noile Testamente greceşti publicate de Societăţile Biblice Unite şi Nestle-Aland, ambele publicate la Stuttgart.)

2.5 Verificarea prin Sfinţii Părinţi timpurii a exactităţii manuscriselor

Citatele patristice din Scriptură nu constituie mărturii primordiale ale textului Noului Testament, fiind însă utile din două puncte de vedere foarte importante. Mai întâi, aduc dovezi covârşitoare în sprijinul existenţei celor douăzeci şi şapte de cărţi autoritare din canonul Noului Testament. Este adevărat că, în unele cazuri, aceste citate nu sunt întru totul exacte, cu toate că anumiţi Părinţi le-au reprodus întocmai, însă relevă, cel puţin, conţinutul de substanţă al textului original. În al doilea rând, citatele sunt atât de numeroase şi răspândite încât, dacă nu am avea nici un manuscris existent al Noului Testament, Noul Testament s-ar putea reda fie şi numai din scrierile primilor Părinţi. (Geisler, GIB, 430)

Pe scurt, J. Harold Greenlee avea dreptate să scrie: "Aceste citate sunt atât de extinse încât Noul Testament ar putea fi, în principiu, reconstituit pe baza lor în lipsa Manuscriselor Noului Testament." (Greenlee, INTTC, 54)

Să comparăm, de pildă, numeroasele citate incluse în indicele lui Burgon cu privire la câţiva dintre scriitorii mai vechi şi mai importanţi, aşa cum apar în acest tabel. (Geisler, GIB, 431)

În privinţa citatelor patristice după Noul Testament, Bruce Metzger ne informează:

> "Dincolo de mărturiile textuale derivate din manuscrisele greceşti ale Noului Testament şi din primele versiuni, critica textuală are la dispoziţie

> numeroasele citate scripturale incluse în comentarii, predici şi alte tratate scrise de primii Părinţi ai Bisericii. Într-adevăr, aceste menţionări sunt atât de ample încât, dacă toate celelalte surse datorită cărora cunoaştem textul Noului Testament ar fi distruse, ele ar fi suficiente pentru reconstituirea practic a întregului Nou Testament." (Metzger, TNT, 86)

Encyclopaedia Britannica arată:

> "Chiar şi atunci când cercetătorul textual a examinat toate manuscrisele şi versiunile, încă nu a epuizat mărturiile care vin în sprijinul textului Noului Testament. Scrierile primilor Părinţi creştini reflectă adesea o formă de text diferită faţă de cea regăsită în unul sau altul dintre manuscrise... mărturia lor cu privire la text, ţinând cont mai cu seamă de faptul că alătură lecţiunile provenite din alte surse, dovedeşte că, înainte de a ajunge la o concluzie, criticii textuali trebuie să se consulte." (EB, vol. 3, 579)

Întrebat fiind, Sir David Dalrymple căuta, în legătură cu preponderenţa Scripturii în primele scrieri, să-şi lămurească: "Dacă am presupune că Noul Testament ar fi fost distrus şi fiecare copie a lui s-ar fi pierdut la sfârşitul celui de-al treilea secol, l-am fi putut recupera pe baza scrierilor lăsate de Părinţii din secolele al doilea şi al treilea?" În urma unei examinări aprofundate, Dalrymple a ajuns la următoarea concluzie:

> "Iată aceste cărţi. Îţi aminteşti întrebarea cu privire la Noul Testament şi la Părinţi? Împins de curiozitate, deoarece aveam la dispoziţie toate cărţile existente ale Părinţilor din secolele al doilea şi al treilea, am început să caut şi, până în acest moment, am descoperit întreg Noul Testament, în afară de unsprezece versete." (Dalrymple, citat în Leach, OBHWGI, 35, 36)

Joseph Angus, în *The Bible Handbook*, pagina 56, avertizează privitor la scrierile patristice timpurii:

1. Citatele sunt uneori formulate imprecis din punct de vedere verbal.
2. Unii copişti aveau tendinţa să greşească sau să le modifice în mod intenţionat.

Dintre Părinţii Bisericii, unii dintre cei mai importanţi martori timpurii ai manuscriselor Noului Testament au fost:

Clement din Roma (95 d.Hr.). Origen, în *De principus*, Cartea II, capitolul 3, îl numeşte ucenic al apostolilor. (Anderson, BWG, 28)

Irineu, în *Împotriva ereziilor*, capitolul 23, scrie că el (Clement) a fost numit de Petru.

El continuă, în Cartea III, capitolul 3, spunând că "propovăduirea Apostolilor încă îi răsuna în urechi, iar învățătura lor îi stătea deschisă în fața ochilor." El citează din:

Matei	1 Corinteni
Marcu	Tit
Luca	Evrei
Fapte	1 Petru

Ignațiu (70-110 d.Hr.), episcop al Antiohiei, a fost martirizat. Îi cunoștea foarte bine pe apostoli. Cele șapte epistole ale sale conțin citate din:

Matei	Filipeni
Ioan	Coloseni
Fapte	1 și 2 Tesaloniceni
Romani	1 și 2 Timotei
1 Corinteni	Iacov
Galateni	1 Petru
Efeseni	

Policarp (70-156 d.Hr.), martirizat la optzeci și șase de ani, a fost episcop al Smirnei și ucenic al Apostolului Ioan. Între cei care au citat din Noul Testament se mai numără Barnaba (cca. 70 d.Hr.), Hermas (cca. 95 d.Hr.), Tațian (cca. 170 d.Hr.) și Irineu (cca. 170 d.Hr.).

Clement din Alexandria (150-212 d.Hr.). 2.400 dintre citatele sale nu sunt decât din trei cărți ale Noului Testament.

Tertulian (160-220 d.Hr.) a fost prezbiter al Bisericii din Cartagina și citează Noul Testament de peste șapte mii de ori, dintre care 3.800 de citate sunt din Evanghelii.

Ipolit (170-235 d.Hr.) are peste 1.300 de trimiteri.

Iustin Martirul (133 d.Hr.) l-a înfruntat pe ereticul Marcion.

Origen (185-253 sau 254 d.Hr.). Acest tumultuos scriitor a adunat peste șase mii de scrieri. El enumeră peste optsprezece mii de citate din Noul Testament. (Geisler, GIB, 353)

Ciprian (mort în 258 d.Hr.) a fost episcop al Cartaginei. Folosește aproximativ 740 de mențiunări din Vechiul Testament și 1.030 din Noul Testament.

Geisler și Nix conchid, pe bună dreptate, că

> "...un scurt inventar la acest moment dovedește că au existat în jur de 32.000 de citări din Noul Testament înainte de Sinodul de la Niceea (325). Aceste

32.000 de citate nu reprezintă nicidecum cifra totală, iar autorii secolului al patrulea nici măcar nu sunt incluşi aici. Adăugarea numărului de trimiteri folosite de un singur alt scriitor, Eusebiu, care s-a afirmat înainte şi la aceeaşi vreme cu Sinodul de la Niceea, ridică totalul citărilor din Noul Testament la peste 36.000." (Geisler, GIB, 353, 354)

Acestora li se pot alătura Augustin, Amabiu, Lactanţiu, Hrisostomul, Ieronim, Gaiu Romanus, Atanasiu, Ambrozie din Milano, Chiril din Alexandria, Efrem Sirul, Ilarie de Poitiers, Grigorie de Nyssa şi aşa mai departe.

Leo Jaganay, referindu-se la citatele patristice din Noul Testament, scrie:

"Dintre masivele volume de material nepublicat pe care Dean Burgon le-a lăsat în urmă după moartea sa, întru totul remarcabil este indicele citatelor din Noul Testament provenite de la Părinţii Bisericii din antichitate. Acesta constă în şaisprezece volume masive care se găsesc la British Museum şi conţine 86.489 de citate." (Jaganay, ITCNT, 48)

Citate patristice timpurii ale Noului Testament

Autor	Evanghelii	Fapte	Epistole pauline	Epistole	Apocalipsa	Total
Iustin Martirul	268	10	43	6	3 (266 de trimiteri)	330
Irineu	1.038	194	499	23	65	1.819
Clement (Alex.)	1.107	44	1.127	107	11	2.406
Origen	9.231	349	7.778	399	165	17.992
Tertulian	3.822	502	2.609	120	205	7.258
Ipolit	734	42	387	27	188	1.378
Eusebiu	3.258	211	1.592	88	27	5.176
Total general	19.368	1.352	14.035	870	664	36.289

3 VERIFICAREA PRIN MĂRTURII INTERNE A CREDIBILITĂŢII NOULUI TESTAMENT

3.1 Prezumţia de nevinovăţie

În legătură cu această verificare, John Warwick Montgomery scrie că, pentru criticii literari, este în continuare valabil dictonul lui Aristotel, potrivit căruia "prezumţia de nevinovăţie trebuie acordată documentului însuşi, nu criticului care şi-o arogă cu de la sine putere." (Montgomery, EA, 29)

Prin urmare, "afirmaţiile documentului analizat trebuie percepute de pe o poziţie neutră, fără a presupune dintru început frauda sau eroarea până la proba contradicţiilor sau a inexactităţilor atestate în urma cărora autorul îşi invalidează opiniile." (Montgomery, EA, 29)

Horn dezvoltă ideea, spunând:

"Să ne gândim o clipă la ceea ce trebuie demonstrat în legătură cu neclaritate textelor, astfel încât aceasta să intre în categoria argumentelor valabile care contestă învăţătura. Simpla constatare a unei contradicţii este, desigur, insuficientă. Mai întâi, trebuie să avem certitudinea că am înţeles pasajul corect cu privire la sensul în care utilizează termenii sau numerele. Apoi, că dispunem de toate cunoştinţele posibile în domeniu. Iar în al treilea rând, că nu se mai poate adăuga nimic, prin aprofundare ştiinţifică, cercetare textuală, arheologie etc., la modul în care este înţeles...

Neclarităţile nu constituie obiecţii. Problemele nerezolvate nu sunt în mod necesar erori. Spunând aceste lucruri, nu vreau să minimalizez dificultatea unei asemenea neclarităţi; sugerez, doar, că trebuie văzută în perspectivă. E nevoie de efort în lămurirea acestora, iar problemele sunt menite să determine limpeziri; până să avem o idee limpede şi conclusivă cu privire la un anumit aspect, însă, nu ne putem îngădui să spunem: «Iată o eroare dovedită, o obiecţie indiscutabilă la o Biblie infailibilă.» Se ştie prea bine că, de la începutul secolului, nenumărate «obiecţii» au fost întru totul lămurite." (Horn, BTSI, 86, 87)

3.2 Se situează documentul în afara oricărei contradicţii atestate?

Era cunoscut în seminar ca omul care învăţase peste treizeci de limbi, majoritatea dintre ele specifice vremurilor Vechiului Testament din lumea Orientului Mijlociu. Dr. Gleason Archer, care a conferenţiat timp de peste treizeci de ani la nivel de seminar postuniversitar în domeniul criticii biblice, ne relevă cu modestie capacitatea de care dispunea în interpretarea textelor biblice dificile:

"Student fiind la Harvard, eram fascinat de apologetică şi mărturiile biblice; am trudit, aşadar, să mă familiarizez cu limbile şi culturile care au vreo cădere în cercetarea biblică. Având ca specialitate limbile clasice la colegiu, fusesem instruit în latină şi greacă, precum şi în franceză şi germană. La seminar, m-am specializat în ebraică, aramaică şi arabă; în anii de după absolvire, m-au preocupat siriaca şi acadiana, până într-acolo încât am predat cursuri facultative în fiecare dintre aceste materii. Înainte, pe parcursul ultimilor doi ani de liceu, dobândisem un interes deosebit în privinţa studiilor referitoare la Regatul Mijlociu al Egiptului, continuate

pe măsură ce am activat mai târziu ca profesor în acest domeniu. La Institutul Oriental din Chicago, am aprofundat studiul documentelor istorice ale celei de A Optsprezecea Dinastii şi am învăţat, de asemenea, copta şi sumeriana. În paralel cu abordarea limbilor străvechi, am urmat un curs integral la Drept, după care, în 1939, am fost admis în Baroul din Massachusetts. Această specializare mi-a oferit o bază solidă în domeniul mărturiilor juridice."

Dr. Archer, în prefaţa la *Encyclopedia of Bible Difficulties*, mărturiseşte cu privire la consecvenţa internă a Bibliei:

"Confruntându-mă în permanenţă cu aparente discrepanţe şi aplecându-mă asupra presupuselor contradicţii între consemnarea biblică şi mărturiile lingvisticii, arheologiei sau ştiinţei, încrederea mea în valabilitatea Scripturii a fost în mod repetat confirmată şi întărită de descoperirea faptului că aproape orice dificultate întâmpinată în Scriptură, din vremurile străvechi şi până astăzi, a fost soluţionată de o manieră întru totul satisfăcătoare prin însuşi textul biblic – sau, eventual, prin informaţia arheologică obiectivă. Deducţiile care se pot opera în mod îndreptăţit pe baza documentelor antice egiptene, sumeriene sau acadiene se împletesc, fără excepţie, armonios cu consemnarea biblică; şi nici un cercetător evanghelic corespunzător instruit nu are de ce să se teamă în faţa argumentelor şi provocărilor ostile venite din partea raţionaliştilor umanişti sau a detractorilor de orice orientare."

Dr. Archer conchide: "Scriptura însăşi prezintă răspunsuri suficiente şi valide care să descalifice orice acuză formulată împotriva ei. Dar acest lucru nu poate veni decât din partea unei cărţi de natura celei care se afirmă a fi Biblia, inscripţiunea Cuvântului infailibil, de-a pururi drept, a Dumnezeului Celui Viu." (Archer, EBD, 12)

Cei implicaţi în studiul biblic sunt adesea nedumeriţi să găsească enunţuri care par să vină în contradicţie cu alte enunţuri din Biblie. De exemplu, unul dintre asociaţii mei nu se putuse niciodată lămuri de ce Matei şi Faptele conţin versiuni contradictorii ale morţii lui Iuda Iscarioteanul. Matei spune că Iuda a murit spânzurându-se. Însă Fapte afirmă că Iuda a căzut pe un ogor cu capul în jos, "a plesnit în două prin mijloc şi i s-au vărsat toate măruntaiele". Prietenul meu nu putea înţelege cum de ambele relatări sunt adevărate. A emis, aşadar, teoria că Iuda trebuie să se fi spânzurat la marginea unei stânci şi, apoi, pentru că funia s-a rupt, a căzut cu capul în jos în câmpul de la poale. Era singura posibilitate ca, în urma unei căzături pe un ogor, trupul să-i fie astfel strivit. S-a întâmplat apoi ca, după câţiva ani, cu ocazia unei călătorii în Ţara Sfântă, prietenului meu să i se arate locul tradiţional în care a murit Iuda: un câmp la poalele unei stânci din afara Ierusalimului.

Prezumţia erorilor prezente în Biblie derivă îndeobşte dintr-o incapacitate de a recunoaşte principiile fundamentale la care se raportează interpretarea literaturii antice. Următoarele principii sunt utile în deosebirea adevăratelor erori de eventualele contradicţii din cuprinsul unei scrieri – în acest caz, Biblia:

Principiul #1: Ceea ce n-a fost încă explicat nu este în mod necesar inexplicabil. Nici o persoană, oricât de instruită, nu poate pretinde că are datele necesare pentru a explica pe deplin toate neclarităţile Bibliei. Cu toate acestea, criticul greşeşte atunci când presupune că un anumit aspect, de vreme ce n-a fost încă explicat, va rămâne ca o inadvertenţă insolvabilă. Omul de ştiinţă care întâlneşte o anomalie în natură nu renunţă la aprofundarea cercetării ştiinţifice. Dimpotrivă, foloseşte ceea ce pare de neexplicat ca pe o motivaţie în căutarea unei concluzii raţionale.

A fost o vreme când oamenii de ştiinţă nu aveau o explicaţie pentru meteoriţi, eclipse, tornade, uragane ori cutremure. Până de curând, nu puteau descrie nici măcar zborul unui bondar. Însă nimeni nu aruncă prosopul, exclamând: "contradicţie!" Toate aceste mistere şi-au dezvăluit, în cele din urmă, natura în faţa perseverenţei ştiinţifice.

În aceeaşi ordine de idei, cercetătorul creştin abordează Biblia cu aceeaşi prezumţie potrivit căreia ceea ce a rămas până acum nelămurit nu este, prin urmare, inexplicabil. Nu trebuie presupus că discrepanţele sunt tot atâtea contradicţii. Iar atunci când intervin anumite lucruri pentru care nu există o explicaţie, cercetarea continuă, pur şi simplu, cu încredinţarea că se va găsi, în cele din urmă, un răspuns. De fapt, dacă ar presupune contrariul, cercetătorul şi-ar întrerupe studiul. De ce să mai cauţi o soluţie din moment ce porneşti de la presupoziţia că aceasta nu există?

Asemenea corespondentului său din lumea ştiinţifică, credinţa şi căutările celui implicat în studiul biblic au fost pe deplin răsplătite. Multe dintre neclarităţile cu care s-au confruntat cercetătorii acestui domeniu şi-au găsit, în urma unui efort neabătut, răspunsurile prin intermediul istoriei, arheologiei, lingvisticii şi al altor discipline. De exemplu, criticii au avansat la un moment dat ipoteza că Moise nu putea să fi scris primele cinci cărţi ale Bibliei deoarece, pe vremea lui, scrierea nu era cunoscută. Ştim, astăzi, că scrierea exista cu două mii de ani sau mai mult înaintea lui Moise. Tot aşa, criticii au susţinut că menţionarea poporului hitit în Biblie constituie o eroare de vreme ce acesta le era cu totul necunoscut istoricilor. Existenţa lui a fost, între timp, confirmată în urma descoperirii unei biblioteci hitite în Turcia. Toate acestea ne oferă siguranţa faptului că neclarităţile biblice au într-adevăr o explicaţie, aşa încât nu trebuie să considerăm dintru-nceput că ele constituie erori.

> "Atunci când examinăm mai îndeaproape argumentele care susţin o asemenea perspectivă (adică, presupusele contradicţii din Biblie), descoperim că avem

de a face cu situații de corespondență *neclară*, nicidecum *imposibilă*. Este cât se poate de evident că trebuie demonstrată *imposibilitatea* corespondenței între două enunțuri pe baza oricărei presupoziții naturale înainte de a afirma că între ele există o inconsecvență. Vorbim despre un principiu recunoscut al cercetării istorice, și este singurul principiu posibil din punct de vedere rațional, dacă nu vrem să afirmăm că aceste două enunțuri conțin în mod necesar toate datele cazului, excluzând, totuși, posibilitatea unei presupoziții a corespondenței dintre ele" (p. 54, subl. lor). (Geisler, DY, 52)

Principiul #2: Interpretările îndoielnice nu sunt semnul unei revelații îndoielnice. Ființele umane sunt limitate, iar ființele limitate săvârșesc greșeli. Acesta este motivul pentru care s-au inventat radiera și tasta "delete". Atât timp cât vor exista ființe umane imperfecte, se vor găsi și interpretări greșite ale Cuvântului lui Dumnezeu sau viziuni neadevărate asupra lumii Sale. Nimeni nu trebuie să presupună că o perspectivă științifică, dominantă într-o anume perioadă, reprezintă ultimul cuvânt în raport cu o temă dată. Opinii științifice general acceptate în trecut sunt considerate erori din punctul de vedere al cunoașterii științifice de astăzi. Astfel, ne putem aștepta la contradicții între concepțiile în vogă ale științei și interpretările Bibliei. Însă aceste conflicte nu au cum să dovedească o reală inadvertență între lumea lui Dumnezeu și Cuvântul Său.

UN SUMAR AL PRINCIPIILOR DE ÎNȚELEGERE A APARENTELOR DISCREPANȚE DIN BIBLIE

1. Ceea ce n-a fost încă explicat nu este în mod necesar inexplicabil.
2. Interpretările îndoielnice nu sunt semnul unei revelații îndoielnice.
3. Se cuvine înțeles contextul pasajului.
4. Pasajele dificile trebuie interpretate luându-le ca reper pe cele clare.
5. Propovăduirea nu se poate întemeia pe pasaje obscure.
6. Biblia este o carte umană cu trăsături umane.
7. Faptul că o relatare este incompletă nu înseamnă că este și falsă.
8. Citatele Noului Testament din Vechiul Testament nu trebuie să fie întotdeauna exacte.
9. Biblia nu este în mod necesar de acord cu toate consemnările pe care le conține.
10. Biblia folosește un limbaj non-tehnic, uzual.
11. Biblia poate folosi atât cifre rotunde, cât și exacte.
12. Se impune o diferențiere între elementele de stil literar.
13. O eroare a copiei nu presupune o eroare a originalului.
14. Enunțurile generale nu semnifică în mod necesar făgăduințe universale.
15. Revelațiile ulterioare se substituie celor de dinainte.

Principiul #3: Se cuvine înţeles contextul pasajului. Probabil cea mai frecventă greşeală a criticilor este aceea de a scoate textul din contextul său propriu-zis. Să ne amintim de adagiul: "Un text scos din context este un pretext." Optând pentru un astfel de procedeu eronat, se poate demonstra orice în legătură cu Biblia. Biblia spune: "Nu este Dumnezeu!" (Psalm 14:1). Bineînţeles, contextul acestei afirmaţii este: "Nebunul zice în inima lui: «Nu este Dumnezeu!»" (Psalm 14:1). Unii ar putea afirma că Isus ne-a îndemnat "să nu ne împotrivim celui ce ne face rău" (Matei 5:39), însă nu putem ignora contextul acestui îndemn, care se referă la nelegitimitatea răzbunării. De asemenea, puţini reuşesc să înţeleagă contextul unor cuvinte ale lui Isus precum: "Celui ce-ţi cere, dă-i." Înseamnă oare că ar trebui să dăm o armă unui copil, dacă ne cere, sau arme nucleare lui Saddam Hussein, dacă le solicită? Incapacitatea de a pătrunde sensul în lumina contextului este, probabil, eroarea majoră a celor care au să reproşeze ceva Bibliei.

Principiul #4: Pasajele dificile trebuie interpretate luându-le ca reper pe cele clare. Sunt pasaje în Scriptură care se vădesc greu de înţeles. Uneori, dificultatea provine dintr-o anume obscuritate. Alteori, o învăţătură a Scripturii pare să vină în contradicţie cu un alt pasaj. De pildă, Iacov pare să spună că mântuirea vine prin fapte (Iacov 2:14-26) în vreme ce Pavel a dat limpede de înţeles că mântuirea vine prin har (Romani 4:5; Tit 3:5-7; Efeseni 2:8-9). În acest caz, Iacov *nu* ar trebui interpretat de pe o poziţie contradictorie cu cea a lui Pavel. Pavel vorbeşte despre îndreptăţirea înaintea lui *Dumnezeu* (care nu se poate împlini decât prin credinţă), pe când Iacov se referă la îndreptăţirea în faţa *oamenilor* (care nu ne pot percepe credinţa, ci numai faptele).

Un alt exemplu este Filipeni 2:12, unde Pavel scrie: "...duceţi până la capăt mântuirea voastră, cu frică şi cutremur". În aparenţă, aici se arată că mântuirea poate fi obţinută doar prin fapte. Lucru contrazis în mod categoric de nenumărate alte pasaje din Scriptură care afirmă: "Căci prin har aţi fost mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi; ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni" (Efeseni 2:8-9). Şi: "...celui ce nu lucrează, ci crede în Cel ce socoteşte pe păcătos neprihănit, credinţa pe care o are el, îi este socotită ca neprihănire" (Romani 4:5). Atunci când această afirmaţie de natură să provoace nelămuriri cu privire la "a duce până la capăt mântuirea" este înţeleasă în raport cu aceste pasaje cât se poate de clare, ne dăm seama că, oricare ar fi *sensul* ei, *nu* ne sugerează că suntem mântuiţi prin faptele noastre. De fapt, sensul ei se relevă în versetul imediat următor. Trebuie să ne ducem până la capăt mântuirea, pentru că harul lui Dumnezeu a săvârşit-o în inimile noastre. Cu vorbele lui Pavel: "Dumnezeu este Acela care lucrează în voi, şi vă dă, după plăcerea Lui, şi voinţa şi înfăptuirea" (Filipeni 2:13).

Principiul #5: Propovăduirea nu se poate întemeia pe pasaje obscure. Unele pasaje ale Bibliei sunt dificile pentru că sensul lor rămâne neclar. Acest lucru

se întâmplă de obicei deoarece un cuvânt-cheie al textului este folosit o singură dată (sau rar), astfel încât e greu să ne dăm seama ce vrea să spună autorul și suntem nevoiți să deducem mesajul din context. De exemplu, unul dintre cele mai binecunoscute pasaje din Biblie conține un cuvânt care nu mai apare în nici o altă scriere grecească până la redactarea NT. Acest termen intervine în fragmentul denumit popular Rugăciunea Domnească (Matei 6:11). El se traduce de obicei cu: "Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi". Cuvântul în cauză este cel tradus prin "de toate zilele" – *epiousion*. Experții în limba greacă n-au ajuns încă la un acord referitor la originea acestuia sau la sensul său exact. Anumiți comentatori încearcă să stabilească legături cu termeni grecești cunoscuți, formulând numeroase sugestii în privința sensului prezent în text. Printre acestea, se numără:

- Dă-ne nouă astăzi pâinea noastră *mereu*.
- Dă-ne nouă astăzi pâinea noastră *suprasubstanțială* (sau supranaturală, din Ceruri).
- Dă-ne nouă astăzi pâinea noastră *ca să putem trăi*.
- Dă-ne nouă astăzi pâinea noastră *zi de zi* (cea de care avem nevoie astăzi).

Fiecare dintre aceste ipoteze își are susținătorii ei, fiecare face sens în context și fiecare se bazează pe un set limitat de informații disponibile. Nu pare să existe nici un motiv hotărâtor pentru a renunța la traducerea general acceptată de astăzi. Acest exemplu, însă, este util ca o ilustrare a ideii avansate aici. Unele pasaje ale Bibliei sunt dificil de înțeles din pricina faptului că anumite cuvinte-cheie apar o singură dată sau foarte rar.

Alteori, sensul cuvintelor este limpede, dar înțelesul rămâne obscur pentru că nu știm la ce se referă. În 1 Corinteni 15:29, Pavel vorbește despre cei care au fost "botezați pentru cei morți". Vrea să trimită la botezul unor reprezentanți încă în viață pentru a asigura mântuirea credincioșilor care au murit fără a fi botezați (după cum susțin mormonii)? Sau la botezul unor noi membri ai Bisericii pentru a reîntregi congregația împuținată prin trecerea la cele veșnice a altora? Sau la credinciosul care se botează "pentru" (adică, "cu gândul la") propria sa moarte și îngropare cu Hristos? Sau la cu totul altceva?

Dacă avem incertitudini:

1. Ar trebui să evităm întemeierea unei învățături pe baza unui pasaj *obscur.* Regula capitală în interpretarea Bibliei este: "esențialul se naște din limpezime și limpezimea naște esențialul". Este ceea ce se numește inteligibilitatea (claritatea) Scripturii. Dacă un lucru este important, acesta va fi prezentat limpede în Scriptură și, probabil, nu doar într-un singur loc.

2. Atunci când un pasaj este neclar, nu trebuie să ajungem niciodată la concluzia că acesta contravine unei alte învățături evidente din Scriptură.

Principiul #6: Biblia este o carte umană cu trăsături umane. Biblia afirmă că Dumnezeu a folosit personalități umane care să perceapă și să comunice adevărurile eterne. Prin urmare, anumite figuri de stil (cum au fost hiperbolele lui Isus) n-ar trebui citite întotdeauna literal, apoi aduse ca argumente împotriva unei alte porțiuni din Scriptură.

Principiul #7: Faptul că o relatare este incompletă nu înseamnă că este și falsă. De exemplu, Marcu 5:1-20 și Luca 8:26-39 vorbesc despre un singur îndrăcit, pe când Matei 8:28-34 menționează doi. Marcu și Luca, orientându-se după aceeași sursă nemijlocită cu privire la incident, nu consemnează decât parțial întâmplarea, scoțându-l în evidență pe cel mai remarcabil dintre cei doi îndrăciți. Relatările nu sunt contradictorii. Ele sunt, de fapt, complementare, furnizând mai multe detalii o dată ce sunt luate împreună.

Principiul #8: Citatele Noului Testament din Vechiul Testament nu trebuie să fie întotdeauna exacte. Așa cum, în zilele noastre, există mai multe traduceri ale Bibliei, primii creștini citau deseori din Septuaginta (traducerea grecească a Vechiului Testament), care prezenta modalități de expresie relativ diferite pentru același text.

Principiul #9: Biblia nu este în mod necesar de acord cu toate consemnările pe care le conține. Este o greșeală să presupunem că tot ceea ce stă cuprins în Biblie are și girul acesteia. Menționează anumite înșelăciuni – ale Satanei (Geneza 3:4; cf. Ioan 8:44) și ale lui Rahav (Iosua 2:4), de exemplu. Ea nu le aprobă, ci reține în mod exact și autentic până și minciunile sau greșelile unor ființe păcătoase. Adevărul Scripturii se găsește în ceea ce descoperă Biblia, nu în fiecare eveniment consemnat. Ignorând această distincție, se poate ajunge, eronat, la concluzia că Biblia propovăduiește imoralitatea atunci când relatează păcatul lui David (2 Samuel 11:4), promovează poligamia când amintește de numeroasele soții ale lui Solomon (1 Regi 11:3) sau confirmă ateismul când redă cuvintele nebunului care spune "nu este Dumnezeu" (Psalm 14:1).

Principiul #10: Biblia folosește un limbaj non-tehnic, uzual. Doar pentru faptul că un termen din Biblie este non-științific, asta nu înseamnă cu necesitate că termenul este imprecis. Adevărurile științifice cum ar fi mișcarea de revoluție a pământului poate fi descris prin expresii particulare ale vremii (de exemplu, soarele care străbate bolta).

Principiul #11: Biblia poate folosi atât cifre rotunde, cât și exacte. Cifrele rotunde sunt adesea folosite în literatura antică și modernă. Biblia recurge deseori la aceeași convenție lingvistică.

Principiul #12: Se impune o diferențiere între elementele de stil literar. Contextul indică, de obicei, utilizarea proprie sau figurată a unui termen.

Principiul #13: O eroare a copiei nu presupune o eroare a originalului. Atunci când teologii vorbesc despre inerența Scripturilor, se referă la scrierea originală – olografele – în contrast cu o copie sau o copie a copiei.

Principiul #14: Enunțurile generale nu semnifică în mod necesar făgăduințe universale. Criticii se grăbesc adesea să conchidă că enunțurile neînsoțite de dezvoltări nu admit excepții. Abordează versetele care exprimă adevăruri generale și, apoi, scot cu multă satisfacție în evidență excepțiile evidente. Ei uită, astfel, că asemenea enunțuri nu urmăresc decât generalizările.

Cartea Proverbelor reprezintă un bun exemplu în acest caz. Spunerile paremiologice oferă, prin însăși natura lor, îndrumări de ordin general, și nu certitudini universale. Ele sunt reguli ale vieții, care admit inevitabil excepții. Proverbe 16:7 intră în această categorie. Se spune aici: "Când sunt plăcute Domnului căile cuiva, îi face prieteni chiar și pe vrăjmașii lui." Acest enunț n-a fost desigur menit să slujească drept adevăr universal. Căile lui Pavel au fost plăcute Domnului, însă vrăjmașii săi l-au lovit cu pietre (Fapte 14:19). Căile lui Isus au fost plăcute Domnului, iar vrăjmașii Săi l-au răstignit! Cu toate acestea, este în general adevărat că omul a cărui purtare este plăcută lui Dumnezeu își va atrage adesea dușmanii de partea lui. Să ne amintim doar de modul în care Isus l-a atras pe Pavel!

Principiul #15: Revelațiile ulterioare se substituie celor de dinainte. Biblia oferă din belșug mărturii cu privire la revelația treptată. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu le-a descoperit oamenilor totul în același timp, și nici nu a prevăzut aceleași condiții pentru orice epocă. Prin urmare, o parte a revelației Sale de mai târziu substituie unele afirmații de mai înainte. Criticii Bibliei interpretează uneori această *schimbare* ca pe o eroare.

De exemplu, faptul că un părinte îi îngăduie copilului mic să mănânce cu degetele, pentru a-i cere mai târziu să folosească o lingură nu constituie o contradicție. Tot așa, părintele nu se contrazice cu nimic dacă insistă, apoi, ca legumele să fie mâncate cu ajutorul unei furculițe, și nu al unei linguri. Este vorba despre o dezvăluire treptată, astfel încât fiecare cerință să corespundă unei anumite situații.

A fost o perioadă (sub Legea Mozaică) când Dumnezeu a poruncit să fie jertfite animale pentru păcatul oamenilor. Totuși, de vreme ce Hristos s-a dat, de atunci, pe Sine ca jertfă desăvârșită pentru păcate (Evrei 10:11-14), această poruncă vetero-testamentară nu mai este valabilă. De asemenea, când Dumnezeu a creat rasa umană, a poruncit ca hrana să fie alcătuită numai din fructe și plante (Geneza 1:29). Mai târziu, atunci când, în urma

Potopului, condițiile s-au schimbat, Dumnezeu a poruncit să se mănânce în egală măsură și carne. Această trecere de la statutul vegetarian la cel omnivor este un exemplu al revelației treptate, și nu o contradicție. De fapt, toate descoperirile care au urmat n-au reprezentat decât porunci diferite pentru oameni diferiți trăitori în epoci diferite potrivit economiei universale a lui Dumnezeu în răscumpărarea omului.

Cel care vrea să ia Biblia în serios și nu se străduiește, pur și simplu, să găsească explicații de natură să-i conteste autoritatea, poate fi de acord cu Mark Twain, care spunea că nu părțile din Biblie pe care nu le poate pătrunde îl frământă, ci tocmai părțile care îi sunt limpezi! (Geisler și Howe, WCA, 15-26)

3.3 Au folosit autorii surse primare?

Autorii Noului Testament și-au elaborat textul în calitate de martori oculari sau pe baza unor informații provenite din surse care au participat nemijlocit la evenimente. Cărțile Noului Testament afirmă următoarele:

Luca 1:1-3: "Fiindcă mulți s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunțită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredințat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început, și au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit și eu cu cale, prea alesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârșia lor, să ți le scriu în șir și unele după altele..."

2 Petru 1:16: "În adevăr, v-am făcut cunoscut puterea și venirea Domnului nostru Isus Hristos, nu întemeindu-ne pe niște basme meșteșugit alcătuite, ci ca unii care am văzut noi înșine cu ochii noștri mărirea Lui."

1 Ioan 1:3: "...deci, ce am văzut și auzit, aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți părtășie cu noi. Și părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Isus Hristos."

Fapte 2:22: "Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea! Pe Isus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru, după cum bine știți..."

Ioan 19:35: "Faptul acesta este adeverit de cel ce l-a văzut: mărturia lui este adevărată, și el știe că spune adevărul, pentru ca și voi să credeți."

Luca 3:1: "În anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu Cezar – pe când Pilat din Pont era dregător în Iudea, Irod, cârmuitor al Galileii, Filip, fratele lui, cârmuitor al Ituriei și al Trahonitei, Lisania, cârmuitor al Abilenei..."

Fapte 26:24-26: "Pe când vorbea el astfel ca să se apere, Festus a zis cu glas tare: «Pavele, ești nebun! Învățătura ta cea multă te face să dai în nebunie.» «Nu sunt nebun, prea alesule Festus», a răspuns Pavel; «dimpotrivă, rostesc cuvinte adevărate și chibzuite. Împăratul știe aceste lucruri, și de aceea îi vorbesc cu îndrăzneală; căci sunt încredințat că nu-i este nimic necunoscut din ele, fiindcă nu s-au petrecut într-un colț!»"

F.F. Bruce, fostul profesor Rylands de critică și exegeză biblică la Universitatea din Manchester, spune, cu privire la valoarea de sursă primară a consemnărilor Noului Testament:

> "Primii propovăduitori ai Evangheliei cunoșteau valoarea... mărturiilor nemijlocite și reveneau asupra lor în permanență. «Suntem martorii acestor lucruri» constituia afirmația lor constantă și plină de încredere. Și nu ar fi fost nicidecum ușor, precum tind să creadă anumiți autori, să născocești cuvintele și faptele lui Isus în perioada aceea de început când încă trăiau atâția dintre ucenicii Săi care își puteau aminti ceea ce se întâmplase sau nu.
>
> Iar primii propovăduitori nu aveau de a face doar cu martori oculari prietenoși; existau alții, mai puțin binevoitori, care confirmau, în datele esențiale, lucrarea și moartea lui Isus. Ucenicii nu-și puteau îngădui să riște inexactități (ca să nu mai vorbim de răstălmăcirea intenționată a faptelor) atâta vreme cât se știau înconjurați de unii care de-abia așteptau să-i dea în vileag. Dimpotrivă, unul dintre argumentele puternice în propovăduirea apostolică a începuturilor este recursul neîndoielnic la cunoștința ascultătorilor; ei nu spunea doar «Noi suntem martorii acestor lucruri», ci și «După cum bine știți» (Fapte 2:22). Dacă s-ar fi făcut simțită vreo tendință deviantă în raport cu faptele, eventuala prezență a unor martori ostili în mulțimea care îi asculta ar fi slujit, fără îndoială, ca o corecție suplimentară." (Bruce, NTD, 33, 44-46)

Cineva ar putea argumenta, spunând: "Fii serios, Josh, nu e vorba decât despre ceea ce pretindeau autorii. Un pseudo-autor, care își redactează scrierea la un secol sau mai mult după ce s-a petrecut evenimentul, poate spune orice."

În realitate, cărțile Noului Testament n-au fost scrise mai târziu cu un secol față de evenimentele pe care le consemnează, ci în timpul vieții celor implicați direct în ele. Așadar, Noul Testament trebuie considerat de cercetătorii zilelor noastre ca un document alcătuit pe baza unor surse primare ale primului veac. (Montgomery, HC, 34, 35)

Cifrele incluse în tabelele alăturate provin din următoarele volume: Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament*, în traducere lui Howard Clark Kee, Abingdon Press, 1973; Everett Harrison, *Introduction to the New Testament*, Ed. William B. Eerdmans, 1971; D. Edmond Hiebert, *Introduction*

to the New Testament, vol. II, Moody Press, 1977; studiile şi conferinţele lui T.W. Manson şi F.C. Baur.

DATARE CONSERVATOARE		
(În unele cazuri [de exemplu, Evanghelia lui Matei], cu revizuirea că nu este suficient de conservatoare.)		
Epistolele lui Pavel	50-66 d.Hr.	(Hiebert)
Matei	70-80 d.Hr.	(Harrison)
Marcu	50-60 d.Hr. 58-65 d.Hr.	(Harnak) (T.W. Manson)
Luca	începutul anilor 60 d.Hr.	(Harrison)
Ioan	80-100 d.Hr.	(Harrison)

DATARE LIBERALĂ		
(În unele cazuri, dovedită a fi imposibilă [de exemplu, Evanghelia lui Ioan]; în altele, puţin acceptată de cercetătorii competenţi ai zilelor noastre.)		
Epistolele lui Pavel	50-100 d.Hr.	(Kümmel)
Matei	80-100 d.Hr.	(Kümmel)
Marcu	70 d.Hr.	(Kümmel)
Luca	70-90 d.Hr.	(Kümmel)
Ioan	170 d.Hr. 90-100 d.Hr.	(Baur) (Kümmel)

William Foxwell Albright, unul dintre arheologii biblici cei mai renumiţi ai lumii, spunea:

> "Putem afirma fără teamă că nu mai există nici un temei solid pentru datarea oricăreia dintre cărţile Noului Testament după aproximativ 80 d.Hr., două generaţii întregi înainte de perioada dintre 130 şi 150 propusă de cei mai radicali critici de astăzi ai Noului Testament." (Albright, RDBL, 136)

El îşi reafirmă punctul de vedere într-un interviu acordat revistei *Christianity Today*, 18 ianuarie, 1963: "În opinia mea, toate cărţile Noului Testament au fost scrise de către evrei botezaţi între anii patruzeci şi optzeci ai primului secol d.Hr. (foarte probabil undeva între 50 şi 75 d.Hr.)."

Albright conchide: "Mulţumită descoperirilor de la Qumran, Noul Testament se dovedeşte a fi, de fapt, ceea ce s-a considerat şi înainte: învăţătura lui Hristos şi a credincioşilor care l-au urmat îndeaproape între anii cca. 25 şi 80 d.Hr." (Albright, FSAC, 23)

Numeroşi cercetători liberali sunt obligaţi să ia în considerare date mai timpurii ale Noului Testament. Dr. John A.T. Robinson, departe de a fi conservator el însuşi, ajunge la câteva concluzii surprinzătoare în cartea sa deschizătoare de drumuri, *Redating the New Testament.* Cercetările i-au dat convingerea că întreg Noul Testament a fost scris înaintea căderii Ierusalimului din 70 d.Hr. (Robinson, RNT)

4 VERIFICAREA PRIN MĂRTURII EXTERNE A CREDIBILITĂŢII NOULUI TESTAMENT

"Există alte materiale care să confirme sau să conteste mărturiile interne furnizate de documentele propriu-zise?" (Montgomery, HC, 31) Cu alte cuvinte, ce alte izvoare se pot găsi – dincolo de scrierile analizate – care să demonstreze exactitatea, credibilitatea şi autenticitatea acestora?

4.1 Mărturiile confirmative exterioare Bibliei ale scriitorilor creştini timpurii

Eusebiu, în *Istoria bisericească,* III, 39, transmite scrierile lui Papias, episcop de Hierapole (130 d.Hr.), în care Papias aminteşte de zicerile "Bătrânului" (Apostolul Ioan):

> "Bătrânul obişnuia, de asemenea, să spună: «Marcu, fiind tălmăcitorul lui Petru, a scris întocmai tot ceea ce amintea el (Petru), fie că erau spuneri ori fapte ale lui Hristos, chiar şi în neorânduială. Căci el a fost unul dintre cei care nici nu îl auzise, nici nu îl întovărăşise pe Domnul; ci pe urmă, precum am spus, i-a stat alături lui Petru, care a propovăduit după trebuinţe, şi nu ca pe o adunare a spunerilor Domnului. Aşa încât Marcu n-a săvârşit nici o greşeală scriind astfel unele lucruri după cum le-a rostit el (Petru); una era grija lui, să nu lase oarece pe dinafară din câte aflase încât să nu se strecoare vreun neadevăr printre ele.»"

Papias comentează, de asemenea, privitor la Evanghelia lui Matei: "Matei a păstrat proorocirile în limba evreiască (adică, aramaică)."

Irineu, episcop de Lyon (180 d.Hr.), elev al lui Policarp, episcop de Smirna; martirizat în 156 d.Hr., Policarp fusese creştin timp de optzeci şi şase de ani şi ucenic al Apostolului Ioan. Irineu scria: "Atât de nestrămutat este temeiul acestor Evanghelii încât până şi ereticii pledează pentru ele şi, pornind de aici [de la hrisoave], se întrec care mai de care să-şi clădească propria învăţătură." (*Împotriva ereziilor,* III)

Cele patru Evanghelii deveniseră scrieri axiomatice în lumea creştină, ceea ce îl determină pe Irineu să se refere la ele [la Evanghelia în patru părţi] ca la un fapt atât de înrădăcinat şi recunoscut ca şi cele patru puncte cardinale ale busolei:

"Căci, aşa cum sunt patru colţuri ale lumii în care trăim, şi patru vânturi ale cerului, Biserica, răspândindu-se pe toată faţa pământului, cu Evanghelia drept stâlp şi temelie, este firesc a se sprijini pe patru stâlpi, cu duhul nemuririi în fiecare colţ, înnoind viaţa oamenilor. De unde e limpede că, izvoditor al tuturor lucrurilor, Cuvântul purtat de heruvimi şi ţinător laolaltă al tuturor lucrurilor, arătându-se oamenilor, ne-a lăsat Evanghelia despărţită în patru, dar închegată într-un singur Duh.

Matei şi-a răspândit Evanghelia între evrei (adică, iudei) în limba lor, pe când Petru şi Pavel propovăduiau Evanghelia la Roma şi întemeiau acolo Biserica. După plecarea lor (adică, moartea lor, pe care tradiţia adeverită o aşază în vremea persecuţiei neroniene din 64), Marcu, ucenicul şi tălmăcitorul lui Petru, ne-a lăsat el însuşi în scris miezul propovăduirii lui Petru. Luca, cel care l-a urmat pe Pavel, a aşezat într-o carte Evanghelia propovăduită de învăţătorul său. Apoi Ioan, ucenicul Domnului, care s-a rezemat pe pieptul Său (după cum spun Ioan 13:25 şi 21:20), şi-a scris Evanghelia pe când trăia la Efes, în Asia." (Irenaeus, AH)

Clement din Roma (cca. 95 d.Hr.) foloseşte Scriptura ca pe un izvor credibil şi autentic.

Ignaţiu (70-110 d.Hr.). Acest episcop al Antiohiei a fost martirizat pentru credinţa sa în Hristos. Îi cunoştea pe toţi apostolii şi a fost ucenicul lui Policarp, care fusese, la rândul său, ucenic al Apostolului Ioan. (Liplady, TIB, 209)

Elgin Moyer, în *Who Was Who in Church History*, scrie că Ignaţiu "însuşi a spus: «Mai curând aş muri pentru Hristos decât să fiu stăpânul lumii. Daţi-mă fiarelor ca , în urma lor, să ajung părtaş lui Dumnezeu.» Se spune că a fost lăsat pradă animalelor sălbatice în Colosseumul din Roma. Epistolele sale au fost scrise pe drumul dintre Antiohia şi martiriu." (Moyer, WWWCH, 209)

Ignaţiu n-a avut nici o îndoială cu privire la Scriptură prin faptul că şi-a întemeiat credinţa pe exactitatea ei. Dispunea de suficient material şi întâlnise îndeajuns de mulţi martori pentru a afirma că Scripturile sunt vrednice de încredere.

Policarp (70-156 d.Hr.) a fost ucenicul lui Ioan, pierzându-şi viaţa în martiriu la optzeci şi şase de ani, ca o consecinţă a devotamentului său de neclintit faţă de Hristos şi Scripturi. Moartea lui Policarp a fost o dovadă a încrederii sale în exactitatea Scripturii.

"În jurul anului 155, sub stăpânirea lui Antoninus Pius, în timpul unei persecuţii locale care avea loc în Smirna, după ce un număr de membri ai Bisericii fuseseră martirizaţi, a fost identificat în calitate de conducător al

acesteia şi osândit la martiriu. Când i s-a cerut să se lepede pentru a scăpa cu viaţă, a dat faimoasa replică: «Sunt optzeci şi şase de ani de când îl slujesc şi El nu m-a lăsat de izbelişte. Cum aş putea să-l fac de ocară pe Împăratul şi Mântuitorul meu?» A fost, prin urmare, ars pe rug, dându-şi semeţ viaţa, ca martir al credinţei sale." (Moyer, WWWCH, 337)

Policarp a avut cu siguranţă numeroase legături care i-au confirmat adevărul.

Taţian (cca. 170 d.Hr.) a ordonat Scripturile astfel încât să dobândească prima "armonie a Evangheliilor", Diatessaronul.

4.2 Confirmarea non-creştină timpurie a istoriei Noului Testament

Criticii negativi ai Bibliei acuză sau sugerează că documentele Noului Testament nu sunt credibile întrucât au fost scrise de ucenicii lui Isus sau de către creştini de mai târziu. Ei argumentează că nu există o confirmare a lui Isus sau a evenimentelor din Noul Testament prin surse non-creştine. Afirmaţia nu e doar falsă, dar, precum observă Geisler:

"Obiecţia cum că scrierile sunt părtinitoare implică faptul, semnificativ, dar fals potrivit căruia martorii nu sunt credibili dacă au fost apropiaţii celui despre care dau mărturie. Este, fără îndoială, greşit. Supravieţuitorii holocaustului evreiesc s-au aflat în proximitatea evenimentelor pe care le-au adus la cunoştinţa lumii. Ceea ce le conferă, dintru-nceput, autoritatea incontestabilă de a confirma evenimentele. Au fost acolo şi au trăit totul nemijlocit. Acelaşi lucru este valabil şi în situaţia mărturiei pe care o aduce în faţa unui tribunal supravieţuitorul unei agresiuni grave. La fel şi în cazul celor care au supravieţuit în urma invaziei din Normandia în timpul celui de-al II-lea Război Mondial, sau al atacului de la Tet în războiul din Vietnam. Martorii Noului Testament n-ar trebui scoşi din discuţie doar pentru că au fost aproape de întâmplările pe care le relatează."

Geisler adaugă:

"Să presupunem că au existat patru martori oculari ai unei crime. Un al cincilea martor a sosit la locul faptei după săvârşirea acesteia şi n-a văzut decât trupul neînsufleţit al victimei. Iar o altă persoană a aflat despre eveniment din relatarea unei surse indirecte. Pe parcursul procesului, avocatul apărării susţine: «Cu excepţia celor patru martori oculari, nu există probe suficiente, aşa încât propun să se renunţe la acuzaţii din lipsă de mărturii.» Se poate bănui că avocatul n-a făcut decât să creeze o diversiune. Atenţia judecătorului şi a juraţilor a fost distrasă de la dovezile cele mai

relevante şi îndreptată spre cele neconcludente, raţionament fără doar şi poate eronat. De vreme ce martorii din Noul Testament au fost singurii care au participat nemijlocit la evenimente şi au adus mărturii din perioada contemporană lui Isus, orientarea deviantă a atenţiei asupra izvoarelor laice non-creştine reprezintă o eroare. Cu toate acestea, nu e lipsit de utilitate să aflăm ce mărturii în sprijinul lui Isus pot fi strânse din afara Noului Testament." (Geisler, BECA, 381)

Sursele prezentate mai jos sunt tratate amănunţit în cuprinsul cărţii pe care am semnat-o împreună cu Bill Wilson, *He Walked Among Us.* (McDowell, HWAU)

4.2.1 Tacit

Tacit, un roman al celui dintâi secol, este considerat ca fiind unul dintre cei mai riguroşi istorici ai lumii antice. Găsim în scrierile sale relatarea marelui incendiu din Roma, pentru care unii l-au considerat vinovat pe împăratul Nero:

"Aşadar, pentru a curma zvonurile, Nero a stabilit cine sunt vinovaţii, supunându-i la cele mai cumplite cazne pe cei care aparţineau unui soi urât pentru grozăviile sale, creştinii, după cum le spun oamenii. Christus, de unde li se trage şi numele, a fost osândit la moarte în timpul stăpânirii lui Tiberiu din ordinul unuia dintre procuratorii noştri, Ponţiu Pilat, împrejurare când s-a născut o altă superstiţie, pe cât se înţelege, dintre cele mai dăunătoare, nu doar în Iudeea, izvorul răului, ci chiar în Roma, acolo unde toate lucrurile caraghioase şi vrednice de ruşine primite din toate cotloanele lumii îşi găsesc răspândirea şi devin îndrăgite." (Tacitus, A, 15.44)

Această "superstiţie dăunătoare" la care se referă Tacit este, după toate probabilităţile, învierea lui Isus. Acelaşi lucru este valabil şi pentru una dintre trimiterile lui Suetoniu, în cele ce urmează.

4.2.2 Suetoniu

Suetoniu a fost secretarul şef al împăratului Adrian (care domnit între 117-138 d.Hr.). El confirmă relatarea din Fapte 18:2, unde Claudiu le porunceşte tuturor evreilor (printre care Priscila şi Acuila) să părăsească Roma în 49 d.Hr. Două menţiuni sunt aici importante:

"Întrucât evreii aduceau în toată vremea tulburări la îndemnul lui Chrestus, el i-a alungat din Roma." (Suetoniu, *Viaţa lui Claudiu*, 25.4)

Vorbind despre urmările marelui incendiu din Roma, Suetoniu relatează: "Pedepsiţi au fost creştinii, o comunitate de oameni pradă unei superstiţii noi şi dăunătoare." (Suetoniu, *Viaţa lui Nero*, 16)

Deoarece Suetoniu consemna aceste evenimente la aproximativ șaptezeci și cinci de ani după ce se petrecuseră, el nu avea de unde să știe dacă aceste tulburări erau provocate propriu-zis de o persoană cu numele de Chrestus sau aveau loc din pricina cuiva cu acest nume. Se referă, probabil, la disputa dintre evrei cu privire la identitatea lui Isus.

4.2.3 Josephus

Josephus (cca. 37 d.Hr. – cca. 100 d.Hr.) a fost un fariseu în descendență preoțească și istoric evreu, cu toate că își desfășura activitatea sub autoritatea romană, având întrucâtva grijă să nu-i supere pe romani. Pe lângă autobiografia sa, a elaborat două lucrări majore, *Războiul iudaic* (77-78 d.Hr.) și *Antichitățile iudaice* (cca. 94 d.Hr.). A scris, de asemenea, o lucrare mai puțin importantă, *Împotriva lui Apion.* Multe dintre afirmațiile sale verifică, la modul general sau în detaliu, natura istorică atât a Vechiului Testament, cât și a Noului Testament ale Bibliei.

4.2.3.1 Mărturia în sprijinul canonului

Josephus susține perspectiva protestantă asupra canonului Vechiului Testament opusă celei romano-catolice, care include Apocrifele. Enumeră chiar titlurile cărților, identice cu cele treizeci și nouă ale Vechiului Testament protestant. Acestea sunt grupate în douăzeci și două de volume, corespunzând numărului de litere din alfabetul ebraic:

> "Căci noi nu avem o mulțime nenumărată de cărți, care se ceartă una cu alta și-și stau împotrivă [ca și grecii], ci numai douăzeci și două, în care se găsesc hrisoavele trecutului; despre care se crede cu îndreptățire că sunt divine; și dintre care, cinci sunt ale lui Moise, unde se află legile... Profeții, urmându-i lui Moise, au scris ceea ce s-a petrecut pe vremea lor în treisprezece cărți. Cele patru rămase cuprind cântările aduse lui Dumnezeu și îndrumări de bună purtare pentru viața omului." (Josephus, AA, 1.8)

Trimiterea lui Josephus la profetul Daniel, ca scriitor al secolului al șaselea î.Hr. (Josephus, AJ, 10-12) confirmă, după cum subliniază Geisler,

> "...natura supranaturală a uimitoarelor profeții ale lui Daniel cu privire la evenimentele istorice de după el. Spre deosebire de Talmudul care a apărut mai târziu, Josephus îl enumeră în mod firesc pe Daniel între Profeți, de vreme ce nu apare în secțiunea lui Moise sau a «cântărilor aduse lui Dumnezeu», care cuprind Psalmii, Proverbele, Eclesiastul și Cântarea lui Solomon. În virtutea acestui fapt, se poate confirma data timpurie a lui Daniel." (Geisler, BECA, 254)

4.2.3.2 Mărturia în sprijinul Noului Testament

1. Iacov, fratele lui Isus

Josephus se referă la Isus ca fiind fratele lui Iacov, cel martirizat. Menţionându-l pe Marele Preot, Anania, el scrie:

> "...a chemat Sinedriul judecătorilor şi l-a adus în faţa lor pe fratele lui Isus, numit Hristosul, al cărui nume era Iacov, şi încă pe alţi câţiva [sau unii dintre tovarăşii lui], iar după ce i-a învinuit că nesocotiseră legea, i-a osândit să fie loviţi cu pietre." (Josephus, AJ, 20.9.1)

Acest pasaj, scris în 93 d.Hr., confirmă consemnarea Noului Testament potrivit căreia Isus a fost o persoană reală a primului secol, a fost identificat de alţii ca fiind Hristosul şi a avut un frate, pe nume Iacov, care şi-a pierdut viaţa ca martir din ordinul marelui preot, Anania, şi a Sinedriului său.

2. Ioan Botezătorul

Josephus a confirmat, de asemenea, existenţa şi martiriul lui Ioan Botezătorul, cel care l-a anunţat pe Isus. (Ant. XVIII. 5.2) Ţinând seama de maniera în care a fost scris acest pasaj, nu se poate bănui nici o interpolare creştină.

> "Şi iată, unii dintre evrei gândeau că nimicirea oştirii lui Irod venise de la Dumnezeu, pe bună dreptate, ca o pedeapsă pentru ceea ce făcuse împotriva lui Ioan, numit Botezătorul; căci Irod l-a omorât, cu toate că fusese un om bun, care le-a poruncit evreilor să-şi arate virtutea, atât prin neprihănirea faţă de semeni, cât şi prin evlavia faţă de Dumnezeu, şi aşa să vină la botez." (Josephus, AJ, 18.5.2)

Una dintre diferenţele între descrierea lui Josephus şi Evanghelie cu privire la botezul înfăptuit de Ioan Botezătorul constă în opinia istoricului potrivit căreia acesta nu era menit iertării păcatelor, spre deosebire de ceea ce susţine Biblia (Marcu 1:4); o altă diferenţă constă în afirmaţia lui Josephus cum că Ioan a fost ucis din motive politice, şi nu ca urmare a condamnării căsătoriei dintre Irod şi Irodiada. Aşa cum arată Bruce, este foarte posibil ca Irod să fi crezut că, prin întemniţarea lui Ioan, prinde doi iepuri deodată. În legătură cu modul contradictoriu de înţelegere a botezului, Bruce spune că Evangheliile prezintă o descriere mai probabilă din punct de vedere "religios-istoric" şi că, fiind mai vechi decât scrierea lui Josephus, sunt, aşadar, mai exacte. În orice caz, cu adevărat important este că, în datele ei esenţiale, relatarea lui Josephus corespunde Evangheliilor. (Bruce, NTD, 107)

3. Isus

Într-un text care a suscitat discuţii, Josephus oferă o scurtă descriere a lui Isus şi a lucrării Sale:

> "Cam la vremea aceea a apărut Isus, un om înţelept, dacă ne este îngăduit a-l numi om, căci era făptuitor de minuni, un învăţător al unora care îndrăgeau adevărul. I-au ascultat chemarea mulţi evrei şi mulţi dintre Neamuri. El a fost Hristos[ul]; iar când Pilat, la vorbele celor dintâi dintre ai noştri, l-a osândit la răstignirea pe cruce, cei care l-au iubit de la început nu l-au părăsit. Căci li s-a înfăţişat înviat în cea de-a treia zi, aşa cum arătaseră proorocii sfinţi şi mii de alte lucruri minunate privitoare la el; iar tribul creştinilor, numiţi astfel după el, trăieşte şi astăzi." (Josephus, AJ, 18.3.3)

Acest pasaj a fost citat de Eusebiu (cca. 325 d.Hr.) în forma care a ajuns la noi (*Istoria bisericească*, 1.11) iar mărturiile manuscrise îl sprijină. El apare în toate copiile existente ale acestui text. Totuşi, mulţi consideră că avem de a face cu o interpolare, de vreme ce e puţin probabil ca Josephus, un iudeu, să afirme că Isus a fost Mesia, lucru pe care l-a dovedit prin împlinirea profeţiilor, minuni şi învierea din morţi. Chiar şi "Origen spune că Josephus nu a crezut că Isus este Mesia, şi nici nu l-a numit astfel." (*Contra Celsus* 2.47; 2.13; Bruce, NTD, 108)

F.F. Bruce sugerează că propoziţia "dacă ne este îngăduit a-l numi om" poate indica faptul că textul este autentic, dar că Josephus implică o conotaţie ironică referindu-se la credinţa creştină care afirmă că Isus este Fiul lui Dumnezeu. (Bruce, NTD, 109) Alţi cercetători au propus o evaluare critică a textului astfel încât să reiasă autenticitatea acestuia dincolo de presupoziţia că Josephus a acceptat personal că Hristos era Mesia. (vezi Bruce, NTD, 110-111)

Este posibil ca un text arab din secolul al patrulea (găsit într-un manuscris arab din secolul al zecelea) să lămurească intenţia originală:

> La vremea aceea exista un om înţelept care se numea Isus. Purtarea lui era vrednică de laudă şi se ştia că este plin de virtute. Mulţi dintre evrei şi alte neamuri i-au devenit ucenici. Pilat l-a osândit la moarte prin răstignire. Iar cei care îi erau ucenici nu s-au lepădat de învăţătura lui. Ei au spus că le apăruse la trei zile după răstignire şi că era viu; ţinând seama de toate acestea, el a fost probabil acel mesia despre care profeţii au istorisit minuni. (Acest pasaj se găseşte în manuscrisul arab intitulat *Kitab Al-Unwan Al-Mukallal Bi-Fadail Al-Hikma Al-Mutawwaj Bi-Anwa Al-Falsafa Al-Manduh Bi-Haqaq Al-Marifa.*)

Pentru aprofundare în privinţa lui Josephus:

F.F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*
L.H. Feldman, *Studies on Philo and Josephus*
Josephus, *Against Apion (Împotriva lui Apion)*
Josephus, *Antiquities of the Jews (Vechimile evreilor)*
Josephus, *Jewish Wars (Războaiele evreilor)*

S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*
R.J.H. Shutt, *Studies in Josephus*
H.St.J. Thackeray, *Josephus the Man and the Historian*

4.2.4 Thallus

Thallus a scris în jurul anului 52 d.Hr. Nici una dintre lucrările sale nu s-a păstrat, în afara câtorva citate fragmentare utilizate de alți autori. Unul dintre aceștia este Iulius Africanus care, pe la 221 d.Hr., îl citează pe Thallus în cadrul unei discuții referitoare la întunericul survenit în urma răstignirii lui Hristos:

> "O întunecime cu totul înfricoșătoare s-a lăsat deasupra întregii lumi, un cutremur a despicat pietrele și multe locuri din Iudeea și alte părți au fost prăvălite. În cea de-a treia carte a *Istoriei* sale, Thallus socotește această întunecime, fără nici un temei, după cum mi se pare, drept o eclipsă a soarelui." (Julius Africanus, *Cronografia*, 18.1 în Roberts, ANF)

Africanus identifică întunericul, pe care Thallus îl explică drept o eclipsă solară, prin cel ulterior răstignirii din Luca 23:44-45. Motivul pentru care nu este de acord cu Thallus este acela că o eclipsă solară nu poate avea loc în același timp cu luna plină, iar, conform relatării, "Isus a murit la vremea lunii pline pascale".

4.2.5 Pliniu cel Tânăr

Dregătorii guvernelor antice beneficiau adesea de poziții care le îngăduiau accesul la informații altfel interzise publicului. Pliniu cel Tânăr a fost unul dintre autorii și funcționarii romani. Într-o scrisoare adresată împăratului Traian în jurul anului 112 d.Hr., Pliniu descrie slujba timpurie de închinare creștină:

> "Au obiceiul de a se întâlni într-o zi anume hotărâtă, înaintea zorilor, și atunci înalță, răspunzându-și cu versete, o cântare lui Hristos, ca unui zeu, și se leagă printr-un jurământ solemn să nu făptuiască vreo nelegiuire, ba niciodată să nu înșele, să nu fure și să nu comită adulter, niciodată să nu-și calce cuvântul și să se arate mereu vrednici de încredințarea care li se dă atunci când sunt chemați; datina este, apoi, să se împrăștie și să se readune pentru a lua parte la masă – dar cu mâncare din cea mai simplă și mai nevătămătoare." (Pliny the Younger, L, 10:96)

Această sursă oferă mărturia incontestabilă că, încă de timpuriu, creștinii i se închinau lui Isus Hristos ca Dumnezeu, perpetuând tradiția de frângere a pâinii împreună, așa cum apare în Fapte 2:42 și 46.

4.2.6 Împăratul Traian

Ca răspuns scrisorii lui Pliniu, împăratul Traian a dat următoarele indicații în privința pedepsirii creștinilor:

> "Să nu se caute dovezi împotriva acestor oameni, ci când sunt dați în vileag și găsiți vinovați, să fie pedepsiți, în afară de împrejurarea când învinuitul tăgăduiește că este creștin și o dovedește ca atare (adică, prin adorarea zeilor noștri), urmând a fi iertat chiar dacă a dat de bănuit înainte." (Pliny the Younger, L, 10:97)

4.2.7 Talmudul

Scrierile talmudice de cea mai însemnată valoare cu referire la persoana istorică a lui Isus sunt cele compilate între 70 și 200 d.Hr. în timpul așa-numitei *Perioade tannaitice.* Textul cel mai semnificativ este Sinedriu 43a:

> "În ajunul Paștelui, Yeshu a fost atârnat. Vreme de patruzeci de zile înainte de execuție, un vestitor a umblat în toate părțile, strigând: «Are să fie lovit cu pietre căci a lucrat vrăjitorii și l-a ispitit pe Israel la apostazie. Orice om care poate spune ceva în apărarea lui să vină înainte și să vorbească pentru el.» Dar întrucât nimic n-a fost spus în apărarea lui, a fost atârnat în ajunul Paștelui!" (Talmudul babilonian)

Detalii ale Noului Testament confirmate prin acest pasaj cuprind evenimentul și momentul răstignirii, precum și intenția conducătorilor religioși evrei de a-l omorî pe Isus.

4.2.8 Lucian

Lucian din Samosata a fost un autor grec din secolul al doilea, ale cărui lucrări conțin critici sarcastice la adresa creștinismului:

> "Creștinii, trebuie să știți, se închină până astăzi unui om – înalta față care le-a întemeiat noile rituri și care a fost răstignit pentru asta... Vedeți voi, aceste făpturi rătăcite pornesc de la încredințarea neabătută că sunt de-a pururi nemuritoare, ceea ce lămurește disprețul față de moarte și dăruirea de sine nesilită care sunt atât de obișnuite în rândurile lor; apoi, legiuitorul lor dintâi i-a făcut să creadă că sunt cu toții frați din clipa convertirii și că trebuie să tăgăduiască zeii Greciei pentru a se închina înțeleptului răstignit și să trăiască după legile sale. Le primesc pe toate acestea numai pe temeiul credinței, ajungând să ia în derâdere toate bunurile lumești, pe care le judecă drept simplu avut obștesc." (Lucian din Samosata, DP, 11-13)

Dr. Gary Habermas, un cercetător de primă mărime şi autor al unor studii referitoare la evenimentele istorice din jurul lui Isus, enumeră o serie de fapte dovedite care se pot constata prin intermediul acestui text:

> "Creştinii i se închinau lui Isus... Isus a introdus noi învăţături în Palestina... A fost răstignit din cauza acestor învăţături... precum faptul că toţi credincioşii sunt fraţi din momentul convertirii şi după ce zeii falşi au fost tăgăduiţi... aceste învăţături se refereau [de asemenea] la închinarea faţă de Isus şi trăirea conformă cu legile sale." (Habermas, HJ, 206-207)

Habermas adaugă:

> "Privitor la creştini, ni se spune că sunt cei care îl urmează pe Isus şi se cred nemuritori... [Ei] au acceptat învăţăturile lui Isus prin credinţă şi au dat viaţă acestei credinţe prin dispreţul faţă de posesiunile materiale." (Habermas, HJ, 207)

Dr. Geisler conchide, cu privire la Lucian: "În ciuda faptului că este unul dintre cei mai acerbi critici ai Bisericii, Lucian ne oferă una dintre cele mai relevante descrieri din afara Noului Testament în privinţa lui Isus şi a creştinismului timpuriu." (Geisler, BECA, 383)

4.2.9 Mara Bar-Serapion

Sirianul Mara Bar-Serapion i-a scris fiului său, Serapion, undeva între sfârşitul primului secol şi începutul celui de al doilea. Scrisoarea conţine o aparentă trimitere la Isus:

> "Cu ce s-au ales atenienii omorându-l pe Socrate? Foametea şi ciuma au venit asupra lor ca o judecată pentru această fărădelege. Cu ce s-au ales oamenii din Samon arzându-l pe Pitagora? Într-o clipă ţinutul lor a fost înghiţit de nisipuri. Cu ce s-au ales evreii trimiţându-l la moarte pe înţeleptul lor Împărat? N-a trecut mult şi regatul lor s-a năruit. Dumnezeu i-a răzbunat cu îndreptăţire pe aceşti trei oameni ai înţelepciunii: atenienii au murit de foame; pe samieni i-au năpădit apele; evreii, doborâţi şi alungaţi din ţară, au trăit răspândiţi care-ncotro. Dar Socrate nu s-a pierdut prin moarte; el a rămas prin învăţăturile lui Platon. Pitagora nu s-a pierdut prin moarte; el a rămas în statuia Herei. Aşijderea, nici Împăratul cel înţelept; el a rămas prin învăţătura dată oamenilor." (British Museum, Syricac ms., add. 14, 658; citat în Habermas, HJ, 200)

4.2.10 Evanghelia adevărului

La puţină vreme după Hristos, s-au dezvoltat o serie de grupuri non-creştine ale căror legături cu Biserica sunt incerte. Între ele, se remarcă grupul

gnosticilor. Această carte datată din secolul al doilea se presupune că a fost scrisă de Valentin (135-160 d.Hr.). Ea confirmă, pe parcursul câtorva pasaje, că Isus a fost o persoană istorică:

> "Căci după ce îl văzuseră și îl auziseră, le-a îngăduit să-l guste și să-l miroase și să-l atingă pe Fiul preaiubit. Atunci când le apăruse învățându-i despre Tatăl... Căci a venit în chip trupesc." (Robinson, NHL, 30:27-33; 31:4-6)
>
> "Isus a fost răbdător îndurându-și suferințele știind că moartea sa este viață pentru mulți... A fost pironit pe lemn; a făcut cunoscută hotărârea Tatălui pe cruce... S-a lăsat pradă morții până la viață. Dezbrăcându-se de veșmântul ponosit al celor trecătoare, s-a înveșmântat cu nepieirea, pe care nimeni nu i-o poate lua." (Robinson, NHL, 20:11-14, 25-34)

4.2.11 Faptele lui Ponțiu Pilat

Dincolo de izvoarele non-creștine existente de natură să aducă mărturii cu privire la viața lui Hristos, există referiri la unele documente care nu s-au mai găsit. O scriere oficială, după toate aparențele, *Faptele lui Ponțiu Pilat*, n-a ajuns, cu toate acestea, până la noi; ea este menționată de Iustin Martirul în jurul anului 150 d.Hr. și de Tertulian în jurul anului 200 d.Hr. Iată ce scrie Iustin:

> "Iar spunerea: «Mi-au străpuns mâinile și picioarele» a fost rostită ca să vorbească despre cuiele cu care i-au țintuit mâinile și picioarele pe cruce. Și după ce a fost răstignit, au aruncat sorții pentru veșmântul său, iar cei care l-au răstignit l-au împărțit între ei. Că aceste lucruri s-au petrecut se poate vedea din «Faptele» lui Ponțiu Pilat." (Martyr, FA, 35)

Iustin afirmă, de asemenea, că acest document confirmă minunile lui Isus. (Martyr, FA, 48)

Rezumat

Dr. Geisler rezumă:

> "Sursele primare pentru viața lui Hristos sunt cele patru Evanghelii. Există, totuși, relatări semnificative provenite din surse non-creștine care adăugesc și confirmă relatările Evangheliei. Acestea sunt, în mare parte, de sorginte greacă, romană, evreiască și samariteană, aparținând secolului întâi. Pe scurt, ele ne informează că:
>
> 1. Isus a fost din Nazaret;
> 2. a trăit o viață plină de înțelepciune și virtute;
> 3. a fost răstignit în Palestina, în perioada Paștelui, sub Ponțiu Pilat în timpul stăpânirii lui Tiberiu Cezar, fiind considerat Regele evreilor;

4. ucenicii au crezut că a fost înviat din morţi trei zile mai târziu;
5. vrăjmaşii lui au fost de acord că săvârşise fapte neobişnuite, pe care le numeau «vrăjitorii»;
6. grupul puţin numeros al ucenicilor Săi a căpătat curând proporţii, răspândindu-se chiar şi până la Roma;
7. ucenicii Săi negau politeismul, duceau o viaţă morală şi i se închinau lui Hristos, considerându-l Divin. Această imagine confirmă perspectiva asupra lui Hristos prezentată în Evangheliile Noului Testament." (Geisler, BECA, 384-385)

Dr. Habermas conchide că "izvoarele extrabiblice antice prezintă surprinzător de multe detalii atât cu privire la viaţa lui Isus, cât şi la natura creştinismului timpuriu". Şi adaugă o observaţie pe care mulţi o ignoră: "N-ar trebui să trecem cu vederea posibilitatea extraordinară de a obţine o vastă descriere a faptelor majore referitoare la viaţa lui Isus fie şi numai din istoria «laică». Această situaţie este în mod categoric semnificativă." (Habermas, HJ, 224)

F.F. Bruce explică, spunând că "este surprinzător cât de puţine scrieri, comparativ vorbind, ne-au rămas din acei ani, de genul cărora nu ne-am aştepta nici pe departe să-l menţioneze pe Hristos. (Excepţie făcând, pentru prezent, scrisorile lui Pavel şi alte câteva scrieri ale Noului Testament.)" (Bruce, JCO, 17)

Michael Wilkins şi J.P. Moreland ajung la concluzia că, fie şi dacă n-am dispune de vreun text creştin,

> "...am putea afirma, bazându-ne pe referinţe non-creştine cum sunt Josephus, *Talmudul*, Tacit, Pliniu cel Tânăr, că: (1) Isus a fost un învăţător evreu; (2) mulţi au crezut că a săvârşit vindecări şi exorcisme; (3) a fost tăgăduit de conducătorii evrei; (4) a fost răstignit sub Ponţiu Pilat în timpul stăpânirii lui Tiberiu; (5) în ciuda morţii sale umilitoare, cei care l-au urmat şi care credeau că încă trăieşte s-au răspândit dincolo de hotarele Palestinei, încât multe comunităţi ale acestora se aflau la Roma până în 64 d.Hr; (6) oameni de toate provenienţele, din oraşe şi din sate – bărbaţi şi femei, sclavi sau liberi – i s-au închinat asemenea lui Dumnezeu până la începutul celui de al doilea secol." (Wilkins, JUF, 222)

Pentru aprofundare

J.N.D. Anderson, *Christianity: The Witness of History*

F.F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*

Eusebius, *Ecclesiastical History*, trad. C.F. Cruse (Eusebiu, *Istoria bisericească*)

Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews* (Josephus, *Vechimile evreilor*)

Josh McDowell și Bill Wilson, *He Walked Among Us*
G. Habermas, *The Historical Jesus*, cap. 9
Lucian of Samosata, *The Works of Lucian of Samosata*
Origen, *Contra Celsus*
Pliny the Younger, *Letters*, trad. W. Melmoth (Pliniu cel Tânăr, *Scrisori*)
A. Roberts și J. Donaldson, ed., *The Ante-Nicene Fathers*
Suetonius, *Life of Claudius* (Suetoniu, *Viața lui Claudiu*)
Suetonius, *Life of Nero* (Suetoniu, *Viața lui Nero*)
Tacitus, *Annals* (Tacit, *Anale*)

4.3 Pietrele strigă din pământ: mărturiile arheologiei

Arheologia, un domeniu relativ nou în științele fizice, a oferit o confirmare entuziasmantă și spectaculoasă a exactității Bibliei. Volume întregi nu sunt îndeajuns pentru a cuprinde toate descoperirile pe baza cărora se poate afirma cu și mai multă siguranță credibilitatea istorică a Bibliei. Iată, în cele ce urmează, câteva dintre constatările unor arheologi eminenți și opiniile acestora cu privire la implicațiile pe care le comportă.

Nelson Glueck, renumitul arheolog evreu, scria: "Se poate spune, fără umbră de îndoială, că nici o descoperire arheologică nu a intrat vreodată în contradicție cu o referință biblică." Mai departe, afirma "exactitatea aproape de necrezut a memoriei istorice a Bibliei, mai cu seamă în situațiile când aceasta este întărită printr-un fapt arheologic." (Glueck, RDHN, 31)

W.F. Albright adaugă:

> "Scepticismul excesiv pe care l-au manifestat față de Biblie importante școli istorice din secolele al optsprezecelea și al nouăsprezecelea, care se face încă simțit periodic în anumite aspecte, a fost compromis cu trecerea vremii. Una după alta, descoperirile au dovedit că nenumărate amănunte sunt exacte, recunoscându-se tot mai mult valoarea Bibliei ca izvor istoric." (Albright, AP, 127, 128)

El scrie, mai târziu: "Descoperirile arheologice ale generației trecut în Egipt, Siria și Palestina au reușit în mare măsură să confirme unicitatea creștinismului timpuriu ca fenomen istoric." (Albright, AP, 248)

John Warwick Montgomery prezintă dificultatea cu care se confruntă în mod obișnuit numeroși cercetători de astăzi:

> "Thomas Drobena, cercetător al Institutului [American de Studii asupra Țării Sfinte], a atras atenția că nepotrivirile aparente dintre arheologie și Biblie se datorează aproape întotdeauna datării, domeniul cel mai nesigur din arheologia contemporană, în care raționamentul scientist *a priori* și circular substituie adesea analiza empirică solidă." (Montgomery, EA, 47, 48)

Merrill Unger afirmă:

> "Rolul pe care îl asumă arheologia în cercetarea Noului Testament (precum şi a Vechiului Testament) referitor la eficientizarea studiului ştiinţific, echilibrarea teoriei critice, ilustrarea, elucidarea, completarea şi autentificarea circumstanţelor istorice şi culturale, constituie o perspectivă luminoasă în viitorul criticii aplicate pe textul Sacru." (Unger, AOT, 25, 26)

Millar Burrows de la Yale observă:

> "Arheologia a respins deseori concepţiile criticilor moderni. A arătat, într-un număr de cazuri, că aceste concepţii se întemeiază pe false presupoziţii şi modele ireale, artificiale, ale dezvoltării istorice (AS, 1938, p. 182). Contribuţia ei are un rezultat real, a cărui importanţă nu poate fi minimalizată." (Burrows, WMTS, 291)

F.F. Bruce notează: "Acolo unde Luca a fost bănuit de inexactitate, iar mărturiile unor inscripţii au dovedit că are dreptate, se poate spune în mod legitim că arheologia a confirmat consemnarea Noului Testament." (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 331)

Bruce adaugă că

> "...în cea mai mare parte, serviciul pe care l-a făcut arheologia studiilor Noului Testament este întregirea tabloului istoric al acelor vremuri, astfel încât să înţelegem mai profund şi să evaluăm mai exact documentele. Iar acest tablou aparţine celui dintâi secol. Naraţiunea Noului Testament nu intră nicidecum în corespondenţă cu informaţiile referitoare la secolul al doilea." (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 331)

William Albright continuă:

> "Pe măsură ce studiul critic al Bibliei va fi din ce în ce mai influenţat de bogatul material inedit din Orientul Apropiat antic, vom observa o creştere constantă a consideraţiei faţă de semnificaţia istorică a unor pasaje şi detalii din Vechiul şi Noul Testament care sunt acum neglijate sau dispreţuite." (Albright, FSAC, 81)

Burrows relevă cauza excesului de neîncredere: "Scepticismul excesiv al multor teologi liberali nu izvorăşte dintr-o examinare atentă a datelor disponibile, ci dintr-o enormă prejudecată împotriva supranaturalului." (Burrows, citat în Vos, CITB, 176)

Arheologul de la Yale își completează enunțul de mai sus:

> "În general, însă, lucrările arheologice au potențat, fără îndoială, credibilitatea documentului scriptural. Respectul multor arheologi pentru Biblie s-a adâncit o dată cu experiența săpăturilor din Palestina." (Burrows, WMTS, 1)

"În ansamblu, mărturii cum sunt cele pe care ni le-a furnizat arheologia, mai ales prin descoperirea unor alte manuscrise mai timpurii, ne certifică în mai mare măsură exactitatea cu care ne-a fost transmis textul de-a lungul veacurilor." (Burrows, WMTS, 42)

CĂLĂTORIILE UNUI ARHEOLOG SCEPTIC

Sir William Ramsay este considerat ca unul dintre cei mai importanţi arheologi din toate timpurile. A fost student al şcolii istorice germane de la mijlocul secolului al XIX-lea. Drept urmare, a crezut că Faptele constituie o carte apărută la mijlocul celui de-al doilea secol d.Hr. Nu avea nici o îndoială în această privinţă. În cursul cercetărilor care urmăreau un studiu topografic în Asia Mică, a fost nevoit să acorde atenţie scrierilor lui Luca. Convingerile sale s-au schimbat radical, aşadar, datorită mărturiilor covârşitoare pe care le-a întâlnit în munca sa de cercetare. Despre toate aceste lucruri, a spus: "Aş putea susţine cu seninătate că mi-am început investigaţia fără nici o prejudecată, astfel încât să justific concluzia pe care vreau să o îndreptăţesc acum în faţa cititorului. Dimpotrivă, am pornit la drum hotărât să o infirm, fiind convins, la un moment dat, de ingeniozitatea şi aparenta integralitate a teoriei de la Tubingen. Nu intenţionam pe atunci să cercetez subiectul în amănunţime; am ajuns, însă, de curând să cunosc Cartea Faptelor în calitatea ei de autoritate cu privire la topografia, lucrurile vechi şi societatea Asiei Mici. Mi s-a dezvăluit treptat faptul că această naraţiune prezenta, în mod limpede, adevărul. De fapt, pornind de la ideea rigidă că lucrarea este, în principiu, o redactare din secolul al doilea, fără să-i acord nici o atenţie ca mărturie credibilă pentru circumstanţele secolului întâi, am ajuns să mă folosesc tot mai mult de ea în anumite aspecte obscure şi dificile ale cercetării." (Blaiklock, LAENT, 36 – citat din volumul semnat de Ramsay: St. Paul the Traveler and the Roman Citizen)

4.3.1 Exemplele Noului Testament
4.3.1.1 Exactitatea uluitoare a lui Luca

Credibilitatea lui Luca în calitate de istoric este incontestabilă. Unger ne spune că arheologia a autentificat relatările Evangheliei, mai cu seamă pe cea a lui Luca. După cum arată Unger:

> "În mediul științific, toată lumea este astăzi de acord că Faptele Apostolilor a fost scrisă de Luca, că provine din secolul întâi și că reprezintă efortul unui istoric atent care a fost întru totul exact în folosirea izvoarelor." (Unger, ANT, 24)

Cu privire la competența de istoric a lui Luca, Sir William Ramsay a ajuns, după treizeci de ani de studiu, la concluzia: "Luca este un istoric de prim rang; consemnările sale nu doar că sunt veridice ... acest autor ar trebui situat alături de cei mai mari istorici." (Ramsay, BRDTNT, 222)

Ramsay adaugă: "Istoria lui Luca este inegalabilă din punctul de vedere al credibilității." (Ramsay, SPTRC, 81)

Ramsay n-a făcut decât să excludă, conclusiv și definitiv, anumite posibilități. Văzut în lumina mărturiilor arheologice, Noul Testament reflectă condițiile celei de a doua jumătăți a secolului întâi d.Hr., și nu a vreunei perioade ulterioare. Din punct de vedere istoric, confirmarea atât de clară a acestei perspective este de maximă importanță. Contemporan al acelor vremuri, autorul Faptelor a fost extrem de atent și de precis în tot ceea ce privește faptul extern.

Unii au fost de acord, la un moment dat, cu opinia potrivit căreia Luca menționase întru totul eronat evenimentele petrecute în jurul nașterii lui Isus (Luca 2:1-3). Criticii au susținut că n-a existat nici un recensământ, că nu Quirinius era guvernatorul Siriei la acea dată și că nimeni nu trebuia să revină la locul de obârșie. (Elder, PID, 159, 160; Free, ABH, 285)

Întâi de toate, descoperirile arheologice arată că romanii aveau înregistrări regulate ale contribuabililor și, de asemenea, că organizau recensăminte tot la paisprezece ani. Această procedură a fost într-adevăr introdusă în timpul stăpânirii lui August, desfășurându-se pentru prima oară fie în 23-22 î.Hr., fie în 9-8 î.Hr. Cea din urmă trebuie să fie data la care se referă Luca.

În al doilea rând, găsim mărturii conform cărora Quirinius a fost guvernatorul Siriei în jurul anului 7 î.Hr. Această presupoziție se bazează pe o inscripție din Antiohia atribuindu-i lui Quirinius această funcție. Ca rezultat al acestei descoperiri, se presupune astăzi că a fost guvernator în două rânduri – o dată în 7 î.Hr. și, apoi, în 6 î.Hr. (data atribuită de Josephus). (Elder, PID, 160)

În sfârșit, privitor la procesul de înregistrare, un papirus găsit în Egipt conține indicii referitoare la desfășurarea unui recensământ. Arată:

> "Întrucât se apropie recensământul, se cuvine ca toți cei ce locuiesc, dintr-o pricină sau alta, departe de locul de obârșie să se pregătească îndată a se întoarce la stăpânirea sub care sunt, așa încât să se iscălească în hrisoavele de înscriere a stirpei lor și orice glie să cunoască numărul celor care se trag din ea." (Elder, PID, 159, 160; Free, ABH, 285)

Dr. Geisler rezumă problema şi soluţia acesteia în traducerea textului grecesc:

> "Există câteva aspecte care se cuvin lămurite în legătură cu afirmaţia conform căreia August a efectuat un recensământ al întregului imperiu în vremea lui Quirinius şi a lui Irod. Mai întâi, nu avem nici un document al unui asemenea recensământ, dar ştim astăzi că asemenea recensăminte regulate aveau loc în Egipt, Galia şi Cirene. E foarte probabil ca Luca să sugereze că recensămintele aveau loc pe întreg teritoriul imperiului în perioade diferite şi că August a fost cel care a iniţiat acest proces. Timpul prezent folosit de Luca este un argument puternic în sprijinul concluziei că este vorba despre un eveniment repetat. Ştim despre Quirinius că a făcut un recensământ, care a avut, însă, loc în 6 d.Hr., prea târziu faţă de naşterea lui Isus, iar Irod a murit înainte să devină Quirinius guvernator.
>
> Avea Luca nelămuriri? Nu; de fapt, el consemnează recensământul de mai târziu al lui Quirinius în Fapte 5:37. Cel mai probabil este faptul că Luca face distincţia între acest recensământ din vremea lui Irod şi mai cunoscutul recensământ al lui Quirinius: «Această înscriere s-a petrecut înainte să devină Quirinius guvernator.» Există câteva paralele pentru această traducere în Noul Testament." (Geisler, BECA, 46-47)

Arheologii au crezut, la început, că Luca greşeşte atunci când sugerează că Listra şi Derbe se aflau în Licaonia spre deosebire de Iconia (Fapte 14:6). Ei s-au bazat pe scrierile romanilor, precum Cicero, care au arătat că Iconia se afla în Licaonia. Prin urmare, au susţinut arheologii, Cartea Faptelor nu este credibilă. Totuşi, în 1910, Sir William Ramsay a descoperit un monument care demonstra că Iconia era o cetate frigiană. Descoperiri ulterioare au confirmat acest fapt. (Free, ABH, 317)

Între alte referinţe istorice ale lui Luca se află şi Lisania, tetrarhul Abilenei, cârmuitor în Siria şi Palestina (Luca 3:1) la începutul lucrării lui Ioan Botezătorul în 27 d.Hr. Singurul Lisania cunoscut istoricilor antici a fost unul ucis în 36 î.Hr. Cu toate acestea, o inscripţie găsită la Abila, lângă Damasc, spune: "Libert al lui Lisania, Tetrarhul", fiind datată între 14 şi 29 d.Hr. (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 321)

În Epistola sa către Romani, scrisă din Corint, Pavel îl menţionează pe Erast, vistiernicul cetăţii (Romani 16:23). În timpul săpăturilor din Corint în 1929, a fost descoperit un pavaj cu inscripţia: ERASTVS PRO:AED:S: P:STRAVIT ("Erast, curatorul cetăţii, a pus acest pavaj pe cheltuiala sa"). Conform lui Bruce, pavajul e foarte probabil să fi existat în secolul întâi d.Hr., iar donatorul şi bărbatul pe care îl menţionează Pavel se poate să fie una şi aceeaşi persoană. (Bruce NTD, 95; Vos, CITB, 185)

Tot în Corint s-a găsit o inscripţie fragmentară despre care se crede că ar fi conţinut cuvintele: "Sinagoga evreilor". Se poate să fi stat deasupra uşii sinagogii unde vorbea Pavel (Fapte 18:4-7). O altă inscripţie corintiană menţionează "piaţa" la care se referă Pavel în 1 Corinteni 10:25.

Astfel, mulţumită numeroaselor descoperiri arheologice, majoritatea cetăţilor antice menţionate în Cartea Faptelor au fost identificate. Călătoriile lui Pavel pot fi acum reconstituite cu exactitate în urma acestor descoperiri. (Bruce, NTD, 95; Albright, RDBL, 118)

Geisler arată: "În total, Luca numeşte, fără nici o eroare, treizeci şi două de ţări, cincizeci şi patru de cetăţi şi nouă insule." (Geisler, BECA, 47)

Luca scrie despre răscoala din Efes şi relatează despre o adunare civică (Ecclesia) care a avut loc într-un teatru (Fapte 19:23-29). Dovezile arată că aşa s-a întâmplat, după cum arată o inscripţie care vorbeşte despre statuile de argint ale lui Artemis (Diana) care urmau să fie amplasate în "teatru pe timpul unei întâlniri a întregii *Ecclesia*." Teatrul, în urma săpăturilor, s-a dovedit că avea spaţiu pentru douăzeci şi cinci de mii de oameni. (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 326)

Luca relatează, de asemenea, despre o răscoală care a izbucnit în Ierusalim pentru că Pavel a adus în templu un non-evreu (Fapte 21:28). S-au găsit inscripţii care arată, în greacă şi latină: "Nici un străin nu are voie să treacă de hotarul care înconjoară templul şi curtea. Oricine este prins săvârşind această faptă va fi singur răspunzător pentru moartea ce are, prin urmare, să o sufere." Luca are, încă o dată, dreptate! (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 326)

S-au exprimat îndoieli şi cu privire la corectitudinea anumitor termeni pe care îi utilizează Luca. El se referă la Filipi ca fiind o "parte" sau un "ţinut" al Macedoniei. Foloseşte cuvântul *meris*, care se traduce prin "parte" sau "ţinut". F.J.A. Hort a fost de părere că Luca i-a atribuit un sens inadecvat. În opinia lui, *meris* apărea ca trimitere la o "porţiune", nu la un "ţinut", de unde şi obiecţia. Săpăturile arheologice au dovedit, cu toate acestea, că acest termen, *meris*, era folosit pentru a semnifica diviziunile unui ţinut. Arheologia a scos încă o dată în evidenţă, aşadar, exactitatea lui Luca. (Free, ABH, 320)

Lui Luca i s-au atribuit şi alte inadvertenţe de ordin terminologic. Identificarea cârmuitorilor filipeni drept *praetori* n-a fost corectă din punct de vedere tehnic. Potrivit "savanţilor", cetatea va fi fost cârmuită de doi *duumviri*. Totuşi, ca de obicei, Luca are dreptate. Descoperirile au arătat că titlul de *praetor* era atribuit magistratului unei colonii romane. (Free, ABH, 321) Alegerea termenului *proconsul* ca titlu pentru Galion (Fapte 18:12) este corectă, aşa cum reiese din inscripţia de la Delfi care afirmă, printre altele: "Ca Lucius Junius Gallio, prietenul meu şi Proconsulul Ahaiei..." (Vos, CITB, 180)

Inscripţia de la Delfi (52 d.Hr.) relevă o perioadă stabilă în raport cu care se poate determina lucrarea de un an şi jumătate a lui Pavel în Corint. Ştim

acest lucru din faptul, conform altor surse, că Galion şi-a preluat funcţia la 1 iulie, rămânând proconsul timp de numai un an, acelaşi în care s-a desfăşurat şi activitatea lui Pavel în Corint. (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 324)

Luca îl numeşte pe Publius, căpetenia din Malta, cu titlul de "mai marele ostrovului" (Fapte 28:7). Au fost dezgropate inscripţii în care se regăseşte titlul acestui de "mai mare". (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 325)

Un alt caz îl constituie utilizarea termenului *politarh* pentru a se referi la dregătorii civili din Tesalonic (Fapte 17:6). De vreme ce *politarh* nu apare în literatura clasică, s-a considerat din nou că Luca a greşit. Totuşi, s-au găsit în jur de nouăsprezece inscripţii unde apare acest titlu. În mod cu totul interesant, cinci dintre ele fac referire la Tesalonic. (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 325) Una dintre inscripţii a fost descoperită într-un arc roman la Tesalonic, pe care se găsesc numele a şase dintre politarhii cetăţii. (360)

Colin Hemer, un important cercetător al istoriei romane, a catalogat numeroase confirmări arheologice şi istorice ale exactităţii lui Luca în cartea sa, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History.* Iată, în continuare, o sinteză parţială a voluminoasei şi amănunţitei sale comunicări (Hemer, BASHH, 104-107):

- Detalii specifice, de circulaţie restrânsă, pe care nu le-ar fi putut afla decât un cercetător contemporan precum Luca, ale cărui călătorii s-au desfăşurat pe arii extinse. Aceste detalii includ titlurile exacte ale persoanelor oficiale, identificarea unităţilor militare şi informaţii cu privire la rutele majore.
- Detalii pe care arheologii le cunosc ca fiind exacte, dar a căror perioadă nu poate fi verificată. Unele dintre ele nu puteau fi cunoscute decât unui autor care vizitase ţinuturile.
- Corelaţia dintre datarea referitoare la regii şi guvernatorii cunoscuţi şi cronologia naraţiunii.
- Fapte corespunzătoare datării consemnate în legătură cu Pavel şi contemporanii săi, dar nu şi unor datări anterioare sau ulterioare.
- "Coincidenţe întâmplătoare" între Fapte şi Epistolele pauline.
- Corelaţii interne în desfăşurarea Faptelor.
- Trimiteri geografice nedocumentate care vădesc familiarizarea cu informaţiile general cunoscute.
- Diferenţe între formulările din Fapte care indică varietatea categoriilor de surse utilizate.
- Particularităţi în selecţia detaliilor, ca în teologie, explicabile în contextul a ceea ce se ştie astăzi cu privire la viaţa Bisericii din secolul întâi.

- Materiale al căror "caracter imediat" sugerează că autorul relata mai curând o experiență recentă decât să ajusteze ori să editeze un text cu mult după ce acesta fusese scris.
- Elemente culturale sau idiomatice despre care se știe astăzi că au fost specifice atmosferei secolului întâi.

Istoricul civilizației romane, A.N. Sherwin-White este de acord:

> "În privința Faptelor, confirmarea istoricității este copleșitoare... Orice tentativă de a-i contesta istoricitatea fundamentală riscă astăzi să fie absurdă. Istoricii civilizației romane au acceptat de mult caracterul istoric al acestei cărți ca de la sine înțeles." (Sherwin-White, RSRLNT, 189)

Nu e de mirare că E.M. Blaiklock, profesor de limbi clasice la Universitatea Auckland, conchide: "Luca este un istoric desăvârșit, care a dovedit că-și merită cu prisosință locul alături de marii scriitori ai grecilor." (Blaiklock, AA, 89)

4.3.1.2 "Cele mai vechi consemnări ale creştinismului"

În 1945, au fost descoperite două osuarii (vase cu oseminte) în apropierea Ierusalimului. Aceste osuarii prezentau însemnări despre care cel care le-a descoperit, Eleazar L. Sukenik, susținea că sunt "cele mai vechi consemnări ale creștinismului". Aceste recipiente funerare s-au găsit într-un mormânt folosit înainte de 50 d.Hr. Pe pereții acestora stătea scris *Iesous iou* și *Iesous aloth.* S-au constatat, de asemenea, patru cruci. Este probabil ca prima scriere să reprezinte o rugăciune în care se cerea ajutorul lui Isus, iar a doua, o rugăciune pentru învierea persoanei ale cărei oseminte se aflau în osuariu. (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 327, 328)

4.3.1.3 Locul "pardosit cu pietre"

N-a existat timp de veacuri nici o dovadă a curții unde Isus a fost judecat de Pilat (numită *Gabbatha* sau locul "pardosit cu pietre", Ioan 19:13).

William F. Albright, în *The Archaeology of Palestine,* arată că această curte a fost cea din Fortăreața Antonia, statul major roman din Ierusalim. A fost îngropată în timpul lui Adrian, o dată cu reconstrucția orașului, fiind descoperită doar de curând. (Albright, AP, 141)

4.3.1.4 Scăldătoarea din Betesda

Scăldătoarea din Betesda, un alt sit care nu se regăsește decât în Noul Testament, poate fi acum identificată "cu destulă certitudine în nord-estul vechii cetăți (zona care se numește Bezetha sau «Noua pajiște») din secolul întâi d.Hr., unde s-au descoperit urme ale acesteia pe parcursul săpăturilor

de lângă biserica Sfânta Ana în 1888." (Bruce, ACNT, citat în Henry, RB, 329)

4.3.1.5 Evanghelia lui Ioan

Arheologia a autentificat relatările Evangheliei, printre care și cele ale lui Ioan. Dr. William Foxwell Albright, de șaptesprezece ani profesor și director al Școlii Americane de Cercetare Orientală din Ierusalim, afirmă cu autoritate: "Sulurile de la Marea Moartă găsite la Qumran au adus noi mărturii capitale în sprijinul relativei vechimi a Evangheliei lui Ioan." (Albright, AP, 249)

El continuă:

"Convergența în frazeologie, simbolism și imaginar conceptual dintre literatura eseniană și Evanghelia Sfântului Ioan este extrem de strânsă, cu toate că există numeroase similitudini între acestea și aproape toți autorii Noului Testament." (Albright, AP, 249)

4.3.1.6 Decretul de la Nazaret

Dr. Geisler expune în privința acestei descoperiri:

"În 1878, s-a descoperit la Nazaret o tablă de piatră pe care fusese înscris un decret al împăratului Claudiu (41-54 d.Hr.) conform căruia se interzicea deschiderea gropilor, scoaterea sau strămutarea trupurilor neînsuflețite. Un asemenea decret nu e neobișnuit, dar uimitor este că «făptașul va fi osândit la moarte sub învinuirea de pângărire a unui mormânt.»" (Hemer, BASHH, 155)

"Alte prevederi instituiau într-adevăr amenzi, sau chiar moartea pentru deschiderea unei gropi? O probabilă explicație constă în faptul că, auzind despre învățătura creștină a învierii și mormântul gol al lui Isus în vreme ce investiga revoltele din anul 49 d.Hr., Claudiu a hotărât să elimine orice posibilitate ca astfel de zvonuri să mai apară. Acest lucru n-ar fi lipsit de sens dacă luăm în considerare afirmația evreilor cum că trupul fusese furat (Matei 28:11-15). Este vorba despre o mărturie timpurie în sprijinul credinței puternice și stăruitoare că Isus s-a ridicat din morți." (Geisler, BECA, 48)

4.3.1.7 Yohanan – o victimă a răstignirii

Dr. Geisler explică importanța acestei descoperiri arheologice:

"În 1968, a fost scos la lumină un grup de morminte antice din Ierusalim în care se aflau treizeci și cinci de trupuri. S-a determinat că majoritatea acestora suferiseră o moarte violentă în timpul răscoalei evreiești împotriva Romei din 70 d.Hr. Una dintre victime se numea Yohanan Ben Ha'galgol.

Avea între douăzeci şi patru şi douăzeci şi opt de ani, palatul despicat şi un piron lung de aproape optsprezece centimetri îi trecea prin ambele picioare. Acestea îi fuseseră întoarse în afară aşa încât pironul cu patru laturi să-i fie bătut prin călcâie, în interiorul tendonului lui Ahile. În această poziţie, picioarele i s-ar fi îndoit într-o parte aşa încât n-ar fi putut folosite drept sprijin pe cruce. Pironul trecuse printr-o pană din lemn de salcâm, apoi prin călcâie, şi înfipt într-o bârnă din lemn de măslin. Au fost descoperite dovezi că vârfuri similare de metal i-au fost introduse prin cele două oase ale fiecărui antebraţ. Acestea au ros oasele antebraţelor în vreme ce victima îşi ridica şi îşi cobora trupul pentru a respira (cu braţele ridicate, respiraţia e oprită). Cei ucişi prin răstignire erau nevoiţi să se împingă în sus pentru a elibera muşchii pieptului, iar atunci când nu mai aveau putere să facă această mişcare, mureau prin sufocare.

Picioarele lui Yohanan au fost zdrobite printr-o lovitură, conform procedurii obişnuite de *crucifragium* roman (Ioan 19:31-32). Fiecare dintre aceste detalii confirmă descrierea răstignirii prezentă în Noul Testament." (Geisler, BECA, 48)

4.3.1.8 Inscripţia lui Pilat

În 1961, Antonio Frova, un arheolog italian, a descoperit la Cezareea Maritima o inscripţie pe o tablă de piatră care, la momentul descoperirii, era folosită ca una dintre treptele care duceau spre teatrul din Cezareea. Inscripţia în latină conţinea patru rânduri, trei dintre care sunt parţial lizibile. Traduse aproximativ ele sunt:

Tiberium
Ponţiu Pilat
Prefectul Iudeii

Piatra înscrisă a fost probabil folosită mai întâi la temelia unui Tiberium (un templu de închinare faţă de împăratul Tiberiu) şi apoi refolosită în locul unde a fost găsită. Inscripţia clarifică titlul lui Ponţiu Pilat ca "prefect" cel puţin pe durata stăpânirii sale. Mai târziu, Tacit şi Josephus s-au referit la el ca "procurator". NT îl numeşte "guvernator" (Matei 27:2), un termen care reuneşte cele două titluri anterioare. Această inscripţie este singura mărturie arheologică atât a numelui lui Pilat, cât şi a titlului său. (Dockery, FBI, 360)

4.3.1.9 Inscripţia lui Erast

Pe o tablă de calcar din pavajul de lângă teatrul din Corint, s-a găsit o inscripţie latină care se traduce prin: "Erast a pus acest pavaj pe cheltuiala sa, în semn de apreciere pentru că a fost numit edil." În Romani 16:23, Pavel (scriind din Corint) l-a menţionat pe Erast şi l-a identificat ca fiind unul dintre mai

marii cetăţii. Este posibil să fie vorba despre aceeaşi persoană. (Dockery, FBI, 361)

4.3.1.10 Monedele din Noul Testament

Au fost identificate cu argumente suficient de solide trei monede menţionate în NT grecesc.

1. "Banul birului" (Matei 22:17-21; Marcu 12:13-17; Luca 20:20-26). Termenul grecesc pentru moneda arătată lui Isus în aceste pasaje este "denarius", o monedă de mici dimensiuni din argint cu chipul lui Cezar pe una dintre feţe. Valoarea ei egala salariul zilnic al unui muncitor obişnuit din Palestina.
2. Cei "treizeci de arginţi" (Matei 26:14-15). Această sumă era constituită probabil din treizeci de shekeli. La origine, un shekel era o unitate de măsură pentru greutate echivalentă cu aproximativ 10 grame. S-a transformat, mai târziu, într-o monedă de argint oarecum de aceeaşi greutate.
3. "Gologanul văduvei" (Marcu 12:41-44; Luca 21:1-4). Pasajul în discuţie spune: "doi bănuţi, care fac un gologan." Primele cuvinte se traduc prin grecescul "lepta", cea mai mică monedă de aramă a grecilor, în vreme ce ultimul se traduce prin "quadrans", cea mai mică monedă de aramă a romanilor. Cunoscând valoarea minimă a acestor monede, înţelesul mesajului pe care îl transmite parabola devine cu atât mai profund. (Dockery, FBI, 362)

Această secţiune poate fi rezumată cum nu se poate mai nimerit prin cuvintele lui Sir Walter Scott referitoare la Scripturi:

În cartea sfântă-n scris şi cânt
Stă taina tainei Celui Sfânt.
Preafericit e omul, dar,
Că-i dete Domnul har din har:
Citiri, plecări, nădejdi şi rugi
De ivăr trag, spre El să fugi;
Iar cei ce şovăie limbut
Mai bine nu s-ar fi născut.
(Scott, M, 140)

5 CONCLUZIE

După ce am încercat să spulber istoricitatea şi validitatea Scripturii, am ajuns la concluzia că ea este, din punct de vedere istoric, demnă de încredere. Cel

care se îndoieşte de credibilitatea Bibliei, trebuie să pună la îndoială toată literatura antichităţii.

Una dintre problemele cu care mă confrunt în permanenţă este dorinţa multora de a aplica standarde sau metode de verificare diferite pentru literatura laică, pe de o parte, şi pentru Biblie, pe de alta. Aceeaşi verificare se cuvine făcută fie că literatura cercetată este laică sau religioasă.

O dată asumată această atitudine, cred că putem afirma, cu Scripturile în mână: "Biblia este demnă de încredere şi credibilă din perspectivă istorică."

Pentru aprofundare

W.F. Albright, "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology", în E.J. Vardaman, ed., *The Teacher's Yoke*
F.F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*
N. Glueck, *Rivers in the Desert*
G.R. Habermas, *The Verdict of History*
C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, C.H. Gempf, ed.
J. McRay, *Archaeology and the New Testament*
W.M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*
J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*
A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*
C.A. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability*
E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*

4

ESTE VECHIUL TESTAMENT CREDIBIL DIN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ?

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 CREDIBILITATEA MANUSCRISELOR VECHIULUI TESTAMENT

Acest capitol tratează credibilitatea istorică a Vechiului Testament (VT) întrucât mărturiile sunt în mare parte de altă natură decât în cazul Noului Testament (NT). Atât în capitolul 3, cât şi în capitolul 4, ne ocupăm de credibilitatea istorică a Bibliei, nu de inspiraţia acesteia. Această temă urmează să constituie obiectul celei de-a Doua Părţi a acestei cărţi.

Vechiul Testament s-a demonstrat a fi credibil pe cel puţin trei căi: (1) transmiterea textuală (exactitatea procesului de copiere de-a lungul istoriei), (2) confirmarea Vechiului Testament prin mărturii incontestabile

puse la dispoziție de arheologie și (3) mărturiile documentare, la rândul lor descoperite de arheologie.

1.1 Transmiterea textuală: cât de exact a fost procesul de copiere?

Credibilitatea istorică a Vechiului Testament se bazează, într-o anumită măsură, pe examinarea transmiterii textuale (calea pe care a urmat-o un document de la scrierile originale până la exemplarele tipărite de astăzi). La fel ca în cazul altor lucrări literare ale antichității, nu dispunem de documentele originale. Însă, comparând Scripturile cu alte exemple din literatura antică, exactitatea copiștilor evrei se dovedește a fi întru totul impresionantă.

Gleason Archer afirmă:

> "Ar trebui să se înțeleagă foarte limpede că, în această privință [a transmiterii], Vechiul Testament se distinge față de orice alte scrieri literare pre-creștine de care avem știință. Mai precis, nu dispunem de atâtea manuscrise diferite ale unor lucrări păgâne, provenind din epoci aflate la intervale atât de mari, ca în cazul Vechiului Testament. Iar acolo unde putem, totuși, vorbi despre asemenea izvoare ca, de pildă, privitor la Cartea egipteană a morților, variațiile sunt, de departe, mai frecvente și mai pregnante. Se constată diferențe surprinzătoare, de exemplu, între capitolul 15 din Papirusul lui Ani (scris în timpul celei de A Optsprezecea Dinastii) și același capitol din Papirusul de la Torino (din timpul celei de a Douăzeci și șasea Dinastii sau de mai târziu). Propoziții întregi sunt fie adăugate, fie lăsate pe dinafară, iar sensul unor coloane corespondente de text este uneori în întregime diferit. Lăsând la o parte controlul divin asupra transmiterii textului ebraic, nu există nici un motiv special pentru care n-ar apărea același fenomen de divergență și alterare între manuscrisele ebraice elaborate la distanță de veacuri unele de altele. De exemplu, cele două copii după Isaia descoperite în Peștera 1 de la Qumran lângă Marea Moartă în 1947, care fuseseră realizate cu o mie de ani mai devreme față de cel mai recent manuscris datat cunoscut înainte (980 d.Hr.), s-au dovedit, cu toate acestea, în peste 95% din text, cuvânt cu cuvânt identice în raport cu versiunea standard a Bibliei noastre ebraice. Cele 5 procente de variație au constat preponderent în derapări evidente ale condeiului sau în ortografie. Acestea nu afectează în nici o măsură mesajul revelației." (Archer, SOT, 23-25)

Observațiile strălucite ale lui Robert Dick Wilson explică veridicitatea și credibilitatea Scripturilor trimițând la culturile din jurul Israelului în perioada Vechiului Testament.

"Scripturile ebraice menţionează peste 26 de regi, ale căror nume s-au descoperit în documente contemporane acestora. Numele celor mai mulţi dintre ei sunt ortografiate pe monumente sau în documentele provenite din perioada în care au domnit la fel ca în documentele Vechiului Testament. Schimbările ortografice în alte cazuri reflectă legile schimbării fonetice, în vigoare la vremea când documentele ebraice pretind să fi fost scrise. Două sau trei dintre aceste nume prezintă litere sau ortografii care nu pot fi deocamdată explicate cu certitudine; dar, chiar şi în aceste câteva cazuri, nu se poate demonstra că ortografia ebraică este greşită. Dimpotrivă, numele multor regi ai lui Iuda şi Israel se găsesc în documentele asiriene contemporane cu aceeaşi ortografie pe care o regăsim în textul ebraic de astăzi.

În 144 de cazuri de transliterare din egipteană, asiriană, babiloniană şi moabită în ebraică şi în 40 de cazuri de transliterare inversă, 184 în total, mărturiile arată că timp de 2300 până la 3900 de ani textul numelor proprii din Biblia ebraică a fost transmis cu cea mai mare exactitate. Faptul că scribii originali le-au transcris conformându-se într-o asemenea măsură principiilor filologice corecte reprezintă o dovadă neîntrecută a meticulozităţii şi competenţei lor; mai departe, faptul că textul ebraic a fost transmis prin copişti de-a lungul atâtor secole constituie un fenomen de neegalat în istoria literaturii." (Wilson, SIOT, 64, 71)

Profesorul Wilson continuă:

"Aşa încât nici criticii, nici apărătorii textului biblic n-ar trebui să-şi închipuie vreun moment că redarea exactă sau transmiterea corectă a numelor proprii a fost un lucru uşor sau obişnuit. Şi, deoarece unii dintre cititori nu au, probabil, experienţa cercetării în acest domeniu, n-ar fi lipsit de utilitate să amintesc numele regilor din Egipt aşa cum le ştim de la Manetho sau de pe monumentele egiptene. Manetho a fost mare preot al templelor idolatre din Egipt pe vremea lui Ptolemeu Philadelphus, în jurul anului 280 î.Hr. A scris o lucrare despre dinastiile regilor egipteni, din care s-au păstrat fragmente regăsite în operele lui Josephus, Eusebiu şi alţii. Dintre regii celor 31 de dinastii, el menţionează 40 de nume din 22 de dinastii. Dintre acestea, 49 apar pe monumente într-o formă care face posibilă descifrarea fiecărei consoane din ortografia lui Manetho, iar alte 28 nu pot fi descifrate decât parţial. Din celelalte 63 nu se poate descifra nici măcar o silabă. Dacă ar fi să acceptăm că Manetho însuşi a copiat aceste liste din sursele originale – şi corectitudinea evidentă în 49 dintre cazuri sprijină ipoteza că aşa este – sutele de variaţii şi modificări în cele peste 50 de nume indescifrabile nu se pot datora decât fie greşelilor sale de copiere, fie greşelilor săvârşite de transmiţătorii textului său." (Wilson, SIOT, 71-72)

Wilson adaugă că aproximativ patruzeci dintre aceşti regi au trăit între 2000 î.Hr. şi 400 î.Hr. Fiecare apare în ordine cronologică: "Cu referire la regii din aceeaşi ţară şi privitor la regii altor ţări... nu se pot imagina mărturii mai clare în sprijinul exactităţii de fond a documentelor Vechiului Testament decât această înşiruire de regi." Într-o notă de subsol, el calculează probabilitatea ca această exactitate să fi fost un joc al hazardului. "Din punct de vedere matematic, există o şansă la 750.000.000.000.000.000.000.000 ca această exactitate să fie pur circumstanţială." (Wilson, SIOT, 74-75)

Pe baza acestor mărturii, Wilson conchide:

> "Dovada că aceste copii ale documentelor originale s-au păstrat timp de peste 2000 de ani într-o formă substanţial corectă nu poate fi tăgăduită. Iar faptul că, în acelaşi mod, copiile existente acum 2000 de ani s-au păstrat în raport cu originalul nu este doar posibil, ci devine probabil prin analogiile cu documentele babiloniene de care dispunem şi care se pot găsi astăzi atât în original, cât şi în copie, la distanţă de mii de ani, cu zecile de papirusuri care arată, dacă le comparăm cu ediţiile moderne ale clasicilor, că de-a lungul a peste 2000 de ani au intervenit doar modificări minore ale textului şi, mai ales, cu exactitatea ştiinţifică şi demonstrabilă cu care ne-a fost transmis textul ebraic în privinţa ortografiei corecte a numelor de regi şi a numeroşilor termeni străini prezenţi în acesta." (Wilson, SIOT, 85)

F.F. Bruce afirmă că "textul consonantic al Bibliei ebraice editate de masoreţi fusese păstrat până la vremea lor cu o fidelitate evidentă timp de aproape o mie de ani." (Bruce, BP, 178)

William Green ajunge la concluzia că "se poate spune, fără teama de a greşi, că nici o altă lucrare a antichităţii nu a fost transmisă într-un mod atât de exact." (Green, GIOT, 81)

Cu privire la exactitatea transmiterii textului ebraic, Atkinson, ajutor de bibliotecar la Universitatea Cambridge, spune că este "aproape miraculoasă".

Veacuri întregi, rabinii iudei au avut grijă ca transmiterea textului ebraic să aibă loc în cele mai mici detalii. Acest capitol scoate în evidenţă rezultatul acestui efort.

1.1.1 Cantitatea de manuscrise

Chiar dacă Vechiul Testament nu se poate lăuda cu aceeaşi cantitate de manuscrise (MSS) ca şi Noul Testament, numărul de manuscrise disponibile astăzi nu este deloc neglijabil. Au fost sugerate câteva motive ale deficitului de manuscrise ebraice timpurii. Primul şi cel mai de înţeles îl constituie o combinaţie între vechime şi fragilitate; nu ne putem aştepta ca documentul antic să reziste timp de două până la trei mii de ani. Cu toate acestea, anumite

serii de mărturii duc la concluzia că, din punctul de vedere al calității, acestea se prezintă foarte bine. Mai întâi, este important să stabilim cantitatea manuscriselor disponibile. Există astăzi câteva colecții importante de manuscrise ebraice. Prima colecție de manuscrise ebraice, alcătuită de Benjamin Kennicott (1776-1780) și publicată de Oxford, enumera 615 manuscrise ale Vechiului Testament. Ulterior, Giovanni de Rossi (1784-1788) a publicat o listă de 731 de manuscrise. Cele mai importante descoperiri din epoca modernă sunt Gheniza de la Cairo (anii 1890) și Sulurile de la Marea Moartă (1947 și anii următori). La mansarda unei sinagogi din Cairo s-a descoperit o *geniza*, sau depozit, de vechi manuscrise. Au fost găsite două sute de mii de manuscrise și fragmente (Kahle, CG, 13 și Wurthwein, TOT, 25), dintre care aproximativ zece mii sunt biblice. (Goshen-Gottstein, BMUS, 35)

> "Spre sfârșitul secolului al nouăsprezecelea, s-au găsit numeroase fragmente datate între secolele șase și opt într-o veche sinagogă din Cairo, Egipt, care slujise drept biserică a Sfântului Mihail până în 882 d.Hr. S-au descoperit într-o *geniza*, o încăpere în care se depozitau manuscrisele uzate sau greșite până ce se găsea o cale de a le debarasa cum se cuvine. Această geniza fusese, după toate aparențele, zidită și uitată până la recenta ei descoperire. S-au păstrat în această mică încăpere în jur de 200.000 de fragmente, printre care texte biblice în ebraică și aramaică. Fragmentele biblice datează din secolul al cincilea d.Hr." (Dockery, FBI, 162-163)

Dintre manuscrisele descoperite în Gheniza de la Cairo, în jur de o jumătate sunt găzduite la Universitatea Cambridge. Restul sunt împrăștiate în toată lumea. Paul Kahle, o autoritate în materie, a identificat peste 120 de manuscrise rare redactate de grupul "babilonian" al scribilor masoretici.

Cea mai vastă colecție de manuscrise ale Vechiului Testament ebraic este A Doua Colecție Firkowitch din Leningrad. Ea cuprinde 1.582 de articole din Biblie și Massorah pe pergament (725 pe hârtie), pe lângă 1.200 de fragmente din manuscrise ebraice aparținând Colecției Antonin. (Wurthwein, TOT, 23) Kahle susține că, la rândul lor, aceste manuscrise și fragmente din Colecția Antonin provin în totalitate din Geniza de la Cairo. (Kahle, CG, 7) În Colecția Firkowitch se găsesc patrusprezece manuscrise ale Vechiului Testament ebraic găsite în Gheniza de la Cairo, datând dintre anii 929 d.Hr. și 1121 d.Hr.

Manuscrisele din Gheniza de la Cairo sunt răspândite peste tot în lume. În Statele Unite, câteva dintre cele mai relevante se află în Colecția Memorială Enelow de la Seminarul Teologic Iudaic, New York. (Goshen-Gottstein, BMUS, 44 și urm.)

Catalogul de la British Museum cuprinde 161 de manuscrise ale Vechiului Testament ebraic. La Universitatea Oxford, catalogul Bibliotecii Bodleiene enumeră 146 de manuscrise ale Vechiului Testament, conținând fiecare un

număr însemnat de fragmente. (Kahle, CG, 5) Goshen-Gottstein estimează că numai în Statele Unite există zeci de mii de fragmente ale unor manuscrise semitice, dintre care aproximativ 5% sunt biblice – peste cinci sute de manuscrise. (Goshen-Gottstein, BMUS, 30)

Cele mai semnificative manuscrise ale Vechiului Testament ebraic datează din perioada cuprinsă între secolul al treilea î.Hr. şi secolul al patrusprezecelea d.Hr. Dintre acestea, cele mai importante sunt conţinute în Sulurile de la Marea Moartă, datate între secolul al treilea î.Hr. şi secolul întâi d.Hr. Ele cuprind o carte integrală a Vechiului Testament (Isaia) şi mii de alte fragmente care, luate împreună, reprezintă fiecare dintre cărţile Vechiului Testament, cu excepţia Esterei. (Geisler, BECA, 549) (Vezi, mai jos, secţiunea acestui capitol intitulată "Sulurile de la Marea Moartă".)

Sulurile de la Marea Moartă conţin manuscrise extrem de semnificative deoarece confirmă exactitatea altor manuscrise de dată mult mai târzie. De exemplu, *Codexul Cairo* (895 d.Hr.) este cel mai timpuriu manuscris masoretic înainte de descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă. El se află astăzi la British Museum. Numit, de asemenea, *Codex Cairensis*, el a fost elaborat de familia masoretică a lui Moise ben Asher şi îi conţine atât pe primii profeţi, cât şi pe cei ulteriori. Restul Vechiului Testament lipseşte. (Bruce, BP, 115-16)

Codexul Profeţilor de la Leningrad (916 d.Hr.) conţine Isaia, Ieremia, Ezechiel şi cei doisprezece profeţi mici.

Cel mai timpuriu MS integral al Vechiului Testament este *Codex Babylonicus Petropalitanus* (1008 d.Hr.), aflat la Leningrad. A fost elaborat în urma unui text corectat al rabinului Aaron ben Moise ben Asher înainte de 1000 d.Hr. (Geisler, GIB, 250)

Codexul Aleppo (900 d.Hr. sau mai târziu) este un manuscris de valoare excepţională. S-a crezut pierdut pentru o vreme, însă a fost redescoperit în 1958. Totuşi, starea acestuia n-a rămas fără urmări. A fost parţial distrus în timpul revoltelor din Israel care au avut loc în 1947. Codexul Aleppo a fost cel mai timpuriu manuscris integral al Vechiului Testament.

Codexul de la British Museum (950 d.Hr.) conţine, în parte, Geneza până la Deuteronom.

Codexul Reuchlin al Profeţilor (1105 d.Hr.). Acest text a fost elaborat de masoretul ben Neftali. Se ridică aici problema fidelităţii cu care a fost transmis textul biblic. Există numeroase tipuri de erori în manuscrise, pe care criticul textual le-ar putea descoperi în manuscrisele timpurii ale Vechiului Testament. (Ele vor fi discutate, mai târziu, într-o altă secţiune a acestui capitol.) Sunt ele atât de grave încât să modifice însuşi mesajul ori să facă imposibilă pătrunderea sensului autentic? Dacă aşa este, înseamnă că intenţia lui Dumnezeu a fost răstălmăcită; în atari condiţii, El nu şi-a mai putut face cunoscută revelaţia astfel încât cei din generaţiile de mai târziu să o înţeleagă cum se cuvine. Atunci când nu a exercitat o influenţă

constrângătoare asupra scribilor care au redactat copiile standard şi de autoritate ale Scripturilor, aceştia l-au modificat şi l-au falsificat. Iar când mesajul a fost falsificat, întreaga raţiune de a lăsa pentru viitor o mărturie scrisă a revelaţiei a dispărut; căci o astfel de Scriptură modificată nu este decât un amestec de adevăr şi greşeală, supus inevitabil judecăţii umane (şi nu ca o judecată asupra omului).

1.1.2 Istoria textului din Vechiul Testament

Rabinului Akiba, secolul al doilea d.Hr., care dorea să ofere un text exact, i se atribuie afirmaţia: "Transmiterea corectă (masoretică) este un gard pentru Tora." (Harrison, IOT, 211) În iudaism, o serie de învăţaţi au avut obligaţia de a standardiza şi de a păstra textul biblic, eliminând orice posibilitate de apariţie a vreunei erori:

- *Sopherim* (termenul ebraic pentru "scribi") au fost cărturarii evrei şi custozii textului între secolele al cincilea şi al treilea î.Hr.
- *Zugoth* ("perechile" învăţaţilor care se ocupau de text) au avut această însărcinare în secolele al doilea şi întâi î.Hr.
- *Tannaim* ("repetitori" sau "învăţători") şi-au desfăşurat activitatea până în 200 d.Hr. Pe lângă păstrarea textului din Vechiul Testament, Tannaim se ocupau şi de *Midraş* ("interpretare textuală"), *Tosefta* ("adăugire") şi *Talmud* ("educaţie"), acesta din urmă fiind împărţit în *Mişna* ("repetiţiile") şi *Ghemara* ("ceea ce trebuie învăţat"). Talmudul a fost compilat de-a lungul vremii între 100 d.Hr. şi 500 d.Hr. A fost firesc ca Tannaim să păstreze Biblia ebraică, din moment ce lucrarea lor avea de-a face cu sinteza câtorva secole de învăţătură rabinică bazată pe textul biblic.
- *Talmudiştii* (100-500 d.Hr.).

Geisler şi Nix explică a doua tradiţie de transcriere, care se întinde între 400 î.Hr. şi aproape 1000 d.Hr.:

> "Imediat după prima perioadă a tradiţiei de transcriere a Vechiului Testament, perioada Sopherim (cca. 400 î.Hr. – cca. 200 d.Hr.), a început o a doua, cea talmudică (cca. 100 – cca. 500 d.Hr.), urmată de tradiţia masoretică, mai binecunoscută (cca. 500 – cca. 950). Ezra a lucrat alături de primul dintre aceste grupuri, ai cărui membri au fost consideraţi custozii Bibliei până după vremea lui Hristos. Între 100 şi 500 d.Hr., Talmudul (educaţie, învăţătură) s-a dezvoltat ca un corpus de legi ebraice civile şi canonice bazate pe Tora. Talmudul reprezintă în fond opiniile şi deciziile învăţătorilor evrei din aproximativ 300 î.Hr. până în 500 d.Hr. şi constă în două mari diviziuni: Mişna şi Ghemara." (Geisler, GIB, 306)

Pe parcursul acestei perioade, se acorda o mare parte din timp catalogării legii ebraice civile şi canonice. Talmudiştii aveau un sistem destul de complex în transcrierea sulurilor sinagogii.

Samuel Davidson descrie câteva dintre exigenţele talmudiştilor cu privire la Scripturi. Aceste reguli precise (folosesc numerotarea prezentată în Geisler) sunt precum urmează:

> "[1] Un sul al sinagogii trebuie înscris pe o piele care se ia de la animalele curate, [2] pregătită anume pentru folosinţa sinagogii de către un evreu. [3] Acestea trebuie legate cu şnururi luate de la animalele curate. [4] Fiecare piele trebuie să conţină un anumit număr de coloane, egale pe parcursul întregului codice. [5] Lungimea fiecărei coloane nu trebuie să fie mai mică de 48 sau mai mare de 60 de rânduri; iar lăţimea trebuie să fie de treizeci de litere. [6] Toată scrierea trebuie păstrată în rânduri; iar dacă se găsesc trei cuvinte în afara rândurilor, nu mai slujeşte la nimic. [7] Cerneala se cuvine să fie neagră, nici roşie, nici verde, nici de altă culoare, pregătită după o reţetă ştiută. [8] O copie autentică trebuie să fie exemplarul, de la care copistului nu-i este îngăduit să se abată câtuşi de puţin. [9] Nici un cuvânt sau literă, nici măcar o iotă, nu trebuie scrise din aduceri aminte, fără ca scribul să privească la codicele care se află înaintea lui... [10] Între fiecare consoană trebuie lăsat un spaţiu cât un fir de păr sau de aţă; [11] între fiecare nou parashah sau secţiune, se lasă spaţiul a nouă consoane; [12] între fiecare carte, trei rânduri. [13] A cincea carte a lui Moise trebuie să se termine cu un rând întreg; pentru celelalte, se poate şi altfel. [14] Dincolo de toate acestea, copistul trebuie să poarte numai veşmântul evreiesc, [15] să-şi spele întreg trupul, [16] să nu înceapă, când scrie numele lui Dumnezeu, cu un condei proaspăt înmuiat în cerneală, [17] iar în vreme ce scrie acel nume, fie şi dacă i-ar vorbi un rege, să nu ia aminte la el." (Davidson, HTOT, 89)

Davidson adaugă că "sulurile în care nu se respectă aceste reguli urmează să fie îngropate în pământ sau arse; ori sunt trimise la şcoli, pentru a fi folosite ca manuale de citire."

Talmudiştii erau atât de convinşi că un MS o dată transcris reprezenta un duplicat perfect, încât confereau noii copii aceeaşi autoritate.

Frederic Kenyon, în *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, dezvoltă observaţiile de mai sus referindu-se la distrugerea copiilor mai vechi:

> "Aceeaşi atenţie extremă care se acorda transcrierii manuscriselor stă şi la baza dispariţiei copiilor mai vechi. După ce un manuscris fusese copiat cu exactitatea prescrisă de Talmud, era acceptat, în urma unei verificări corespunzătoare, ca autentic şi considerat ca fiind de valoare egală cu oricare altă copie. De vreme ce toate erau în egală măsură de corecte, *vârsta nu*

privilegia cu nimic un anume manuscris; dimpotrivă, vârsta constituia în mod cert un dezavantaj din moment ce un manuscris se putea șterge sau deteriora cu trecerea timpului. O copie deteriorată sau imperfectă se considera, fără alte discuții, inadecvată pentru folosință.

Fiecare sinagogă dispunea de o «Gheniza» sau încăpere de vechituri unde se puneau deoparte manuscrisele defectuoase; din astfel de incinte s-au recuperat în vremurile moderne câteva dintre cele mai vechi manuscrise existente astăzi. Astfel, departe de a privi o copie mai veche a Scripturii ca fiind mai valoroasă decât altele, evreii obișnuiau să le prefere pe cele mai noi, pentru desăvârșirea și calitatea lor impecabilă. Copiile mai vechi, o dată părăsite în «Gheniza», se pierdeau în mod firesc, fie din neglijență, fie pentru că erau aruncate intenționat în foc atunci când «Gheniza» devenea prea încărcată.

Absența unor copii foarte vechi ale Bibliei ebraice nu trebuie, prin urmare, să ne surprindă sau să ne îngrijoreze. Dacă, la cauzele menționate deja, adăugăm persecuțiile repetate (care presupuneau în mare măsură distrugerea posesiunilor) pe care le-au avut de îndurat evreii, dispariția manuscriselor antice se justifică în mod satisfăcător, iar cele care au rămas pot fi acceptate ca păstrând ceea ce ele înseși afirmă – respectiv, Textul Masoretic." (Kenyon, OBAM, 43)

"Respectul față de Scripturi și grija față de puritatea textului sacru n-au apărut pentru prima oară după căderea Ierusalimului." (Green, GIOT, 173)

Masoreții sunt cărturarii evrei care, între anii 500 și 950 d.Hr., au dat o formă finală textului din Vechiul Testament. Dărâmarea templului în 70 d.Hr., precum și alungarea evreilor din propria lor țară au constituit puternice motivații în (1) standardizarea textului consonantic și (2) standardizarea punctuației și a utilizării vocalelor astfel încât să se mențină modul corect de vocalizare și pronunție în vederea citirii. Au fost numiți masoreți deoarece păstrau în scris tradiția orală *(massorah)* cu privire la vocalele și accentele corecte, precum și numărul de ocurențe ale unor cuvinte rare cu ortografie neobișnuită. Au preluat textul nemarcat (comparabil cu engleza fără vocale) consonantic de la Sopherim și au inserat semnele vocalice care indicau pronunția și forma gramaticală exacte ale fiecărui cuvânt. S-au implicat chiar și într-un demers moderat de critică textuală. Acolo unde aveau bănuiala că termenul indicat de textul consonantic este eronat, îl corectau într-o manieră foarte ingenioasă. Lăsau consoanele propriu-zise în forma pe care o primiseră de la Sopherim. Dar inserau semnele vocalice ale noului cuvânt care ar fi trebuit să-l substituie pe cel vechi, apoi transcriau consoanele noului cuvânt cu litere foarte mici pe margine. (Archer, SOT, 63)

Au existat două școli sau centre majore ale activității masoretice – în mare măsură independente una față de cealaltă: babiloniană și palestiniană. Cei

mai faimoşi masoreţi au fost cărturarii evrei care trăiau în Tiberia, Galileea, Moise ben Asher (cu fiul său Aaron) şi Moise ben Neftali, la sfârşitul secolului al nouălea şi secolul al zecelea. Textul ben Asher este textul ebraic standard de astăzi, reprezentat cel mai bine prin Codex Leningradensis B19 A (L) şi Codexul Aleppo.

Masoreţii (de la *massorah*, "tradiţie") acceptau sarcina trudnică de a edita textul şi de a-l standardiza. Centrul lor se afla în Tiberia. Textul pe care l-au păstrat masoreţii se numeşte Text "Masoretic". Acestui text rezultant îi erau adăugate semne vocalice pentru pronunţia corectă. Textul Masoretic este textul ebraic standard de astăzi.

> "Masoreţii aveau spiritul unei discipline severe şi tratau textul cu cea mai profundă veneraţie imaginabilă, alcătuind un sistem complicat de măsuri împotriva scăpărilor de transcriere. De pildă, numărau de câte ori apare fiecare dintre literele alfabetului în fiecare dintre cărţi; scoteau în evidenţă litera din mijlocul Pentateuhului şi cea din mijlocul întregii Biblii ebraice, realizând calcule chiar mai amănunţite decât acestea. «Tot ceea ce se poate socoti pare să fi fost socotit» spune Wheeler Robinson, şi au elaborat, de asemenea, o metodă mnemotehnică cu ajutorul căreia îşi puteau aminti imediat diversele sume totale." (Bruce, BP, 117)

Scribii îşi puteau da seama dacă a fost lăsată pe dinafară o consoană din, să zicem, întreaga carte a lui Isaia sau din întreaga Biblie ebraică. Îşi luaseră atâtea măsuri de prevedere încât ştiau, la sfârşit, că aveau o copie exactă.

Sir Frederic Kenyon spune:

> "Pe lângă consemnarea unor diverse aspecte legate de citire, tradiţie sau ipoteze, masoreţii au efectuat un număr de calcule care nu intră în sfera obişnuită a criticii textuale. Au numărat versetele, cuvintele şi literele fiecărei cărţi. Au calculat cuvântul şi litera din mijlocul fiecăreia. Au numerotat versetele care conţineau toate literele alfabetului sau doar o anumită sumă a acestora. Aceste amănunte, cum pe bună dreptate le putem considera, aveau totuşi ca efect certitudinea unei atenţii minuţioase în raport cu transmiterea exactă a textului; şi nu sunt decât o manifestare excesivă a veneraţiei faţă de Scripturile sfinte, lucru în sine vrednic de toată lauda. Masoreţii se temeau într-adevăr ca nu cumva să ignore sau să piardă vreo iotă sau vreun punct, chiar o literă, cât de mică, ori o frântură de slovă din Lege." (Kenyon, OBAM, 38)

Un element constant care se desprinde din discuţia de mai sus cu privire la mărturiile manuscrisului ebraic este veneraţia evreilor faţă de Scripturi. Referitor la Scripturile evreieşti, aşadar, nu doar exactitatea transcrierii dădea garanţia rezultatului final. Era vorba, mai degrabă, de veneraţia

aproape superstițioasă față de Biblie. Potrivit Talmudului, se specificau nu doar tipurile de piei ce urmau să fie folosite sau dimensiunile coloanelor, ci și ritualul religios pe care scribul era obligat să-l săvârșească înainte de a scrie numele lui Dumnezeu. Existau reguli care prevedeau ce fel de cerneală trebuie folosită, ce spațiu se cuvine lăsat între cuvinte și interdicția de a reda vreun fragment din memorie. Rândurile – chiar și literele – erau numărate metodic. Dacă se descoperea un manuscris care să conțină fie și numai o greșeală, acesta era înlăturat și distrus. Acest formalism al transcrierii a fost răspunzător, cel puțin în parte, pentru atenția exagerată acordată copierii Scripturilor. A fost, de asemenea, motivul pentru care au rămas numai câteva manuscrise (regulile impuneau distrugerea copiilor defectuoase). (Geisler, BECA, 552)

Flavius Josephus, istoricul evreu, scria în secolul întâi d.Hr.:

> "Ne-am dovedit prin fapte venerația față de propriile noastre Scripturi. Căci, oricâtă vreme ar fi trecut, nimeni nu a îndrăznit să adauge, să scoată sau să schimbe fie și o silabă; și oricare evreu, prin firea lui, știe încă de la născare că trebuie să le privească drept legi ale lui Dumnezeu cărora trebuie să li se supună și pentru care, dacă este nevoie, să moară bucuros. Până astăzi, de câte ori nu ne-a fost dat să-i vedem în arene pe robi îndurând cazne și moarte în toate chipurile, mai curând decât să rostească un singur cuvânt împotriva legilor și a hrisoavelor care le stau alături." (Josephus, FJAA, citat în JCW, 179, 180)

Josephus continuă făcând o comparație între respectul ebraic față de Scriptură și atitudinea grecilor față de propria literatură:

> "Ce l-ar îndemna pe grec să sufere atâta? Nici dacă ar fi să scoată din foc toate scrierile nației sale nu s-ar lăsa atins nici c-o pană. Pentru greci, nu sunt decât povești născocite după închipuirea autorilor; așa gândind, sunt îndreptățiți până și în privința celor mai vechi dintre istorici, o dată ce îi văd pe cei din veacul lor azvârlindu-se să vorbească despre fapte la care n-au luat nicidecum parte, fără a se mai necăji să-i cerceteze pe cei care le cunosc." (Josephus, FJAA, citat în JCW, 181)

Cu toate acestea, cele mai timpurii manuscrise masoretice existente, datând din jurul anului 1000 d.Hr. și de mai târziu, aveau nevoie de o confirmare a exactității lor. Această confirmare a venit o dată cu uluitoarea descoperire de pe țărmul israelian al Mării Moarte.

1.1.3 Sulurile de la Marea Moartă

Dacă ar fi fost întrebat, înainte de descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă, ce visează să găsească pentru a verifica fără putință de tăgadă credibilitatea

Vechiului Testament, orice cercetător biblic ar fi răspuns: "Mărturii mai timpurii în sprijinul manuscriselor originale ale Vechiului Testament." Marea întrebare a fost formulată pentru prima oară de Sir Frederic Kenyon: "Reprezintă oare acest text ebraic, pe care îl numim masoretic, şi în legătură cu care am demonstrat că descinde dintr-un text redactat în jurul anului 100 d.Hr., o imagine fidelă a textului ebraic original, aşa cum a fost el scris la începuturi de înşişi autorii cărţilor din Vechiul Testament?" (Kenyon, OBAM, 47)

Înaintea descoperirii Sulurilor de la Marea Moartă, întrebarea era: "Cât de exacte sunt copiile de care dispunem astăzi în comparaţie cu copiile din secolul întâi sau de mai devreme?" Cea mai veche copie integrală a Vechiului Testament datează din secolul al zecelea. De unde şi marea întrebare: "Putem avea încredere într-un text care a fost copiat de atâtea ori?" Sulurile de la Marea Moartă ne oferă un răspuns uimitor.

1.1.3.1 Ce sunt Sulurile de la Marea Moartă?

Sulurile sunt constituite din aproximativ patruzeci de mii de fragmente cu înscrisuri. Pe baza acestor fragmente s-au reconstituit peste cinci sute de cărţi. Au fost descoperite numeroase cărţi şi fragmente extrabiblice care aduc lămuriri cu privire la comunitatea religioasă dintre secolul al doilea î.Hr. şi secolul întâi d.Hr. de la Qumran, pe ţărmurile Mării Moarte. Scrieri precum "Documentele ţadochite", o "Regulă a comunităţii", şi "Manualul ascultării" ne ajută să înţelegem scopul vieţii de zi cu zi la Qumran. Se găsesc în diverse peşteri câteva comentarii foarte utile la Scripturi. Însă cele mai importante documente dintre Sulurile de la Marea Moartă sunt copiile după textul Vechiului Testament datate la peste un secol *înaintea* naşterii lui Hristos.

1.1.3.2 Cum au fost găsite Sulurile de la Marea Moartă?

Ralph Earle ne dă un răspuns sugestiv şi concis în această privinţă prin intermediul unei istorisiri care dovedeşte grija providenţială a lui Dumnezeu:

> "Istoria acestei descoperiri constituie una dintre cele mai fascinante poveşti ale timpurilor moderne. În luna februarie sau martie a anului 1947, un tânăr păstor beduin, pe nume Muhammad, îşi căuta o capră pierdută. A aruncat o piatră prin deschizătura unei stânci de pe coasta de vest a Mării Moarte, cam la treisprezece kilometri de Ierihon. Spre marea lui surpriză, a auzit un zgomot de ceramică spartă. Vrând să vadă ce s-a întâmplat, s-a trezit în faţa unei privelişti uimitoare. Pe podeaua peşterii se găseau un număr de vase care conţineau suluri de piele, înfăşurate în pânză. Fiind atât de bine închise, sulurile se păstraseră în condiţii excelente timp de aproape 1900 de ani. (Evident, stăteau acolo din 68 d.Hr.)

Cinci dintre sulurile găsite în Peștera 1 de la Marea Moartă, după cum e identificată astăzi, au fost cumpărate de arhiepiscopul Mănăstirii Ortodoxe Siriene din Ierusalim. Între timp, trei alte suluri au fost procurate de profesorul Sukenik de la Universitatea Ebraică din același oraș.

La început, descoperirea acestor suluri n-a fost adusă la cunoștința publicului. În noiembrie, 1947, la două zile după ce cumpărase cele trei suluri și două vase din peșteră, profesorul Sukenik scria în jurnalul său: «S-ar putea să avem de-a face cu unul dintre cele mai importante izvoare descoperite vreodată în Palestina, o descoperire la care n-am fi putut spera vreodată.» Însă aceste cuvinte întru totul semnificative n-au fost publicate la acea vreme.

Șansa a făcut ca, în februarie 1948, arhiepiscopul, care nu cunoștea ebraica, să sune la Școala Americană de Cercetări Orientale din Ierusalim, aducând vorba despre suluri. Ca un fapt providențial, directorul în funcțiune al școlii din acel moment era un tânăr cercetător, John Trever, care s-a întâmplat să fie, în egală măsură, un excelent fotograf amator. Cu o asiduitate plină de entuziasm și devotament, a fotografiat fiecare coloană a marelui sul care conținea Isaia, lung de peste șapte metri și lat de peste douăzeci și cinci de centimetri. A developat el însuși plăcile și a trimis câteva copii, prin poșta aeriană, doctorului W.F. Albright de la Universitatea John Hopkins, recunoscut pe scară largă ca fiind decanul arheologilor biblici americani. Răspunzându-i, Albright scria: «Felicitări din toată inima pentru cea mai mare descoperire a unor manuscrise din epoca modernă!... Ce dezvăluire absolut incredibilă! Și sunt fericit să spun că nu există nici cea mai firavă bănuială în legătură cu autenticitatea manuscrisului.» A datat-o în jurul anului 100 î.Hr." (Earle, HWGB, 48-49)

1.1.3.3 Valoarea sulurilor

Cele mai vechi MSS ebraice integrale de care dispuneam înainte de Sulurile de la Marea Moartă datau de după 900 d.Hr. Cum puteam fi siguri de transmiterea lor exactă de dinainte de vremea lui Hristos, secolul întâi d.Hr.? Acum, datorită arheologiei și Sulurilor de la Marea Moartă, știm. Unul dintre sulurile din peșterile de la Marea Moartă conținea un MS integral al textului ebraic al lui Isaia. Paleografii îl datează în jurul anului 125 î.Hr. Acest MS este cu peste o mie de ani mai vechi decât orice alt MS cunoscut înainte.

Semnificația acestei descoperiri derivă din similitudinea de amănunt între sulul Isaia (125 î.Hr.) și Textul Masoretic al lui Isaia (916 d.Hr.), o mie de ani mai târziu. Acest fapt dovedește excepționala exactitate a copiștilor Scripturii de-a lungul unei perioade de peste o mie de ani.

"Din cele 166 de *cuvinte* din Isaia 53, ridică probleme numai șaptesprezece *litere.* Zece dintre aceste litere țin exclusiv de ortografie, ceea ce nu afectează

sensul cu nimic. Alte patru litere reprezintă modificări stilistice minore, cum ar fi conjuncţiile. Iar ultimele trei litere alcătuiesc cuvântul «lumină», adăugat versetului 11, fără să aibă vreo influenţă majoră asupra sensului. În plus, acest cuvânt este validat de LXX şi de 1Q Is (unul dintre sulurile Isaia găsite în peşterile de la Marea Moartă). Astfel, într-un singur capitol formulat în 166 de cuvinte, un singur cuvânt (trei litere) determină anumite incertudini după o mie de ani de transmitere – iar acest cuvânt nu schimbă în mod semnificativ sensul pasajului." (Burrows, TDSS, 304)

Gleason Archer afirmă că textul lui Isaia copiat în comunitatea de la Qumran "s-a dovedit, în peste 95% din text, cuvânt cu cuvânt identic în raport cu versiunea standard a Bibliei noastre ebraice. Cele 5 procente de variaţie au constat preponderent în derapări evidente ale condeiului sau în ortografie." (Archer, SOT, 19)

Millar Burrows conchide: "E de mirare cum, în aproximativ o mie de ani, textul a suferit atât de puţine modificări. Aşa cum spuneam în primul meu articol referitor la sul: «În acest fapt constă importanţa sa capitală, confirmând fidelitatea tradiţiei masoretice.»" (Burrows, TDSS, 304)

1.1.3.4 Ce conţin sulurile?

Ar fi imposibil să aruncăm aici o privire asupra tuturor celor opt sute de manuscrise conţinute în suluri. În cele ce urmează, vom examina succint textele studiate în ultimii patruzeci de ani, între care majoritatea lucrărilor mai vechi pe care s-au bazat sulurile şi textele din Peştera 4 recent publicate. Acestea pot fi grupate în categorii: texte biblice, comentarii biblice, texte sectariene şi texte pseudografe, texte apocaliptice şi texte mistice sau ritualistice. (Price, SDSS, 86)

Descoperirile Sulurilor de la Marea Moartă. Peştera 1 a fost descoperită de păstorul arab. De aici, el a luat şapte suluri mai mult sau mai puţin complete şi câteva fragmente.

Isaia A (1Q Is a): Sulul Isaia de la Mânăstirea Sf. Marcu este o copie binecunoscută care conţine numeroase corecţii deasupra rândurilor sau marginale. Este cea mai timpurie copie integrală din câte se cunosc a vreunei cărţi din Biblie.

Isaia B (1Q Is b): Sulul Isaia de la Universitatea Ebraică este incomplet, însă textul acestui manuscris prezintă o concordanţă mai exactă cu Textul Masoretic decât Isaia A.

Alte fragmente din Peştera 1: În această peşteră s-au găsit, de asemenea, fragmente din Geneza, Levitic, Deuteronom, Judecători, Samuel, Isaia, Ezechiel, Psalmi şi din unele scrieri non-biblice, între care Enoh, Spunerile lui Moise (cunoscută înainte), Cartea Sărbătorilor, Cartea lui Noe, Testamentul lui Levi, Tobit şi Înţelepciunea lui Solomon. Un fragment interesant din

Daniel, conținând textul din 2:4 (unde se face trecerea de la ebraică la aramaică), provine de asemenea din această peșteră. Tot în Peștera 1 s-au găsit comentarii fragmentare la Psalmi, Mica și Țefania.

Peștera 2: Peștera 2 a fost mai întâi descoperită și prădată de beduini. S-a scos la lumină în 1952. Aici s-au găsit fragmente aparținând unui număr de aproximativ o sută de manuscrise, între care două din Exod, unul din Levitic, patru din Numeri, două sau trei din Deuteronom, câte unul din Ieremia, Iov și Psalmi, și două din Rut.

Peștera 4: Peștera Potârnichii, sau Peștera 4, răscolită de beduini, a fost cercetată în septembrie 1952, dovedindu-se cea mai productivă dintre toate. S-au reconstituit efectiv mii de fragmente fie procurate de la beduini, fie de sub praful pe care arheologii l-au îndepărtat de pe podeaua peșterii. Aceste rămășițe reprezintă sute de manuscrise, dintre care au fost identificate aproape patru sute. Ele cuprind o sută de copii după cărțile Bibliei – toate ale Vechiului Testament, mai puțin Estera.

Un fragment din Samuel găsit în Peștera 4 (4qsam b) se consideră a fi cel mai vechi exemplu cunoscut de ebraică biblică. Datează din secolul al treilea î.Hr. S-au descoperit, de asemenea, câteva fragmente de comentariu la Psalmi, Isaia și Naum. Colecția din Peștera 4 se presupune că reprezintă întreg spectrul bibliotecii de la Qumran, și judecând după numărul relativ de cărți descoperite, preferințele comunității păreau să încline spre Deuteronom, Isaia, Psalmi, Profeții Mici și Ieremia, în această ordine. Într-unul dintre fragmentele care conținea părți din Daniel 7:28 și 8:1, se trece de la aramaică la ebraică.

Peșterile 7-10: Peșterile 7-10, cercetate în 1955, n-au scos la iveală nici un manuscris semnificativ al Vechiului Testament. Cu toate acestea, în Peștera 7 s-au găsit câteva fragmente de manuscris asupra cărora părerile sunt împărțite și care au fost identificate de Jose O'Callahan ca porțiuni din Noul Testament. Dacă ipoteza se confirmă, am dispune de cele mai vechi manuscrise ale Noului Testament, datând din 50 sau 60 d.Hr.

Peștera 11: Această peșteră a fost scoasă la lumină la începutul anului 1956. S-a găsit aici o copie foarte bine păstrată după treizeci și șase de Psalmi, pe lângă Psalmul apocrif 151, cunoscut înainte doar din textele grecești. S-au descoperit, de asemenea, un sul în stare foarte bună care conține o parte din Levitic, câteva bucăți considerabile din Apocalipsa Noului Ierusalim și un targum aramaic (o parafrază) după Iov.

Câteva studii recente având ca subiect Sulurile de la Marea Moartă oferă descrieri amănunțite și inventarieri. Gleason L. Archer, Jr., dă o anexă la volumul său, *A Survey of Old Testament Introduction.*

Descoperirile de la Murabba'at. Stimulați de profitul obținut în urma descoperirilor de la Qumran, beduinii și-au continuat căutările, găsind la sud-est de Betleem peșteri în care se aflau manuscrise și documente autodatate din timpul celei de A Doua Revolte Evreiești (132-135 d.Hr.). Explorarea

sistematică şi săpăturile de aici au început în ianuarie 1952. Manuscrisele datate mai târziu au facilitat stabilirea vechimii Sulurilor de la Marea Moartă. Din aceste peşteri provine un alt sul care conţine Profeţii Mici, a doua jumătate a lui Ioel până la Hagai, concordant în mare măsură cu Textul Masoretic. Tot aici a fost găsit cel mai vechi papirus semitic cunoscut (un palimpsest), rescris cu caractere ebraice antice (datând din secolele al şaptelea – al optulea d.Hr.) (vezi Barthelemy).

Manuscrisele cărţilor din Vechiul Testament descoperite la Qumran

Diviziuni canonice (potrivit Bibliei ebraice)	Cărţi ale Vechiului Testament (potrivit ordinii din Biblia ebraică)	Numărul de manuscrise de la Qumran (? = fragmente posibile)
Pentateuh (Tora)	Geneza	18+3?
	Exod	18
	Levitic	17
	Numeri	12
	Deuteronom	31+3?
Profeţi (Nevi'im)	Iosua	2
	Judecători	3
Profeţii timpurii	1-2 Samuel	4
	1-2 Regi	3
Profeţii târzii	Isaia	22
	Ieremia	6
	Ezechiel	7
	Cei Doisprezece (Profeţii Mici)	10+1?
Scrieri	Psalmi	39+2?
	Proverbe	2
	Iov	4
Cele Cinci Suluri	Cântarea Cântărilor	4
	Rut	4
	Plângerile	4
	Eclesiastul	3
	Estera	0
	Daniel	8+1?
	Ezra-Neemia	1
	1-2 Cronici	1
Total		223 (233)

Semnificaţia documentelor de la Qumran din perspectiva criticii textuale poate fi înţeleasă din opiniile cercetătorilor Vechiului Testament, după cum urmează:

Întâi de toate, Sulurile de la Marea Moartă oferă cercetătorului textual posibilitatea de a se raporta la mărturii mai vechi cu o mie de ani față de cele prezente în manuscrisele ebraice cunoscute până atunci. Până la descoperirile de la Qumran, cele mai timpurii copii integrale ale cărților Vechiului Testament datau de la începutul secolului al zecelea d.Hr. Cea mai timpurie copie integrală a întreg Vechiului Testament data de la începutul secolului al unsprezecelea d.Hr. Manuscrisele de la Marea Moartă oferă, prin urmare, mărturii mult mai vechi în sprijinul textului Vechiului Testament decât orice alt document cunoscut până atunci. (Brotzman, OTTC, 94-95)

Înainte de descoperirea sulurilor de la Qumran, cele mai vechi manuscrise existente erau datate în jurul anului 900 d.Hr. Unele manuscrise de la Marea Moartă, între care copii după Isaia, Habacuc și alții, au fost datate în 125 î.Hr., furnizând manuscrise cu o mie de ani mai vechi decât cele disponibile anterior. Concluzia majoră a fost aceea că nu există diferențe semnificative între sulul Isaia de la Qumran și Textul Masoretic ebraic datat cu o mie de ani mai târziu. Ceea ce a confirmat credibilitatea textului ebraic de astăzi. (Enns, MHT, 173)

Pe lângă materialul existent, ele [Sulurile de la Marea Moartă] vor contribui în mare măsură la îmbogățirea cunoștințelor în domeniile istoriei, al religiei și al literaturii sacre. (Harrison, AOT, 115)

Dincolo de orice îndoială, sulurile [de la Marea Moartă] au inaugurat o nouă epocă a studiului biblic în care multe dintre lucrurile deja cunoscute se vor confirma și multe dintre faptele acceptate vor trebui revizuite. Iar unul dintre avantajele deloc neglijabile îl va reprezenta demersul de reconstituire deplină a textului autentic pre-creștin al Vechiului Testament, astfel încât Cuvântul antic al lui Dumnezeu să devină mai accesibil cititorului modern. (Harrison, AOT, 115)

"În concluzie, ar trebui să arătăm masoreților cea mai profundă apreciere pentru grija meticuloasă și sârguința cu care au păstrat textul consonantic elaborat de Sopherim și încredințat lor. Laolaltă cu Sopherim, au acordat o atenție nestrămutată păstrării exacte a Scripturilor ebraice, cu un devotament nemaiîntâlnit în toată istoria civilizației față de literatura antică, fie ea laică sau religioasă. Conștiinciozitatea lor, ca ispravnici ai textului sfânt, a fost atât de mare încât n-au îndrăznit să facă nici cele mai evidente corecții, în privința consoanelor, păstrând această *Vorlage* exact așa cum le-a fost transmisă.

Datorită fidelității lor, avem astăzi o formă a textului ebraic de natură să reconstituie în toate amănuntele esențiale recenzia a cărei autoritate a fost confirmată în vremea lui Hristos și a apostolilor, dacă nu cumva cu un secol mai devreme. Iar aceasta, la rândul ei, judecând după mărturiile găsite la Qumran, trimite la o revizie autoritară a textului din Vechiul Testament

obţinut pe baza celor mai credibile manuscrise din secolele anterioare de care s-a putut dispune în scopul colaţionării. Aceste documente ne aduc foarte aproape de olografele înseşi şi ne oferă o consemnare autentică a revelaţiei lui Dumnezeu. Precum spunea W.F. Albright: «Putem fi siguri că textul consonantic al Bibliei ebraice, chiar dacă nu e infailibil, a fost păstrat cu o exactitate pe care nu o poate egala nici o literatură a Orientului Apropiat.»" (Archer, SOT, 65)

1.1.4 Mărturii manuscrise non-ebraice

Diversele traduceri antice (numite Versiuni) ale Vechiului Testament furnizează cercetătorului textual mărturii valoroase cu privire la text. Septuaginta (LXX), de exemplu, duce mai departe o tradiţie textuală din secolul al treilea î.Hr., iar tradiţia Pentatehului samaritean ar putea data din secolul al cincilea î.Hr. Acestea, şi Textul Masoretic, constituie trei tradiţii textuale ale Vechiului Testament, care, evaluate critic, susţin în mod covârşitor integritatea textului din Vechiul Testament. Mărturia Pentatehului samaritean şi, mai cu seamă, cea a LXX, cu reviziile şi recenziile ei, reprezintă o confirmare majoră a integrităţii textuale.

1.1.4.1 Septuaginta sau LXX

Aşa cum evreii renunţaseră la ebraica lor nativă pentru aramaică în Orientul Apropiat, au abandonat şi aramaica în favoarea limbii greceşti în centre elenistice precum Alexandria sau Egipt. În timpul campaniilor lui Alexandru cel Mare, evreii aveau un statut privilegiat. De fapt, Alexandru vădea înţelegere faţă de evrei în urma politicii pe care aceştia o adoptaseră faţă de el cu ocazia asediului Tirului (332 î.Hr.). Se spune chiar că a călătorit la Ierusalim pentru a aduce un omagiu Dumnezeului lor. Pe măsură ce cucerea noi ţinuturi, obişnuia să construiască alte cetăţi care primeau numele de Alexandria şi în care evreii îşi găseau frecvent adăpost.

Dat fiind faptul că evreii fuseseră alungaţi din ţară, se simţea nevoia unor Scripturi în limba obişnuită a vremii. Denumirea *Septuaginta* (însemnând "şaptezeci", prescurtată de obicei cu numeralele latine LXX) a fost dată traducerii greceşti a Scripturilor ebraice în timpul regelui Ptolemeu Philadelphus din Egipt (285-246 î.Hr.).

F.F. Bruce oferă o prezentare interesantă a originii acestei denumiri. Cu privire la o scrisoare care se pare că a fost redactată în jurul anului 250 î.Hr. (o ipoteză mai realistă avansează o dată cu puţin anterioară anului 100 î.Hr.) de către Aristeas, un dregător de la curtea regelui Ptolemeu, către fratele său, Philocrates, Bruce afirmă:

"Ptolemeu a fost renumit ca ocrotitor al literaturii, ştiindu-se că în timpul domniei sale s-a înfiinţat marea bibliotecă de la Alexandria, una dintre

minunile culturale ale lumii vreme de 900 de ani. Scrisoarea vorbește despre cum Demetrius din Phalerum, presupus bibliotecar al lui Ptolemeu, a trezit interesul regelui pentru Legea evreiască și l-a sfătuit să trimită o solie la marele preot, Eleazar, din Ierusalim. Marele preot a ales în vederea traducerii șase bătrâni din cele douăsprezece triburi ale lui Israel și i-a trimis la Alexandria cu un pergament pe care se afla o copie de excelență a Torei din punctul de vedere al exactității și al aspectului. Bătrânii au fost ospătați regește, dovedindu-și înțelepciunea în dezbateri; apoi, s-au așezat într-o casă de pe Insula Pharos (faimoasă, pe de altă parte, pentru farul ei), unde, timp de șaptezeci și două de zile, au dus la îndeplinire sarcina de a traduce Pentateuhul în greacă, obținând o versiune concordantă în urma convorbirilor și a comparațiilor." (Bruce, BP, 146, 147)

Vechiul Testament grecesc al Septuagintei prezintă diferențe față de canonul ebraic atât prin calitatea traducerii, cât și prin conținut și ordonare. Pe lângă cele douăzeci și două de cărți ale Vechiului Testament ebraic, LXX conține un număr de cărți care n-au făcut niciodată parte din canonul ebraic. Se pare că aceste cărți erau răspândite în lumea de limbă greacă, dar nu intraseră niciodată în canonul ebraic. Calitatea traducerii din LXX reflectă această situație și impune câteva observații: (1) LXX prezintă variații calitative, de la redări literale calchiate după Tora până la traducerile libere ale Scrierilor (a treia diviziune din Scripturile ebraice). (Vezi Sir Frederic Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, ed. a 3-a, revizuită și adăugită de A.W. Adams, pp. 16-19.) Adams arată că textul lui Iov din LXX originală este, de fapt, cu o șesime mai scurt decât textul corespondent ebraic. Se constată, de asemenea, ample variații în Iosua, 1 Samuel, 1 Regi, Proverbe, Estera și Ieremia, precum și variații mai puțin însemnate în cazul altor cărți. Cauza acestor diferențe este una dintre marile neclarități prezente în Septuaginta. (2) LXX n-a fost realizată pentru același scop ca și textul ebraic, fiind folosită mai curând în cadrul slujbelor publice din sinagogi decât în vederea cercetării cărturărești sau a transcrierii. (3) LXX a fost rodul unui demers de pionierat în transmiterea Scripturilor Vechiului Testament, o pildă excepțională a unei astfel de munci. (4) LXX a fost în general fidelă lecțiunilor din textul ebraic, cu toate că, susțin unii, traducătorii n-au fost întotdeauna cărturari ebraici competenți.

Referitor la Septuaginta, Paul Enns observă că:

"...este inegală, din punctul de vedere al traducerii, însă nu lipsită de utilitate prin aceea că se bazează pe un text ebraic mai vechi cu o mie de ani față de manuscrisele ebraice existente astăzi. În plus, autorii Noului Testament citează ei înșiși uneori din Septuaginta; acest lucru ne ajută să aprofundăm textul Vechiului Testament." (Enns, MHT, 174)

"Cât despre influenţa LXX, fiecare pagină din acest lexicon [*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Bauer, Arndt şi Gingrich)] arată că ea surclasează orice alte influenţe asupra literaturii noastre [din secolul întâi d.Hr.]." (Bauer, GELNT, XXI)

Septuaginta (LXX), traducerea grecească a Vechiului Testament începută la cca. 250 î.Hr., se situează, ca importanţă, alături de Textul Masoretic. A fost larg folosită în epoca Noului Testament, aşa cum se poate constata din faptul că majoritatea celor 250 de citări ale Vechiului Testament în Noul Testament se bazează pe această versiune. Atunci când LXX s-a îndepărtat de Textul Masoretic, unii cercetători au presupus că traducătorii LXX îşi îngăduiseră o anume libertate în transpunere. Ştim acum, pe baza manuscriselor de la Qumran, că multe dintre aceste diferenţe se datorau faptului că traducătorii aveau ca reper un text ebraic întrucâtva diferit, aparţinând celei pe care o putem numi familia Proto-Septuagintei. (Yamauchi, SS, 130, 131)

LXX, ca versiune foarte apropiată Textului Masoretic (916 d.Hr.) de care dispunem astăzi, ajută la confirmarea credibilităţii pe care o are transmiterea acestuia pe parcursul a o mie trei sute de ani.

LXX şi citările scripturale din cărţi apocrife precum Eclesiasticul, Cartea Sărbătorilor şi altele, sunt mărturii ale faptului că textul ebraic de astăzi este în mod substanţial identic cu textul din jurul anului 300 î.Hr.

Geisler şi Nix prezintă patru contribuţii importante ale Septuagintei:

> "[1] A constituit o punte religioasă între popoarele vorbitoare de ebraică şi cele vorbitoare de greacă, oferindu-le evreilor din Alexandria ceea ce le lipsea, [2] a împăcat perspectivele istorice divergente dintre Vechiul Testament ebraic al evreilor şi creştinii vorbitori de limbă greacă, fiind folosită în paralel cu Noul lor Testament, [3] a impus un precedent potrivit căruia misionarii îşi pot asuma traducerea Scripturilor în alte limbi şi dialecte şi [4] înlătură discrepanţele din critica textuală prin concordanţa sa de fond cu textul Vechiului Testament ebraic." (Geisler, GIB, 308)

F.F. Bruce propune două motive pentru care evreii şi-au pierdut interesul faţă de Septuaginta:

1. Începând cu secolul întâi d.Hr., creştinii au adoptat-o ca fiind propria lor versiune a Vechiului Testament şi au folosit-o fără reţineri în propagarea şi apărarea credinţei lor creştine. (Bruce, BP, 150)
2. În jurul anului 100 d.Hr., cărturarii evrei au stabilit un text standard revizuit pentru Biblia ebraică. (Bruce, BP, 151)

Ceea ce a fost, la început, o traducere evreiască de succes a Vechiului Testament şi-a pierdut, în cele din urmă, o mare parte din atractivitate pentru evrei.

1.1.4.2 Hexapla

Hexapla (adică, de șase ori) realizată de Origen în al doilea secol se leagă în mod fundamental de LXX.

Hexapla, pe lângă scrierile lui Josephus, Filo și Documentele țadochite (literatura comunității din Qumran de la Marea Moartă) "dau mărturie pentru existența unui text în mare parte similar cu Textul Masoretic între 40 d.Hr. și 100." (Skilton, "The Transmission of the Scripture" în *The Infallible Word* [simpozion], 148)

> "Hexapla lui Origen (cca. 240-50). Efortul de traducere al Vechiului Testament a condus la patru tradiții textuale grecești până în secolul al treilea d.Hr.: Septuaginta și versiunile lui Aquila, Theodotion și Symmachus. Această stare de fapt încâlcită a pregătit terenul pentru prima tentativă cu adevărat remarcabilă de critică textuală, respectiv Hexapla ("de șase ori") lui Origen din Alexandria (185-254 d.Hr.). Din cauza numeroaselor divergențe între manuscrisele existente ale LXX, a neconcordanțelor dintre textul ebraic și LXX, precum și a încercărilor de revizuire a traducerilor grecești ale Vechiului Testament, Origen pare să fi hotărât că este necesar să ofere lumii creștine un text grecesc satisfăcător al Vechiului Testament. Lucrarea sa a reprezentat, mai degrabă, o recenzie decât o versiune, în strădania sa de a corecta devierile textuale și de a unifica textul grecesc cu cel ebraic. Acest dublu obiectiv vădea intenția de a demonstra superioritatea diverselor revizuiri ale Vechiului Testament față de imperfecta LXX și de a oferi o perspectivă comparativă asupra versiunii ebraice corecte în raport cu divergențele din LXX. În acest scop, a adoptat punctul de vedere potrivit căruia Vechiul Testament ebraic era un fel de "transcriere infailibilă" a adevărului revelat de Dumnezeu omului...
>
> Ordonarea Hexaplei prevedea șase coloane paralele. Fiecare coloană conținea Vechiul Testament în ebraica originală sau într-o anume versiune, făcând ca manuscrisul să capete dimensiuni prea mari pentru a fi scos pe piața acelor vremuri. Cele șase coloane erau ordonate astfel: coloana întâi, originalul ebraic; coloana a doua, originalul ebraic transliterat în caractere grecești; coloana a treia, traducerea literală a lui Aquila; coloana a patra, revizuirea idiomatică a lui Symmachus; coloana a cincea, propria revizuire a lui Origen la LXX; și coloana a șasea, revizuirea grecească a lui Theodotion." (Geisler, GIB, 507-508)

Chiar dacă sarcina pe care și-a asumat-o avea o semnificație monumentală, criticul textual modern se cuvine să observe în ce constă diferența dintre obiectivul său și cel al lui Origen, după cum afirmă pe scurt Kenyon:

> "Pentru ceea ce urmărea Origen, respectiv obținerea unei versiuni grecești care să corespundă cât mai mult posibil cu textul ebraic stabilit

la acea vreme, procedura s-a dovedit satisfăcătoare; pentru noi, însă, care urmărim recuperarea Septuagintei originale... ca mărturie pentru ceea ce însemna textul ebraic înainte de cel masoretic, a fost o neşansă, deoarece exista o tendinţă firească de a i se copia ediţia în lipsa simbolurilor diacritice, având drept rezultat considerarea adăugirilor făcute după Theodotion ca parte a Septuagintei autentice şi originale." (Kenyon, OBAM, 59)

Această situaţie nefericită s-a făcut, într-adevăr, simţită, iar "textul transcris al Septuagintei în lipsa semnelor diacritice a condus mai degrabă la răspândirea unui text grecesc al Vechiului Testament defectuos şi nu la realizarea unei versiuni a Septuagintei conformă textului ebraic al vremii." (Geisler, GIB, 509)

F.F. Bruce scrie: "Dacă *Hexapla* lui Origen s-ar fi păstrat în întregime, am dispune de o comoară nepreţuită." (Bruce, BP, 155)

1.1.4.3 Pentateuhul samaritean

Ruptura dintre samariteni şi evrei a avut probabil loc pe parcursul secolului al cincilea sau al patrulea î.Hr. după o lungă şi frământată perioadă de neînţelegeri religioase şi culturale. La momentul schismei, se bănuieşte că samaritenii au luat cu ei Scripturile aşa cum existau la acea vreme şi şi-au elaborat propriul text revizuit al Pentateuhului. Pentateuhul samaritean nu este o versiune în înţelesul strict al cuvântului, ci mai degrabă o porţiune de manuscris din însuşi textul ebraic. El conţine cele cinci cărţi ale lui Moise şi este redactat în stilul antic al caracterelor ebraice. Câteva dintre manuscrisele biblice mai vechi găsite la Qumran folosesc aceste caractere, care au fost reintroduse în secolul al doilea î.Hr. pe timpul revoltei macabeene împotriva grecilor. Criticul textual Frank M. Cross, Jr., e de părere că Pentateuhul samaritean provine din aproximativ aceeaşi perioadă cu Macabeii.

O formă a textului din Pentateuhul samaritean pare să le fi fost cunoscută Părinţilor Bisericii, precum Eusebiu din Cezareea (cca. 265-339) şi Ieronim (cca. 345 – cca. 419). Cercetătorilor occidentali moderni nu le-a fost accesibil până în 1616, când Pietro della Valle a descoperit un manuscris al Pentateuhului samaritean la Damasc. A fost prilejul unui entuziasm ieşit din comun în rândurile cercetătorilor biblici. A fost o vreme privit ca fiind superior Textului Masoretic, până în 1815, când Wilhelm Gesenius l-a evaluat drept lipsit practic de valoare pentru critica textuală. Mai recent, valoarea Pentateuhului samaritean a fost reafirmată de cercetători precum A. Geiger, Kahle şi Kenyon.

Nici un manuscris existent până astăzi al Pentateuhului samaritean n-a fost datat înainte de secolul al unsprezecelea. Comunitatea samariteană pretinde că un sul a fost scris de către Abişa, strănepotul lui Moise, în al treisprezecelea

an după cucerirea Canaanului, însă autoritatea acestei afirmații este atât de incertă încât poate fi contestată fără teama de a greși. Cel mai timpuriu codice al Pentateuhului samaritean conține o notă privitoare la vânzarea lui între 1149-1150, însă manuscrisul propriu-zis este mult mai vechi. Un manuscris a fost copiat în 1204. Altul, datat între 1211-1212, se află acum la Biblioteca John Rylands din Manchester. Iar altul, datat în cca. 1232, se găsește la Biblioteca Publică din New York.

Există în jur de șase mii de abateri ale Pentateuhului samaritean față de Textul Masoretic, majoritatea fiind considerate ca neesențiale. În aproximativ o mie nouă sute de cazuri, textul samaritean corespunde Septuagintei în detrimentul Textului Masoretic. Unele abateri au fost în mod intenționat introduse de către samariteni pentru a-și păstra propriile tradiții și fond dialectic. Textul Masoretic perpetuează dialectul și tradițiile iudaice.

Nu este lipsit de interes faptul că Pentateuhul samaritean a fost scris într-o formă mai veche a caracterelor ebraice decât cea din Biblia masoretică și literatura iudeo-ebraică în ansamblu. Undeva în jurul anului 200 î.Hr., aceste caractere "paleoebraice" au fost înlocuite prin caracterul aramaic sau "drept". Câteva dintre manuscrisele biblice mai vechi de la Qumran prezintă încă o asemenea scriere. Caracterul paleoebraic are același stil general ca și literele găsite pe Piatra Moabită, în Inscripția de la Siloam și în Scrisorile de la Lachis, însă caracterele samaritenilor reprezintă mai degrabă o dezvoltare ornamentală a acestora. (Bruce, BP, 120)

Paul Enns spune despre Pentateuhul samaritean că "reprezintă o mărturie valoroasă pentru textul Vechiului Testament". (Enns, MHT, 174) Acest text conține Pentateuhul și are o certă utilitate în determinarea lecțiunilor textuale. Bruce arată că "variațiile între Pentateuhul samaritean și ediția masoretică [916 d.Hr.] a acestor cărți sunt destul de nesemnificative în comparație cu zonele de concordanță." (Bruce, BP, 122)

Sir Frederic Kenyon afirmă că, atunci când LXX și Pentateuhul samaritean concordă spre deosebire de Textul Masoretic, "ele constituie lecțiunea originală", însă atunci când LXX și Textul Masoretic se opun, este posibil ca, uneori, dreptatea să aparțină fie uneia dintre versiuni, fie celeilalte; însă, orice s-ar spune, diferența derivă din interpretare și nu din textul propriu-zis.

1.1.5 Alte mărturii cu privire la textul Vechiului Testament

1.1.5.1 Targumurile aramaice

Targumurile (copiile) apar în formă scrisă în jurul anului 500 d.Hr.

Sensul de bază al termenului *targum* este "interpretare". Targumurile sunt parafraze la Vechiul Testament în limba aramaică.

Originile targumurilor sunt explicate de Geisler și Nix:

"Există mărturii cum că scribii recurgeau la parafraze orale ale Scripturilor ebraice în dialectul local aramaic încă de pe vremea lui Ezra (Neemia 8:1-8). Aceste parafraze nu reprezentau, strict vorbind, traduceri, ci modalități auxiliare de a ajunge la înțelegerea limbajului arhaic al Torei... Necesitatea unor astfel de înlesniri a apărut în urma faptului că ebraica le era din ce în ce mai puțin familiară oamenilor obișnuiți ca limbă vorbită. La sfârșitul ultimelor secole î.Hr., acest proces treptat a continuat până când aproape fiecare carte din Vechiul Testament și-a avut propria parafrază sau interpretare orală (targum).

În timpul primelor secole d.Hr., aceste targumuri au fost consemnate în scris și aduse la cunoștință ca text oficial, de vreme ce canonul, textul și interpretarea ebraice deveniseră intangibile încă înainte de întrunirea cărturarilor rabinici de la Jamnia (cca. 90 d.Hr.) și expulzarea evreilor din Palestina în 135 d.Hr. Cele mai timpurii targumuri au fost, după câte se pare, scrise în aramaică palestiniană în timpul celui de-al doilea secol d.Hr.; există, cu toate acestea, mărturii ale unor targumuri aramaice din perioada precreștină." (Geisler, GIB, 304, 305)

Geisler și Nix oferă amănunte suplimentare în legătură cu unele dintre cele mai importante targumuri:

"În timpul celui de-al treilea secol d.Hr., a apărut în Babilon un targum aramaic al Torei... Acesta a fost, conform tradiției, atribuit lui Onkelos... Un alt targum aramaic babilonian îi însoțește pe Profeți (Vechi și Noi) și este cunoscut ca Targumul lui Ionatan ben Uzziel. Datează din secolul al patrulea d.Hr., fiind mai liber și mai accentuat parafrastic în redarea textului. Amândouă aceste targumuri se citeau în sinagogi... Deoarece Scrierile nu se citeau în sinagogi, nu exista nici un motiv să existe targumuri oficiale pentru ele, chiar dacă se foloseau individual exemplare neoficiale. La mijlocul secolului al șaptelea d.Hr., a apărut un targum al Pentateuhului sub denumirea de Targumul Pseudo-Ionatan... Targumul Ierusalim a apărut, de asemenea, în jurul anului 700, dar nu s-a păstrat decât fragmentar." (Geisler, GIB, 304, 305)

O dată cu înrobirea evreilor, limba caldee a înlocuit ebraica. Prin urmare, evreii aveau nevoie de Scripturi în limba vorbită.

F.F. Bruce dezvăluie alte informații interesante cu privire la targumuri:

"Obiceiul de a însoți lectura publică a Scripturilor din sinagogi cu parafraze orale în dialectul local aramaic a devenit tot mai frecvent în ultimele secole î.Hr. Firește, atunci când ebraica a devenit din ce în ce mai puțin familiară oamenilor de rând ca limbă vorbită, a devenit necesar să li se ofere

o interpretare a textului din Scriptură într-o limbă pe care o cunoşteau, dacă se dorea ca textul citit să le fie accesibil. Cel desemnat să realizeze această parafrază orală era numit meturg (traducător sau interpret) iar parafraza propriu-zisă se chema targum.

Meturgul... nu avea voie să-şi citească interpretarea dintr-un sul ca nu cumva adunarea credincioşilor să aibă impresia greşită că i se citeşte din Scripturile originale. În vederea exactităţii, fără îndoială, se cerea apoi ca interpretarea să nu abordeze în acelaşi timp mai mult de un verset din Pentateuh şi trei versete din Profeţi.

În mod firesc, aceste targumuri aveau să fie până la urmă consemnate în scris." (Bruce, BP, 133)

J. Anderson, în *The Bible, the Word of God*, observă: "Marea utilitate a targumurilor mai timpurii constă în faptul că revendică autenticitatea textului ebraic, dovedind că a fost acelaşi în perioada când au fost elaborate targumurile ca şi cel pe care îl cunoaştem astăzi." (Anderson, BWG, 17)

Geisler şi Nix încheie spunând că "nici unul dintre aceste targumuri nu este important pentru criticul textual, fiind însă suficient de semnificative în studiul hermeneutic deoarece pun în evidenţă modul în care cărturarii rabinici au interpretat Scriptura." (Geisler, GIB, 305)

1.1.5.2 Mişna

Mişna (200 d.Hr.). "*Mişna* (repetiţie, explicare, învăţătură) a fost alcătuită în jurul anului 200 d.Hr., ca o culegere a tuturor legilor orale începând cu perioada lui Moise. Se considera a fi A Doua Lege, Prima Lege fiind Tora. Această lucrare a fost scrisă în ebraică şi cuprinde atât tradiţii, cât şi explicaţii ale legii orale." (Geisler, GIB, 502)

Citatele scripturale sunt foarte asemănătoare cu Textul Masoretic şi aduc mărturii în sprijinul credibilităţii acestuia.

1.1.5.3 Ghemara

Ghemara (palestiniană, 200 d.Hr.; babiloniană, 500 d.Hr.). "*Ghemara* (a întregi, a îndeplini, a învăţa) a fost scrisă preponderent în aramaică mai mult decât în ebraică şi constituia, în principiu, un comentariu extins al Mişnei. A fost transmisă pe filiera a două tradiţii, Ghemara palestiniană (cca. 200 d.Hr.) şi Ghemara babiloniană, mai cuprinzătoare şi de mai mare autoritate (cca. 500 d.Hr.)." (Geisler, GIB, 502)

Aceste comentarii (scrise în aramaică) care s-au dezvoltat în jurul Mişnei contribuie la credibilitatea textuală a Textului Masoretic.

Mişna şi Ghemara palestiniană alcătuiesc Talmudul palestinian.

Mişna şi Ghemara babiloniană alcătuiesc Talmudul babilonian.

Mişna + Ghemara palestiniană = Talmudul palestinian

Mişna + Ghemara babiloniană = Talmudul babilonian

1.1.5.4 Midraş

Midraş (100 î.Hr. – 300 d.Hr.) cuprindea studiile dogmatice ale textului ebraic din Vechiul Testament. Citatele din Midraş sunt în substanţa lor masoretice.

Midraş (studiu textual, interpretare textuală) constituia, de fapt, o expunere formală doctrinară şi homiletică a Scripturilor ebraice scrise în ebraică şi aramaică. Midraşim (pluralul) au fost culese într-un corpus de materiale între 100 î.Hr. şi 300 d.Hr. Midraş se compunea din două secţiuni majore: *Halakah* (proceduri), o dezvoltare a Torei şi *Haggada* (declaraţie, explicaţie), comentarii la întreg Vechiul Testament. Aceste Midraşim se deosebeau de targumuri prin aceea că primele reprezentau comentarii propriu-zise, în vreme ce ultimele nu erau decât parafraze. Midraşim conţin câteva dintre cele mai vechi omilii de sinagogă existente din Vechiul Testament, între care elemente precum proverbele şi parabolele. (Geisler, GIB, 306)

1.1.5.5 Alte descoperiri importante

Papirusurile Nash. Între cele mai timpurii manuscrise ebraice ale Vechiului Testament, mai există o copie deteriorată după Şema (din Deuteronom 6:4-9) şi două fragmente din Decalog (Exod 20:12-17; Deuteronom 5:6-21). Papirusurile Nash sunt datate între secolul al doilea î.Hr. şi secolul întâi d.Hr.

Codex Cairensis. Un codice este un manuscris sub forma unei cărţi. Potrivit colofonului, sau inscripţiei de la sfârşitul cărţii, Codex Cairensis (C) a fost scris şi marcat vocalic în 895 d.Hr. de către Moise ben Asher în Tiberia, Palestina. Conţine Profeţii Vechi (Iosua, Judecătorii, 1 şi 2 Samuel, 1 şi 2 Regi) şi Profeţii Noi (Isaia, Ieremia, Ezechiel, precum şi Profeţii Mici).

Codexul Aleppo. Codexul Aleppo a fost scris de Shelomo ben Baya'a (Kenyon, OBAM, 84), însă, conform unei note din colofon, a fost marcat (adică, i s-au adăugat semnele vocalice) de către Moise ben Asher (cca. 930 d.Hr.). Este un codice model, cu toate că, vreme îndelungată, copierea lui a fost interzisă, existând chiar informaţii cum că ar fi fost distrus. (Wurthwein, TOT, 25) A fost adus pe căi ilegale din Siria în Israel. Între timp, s-a realizat o copie fotografică a acestuia şi constituie baza *Noii Biblii Ebraice* editată de Universitatea Ebraică. (Goshen-Gottstein, BMUS, 13) Acesta confirmă în mod autoritar textul lui ben Asher.

Codex Leningradensis. Potrivit unei note din colofon, Codex Leningradensis (L) a fost copiat în Vechiul Cairo de către Samuel ben Iacob în 1008 după un manuscris (acum pierdut) elaborat de Aaron ben Moise ben Asher la cca. 1000.

(Kahle, CG, 110) Reprezintă unul dintre cele mai vechi manuscrise ale Bibliei ebraice integrale.

Codexul Babilonian al Vechilor Profeți. Codexul Babilonian (V [ar] P) este uneori denumit Codexul Leningrad al Profeților (Kenyon, 85) sau Codexul Petersburg. (Wurthwein, TOT, 26) Conține Isaia, Ieremia și Cei Doisprezece. Este datat la 916, însă importanța lui majoră constă în faptul că, prin el, a fost redescoperită punctuația adăugată de școala babiloniană a masoreților. Datat la 1105, Codexul Reuchlin se află acum la Karlsruhe. Asemenea manuscrisului de la British Museum (cca. 1150 d.Hr.), conține o recenzie a lui Ben Neftali, masoretul tiberian. Aceste documente au fost extrem de utile în a evalua cât de fidel este textul lui Ben Asher. (Kenyon, OBAM, 36)

Codicele Erfurt. Codicele Erfurt (E1, E2, E3) sunt înregistrate la Biblioteca Universitară din Tubingen. Ele reprezintă într-o oarecare măsură (cu precădere E3) textul și semnele tradiției Ben Neftali. E1 este un manuscris din secolul al patrusprezecelea. E2 își are originea probabil în secolul al treisprezecelea. E3, cel mai timpuriu, este datat înainte de 1100. (Wurthwein, TOT, 26)

1.2 Rezumat

1.2.1 Cerințele criticii textuale

Lista de mai jos a fost concepută de cercetători cu scopul de a furniza câteva criterii în raport cu care se poate determina o lecțiune corectă sau originală. Șapte asemenea cerințe sunt propuse.

ÎNDRUMĂRI CU PRIVIRE LA SELECȚIA UNEI LECȚIUNI CORECTE

1. Este recomandabilă o lecțiune mai timpurie datorită proximității acesteia în raport cu originalul.
2. Este recomandabilă o lecțiune mai dificilă, ținând seama de faptul că scribii aveau predispoziția de a simplifica documentele problematice.
3. Este recomandabilă o lecțiune mai scurtă întrucât copiștii aveau predispoziția de a insera adăugiri, ferindu-se de orice omisiuni din textul sacru.
4. Este recomandabilă lecțiunea de natură să clarifice în cea mai bună măsură variantele.
5. Este recomandabilă lecțiunea confirmată pe cea mai întinsă arie geografică întrucât asemenea manuscrise sau versiuni e mai puțin probabil să se fi influențat reciproc.
6. Este recomandabilă lecțiunea care prezintă cele mai multe similitudini cu stilul obișnuit al autorului.
7. Este recomandabilă lecțiunea care nu reflectă înclinații doctrinare. (Wurthwein, TOT, 80-81)

1.2.2 Comparația duplicatelor

O altă serie de mărturii în sprijinul calității de care dau dovadă manuscrisele Vechiului Testament provine din comparația între pasajele cu ocurență repetată în însuși Textul Masoretic. Unii psalmi apar de două ori (de exemplu, 14 și 53); o mare parte din Isaia 36-39 se regăsește în 2 Regi 18-20; Isaia 2:24 este aproape identic cu Mica 4:1-3; Ieremia 52 reiterează 2 Regi 25; iar porțiuni însemnate din Cronici se regăsesc în Samuel și Regi. O examinare a acestor pasaje demonstrează nu doar o concordanță textuală de fond ci, în anumite cazuri, o identitate aproape literală. Prin urmare, se poate trage concluzia că textele Vechiului Testament nu au fost supuse unor revizuiri radicale, chiar dacă s-ar presupune că aceste pasaje paralele au avut surse identice.

1.2.3 Sprijinul arheologiei

O dovadă solidă în sprijinul exactității pe care o vădește textul Vechiului Testament provine din domeniul arheologiei. Numeroase descoperiri au confirmat exactitatea istorică a documentelor biblice, până și în privința utilizării ocazionale a numelor vechi de regi străini. Aceste confirmări arheologice ale exactității Scripturii au fost consemnate într-o multitudine de cărți. Arheologul Nelson Glueck afirmă:

> "Se poate spune în mod categoric că nici o descoperire arheologică nu a pus vreodată la îndoială o referință biblică. S-au făcut zeci de dezvăluiri arheologice care susțin prin descrieri clare sau detalii exacte enunțurile istorice din Biblie." (Glueck, RDHN, 31)

(Vezi secțiunea 2 din acest capitol: "Confirmarea arheologică și istorică a Vechiului Testament" pentru o tratare mai amănunțită a subiectului.)

1.2.4 Septuaginta și Textul Masoretic

Septuaginta a fost Biblia lui Isus și a apostolilor. Majoritatea citatelor din Noul Testament sunt preluate în mod direct din ea, chiar și atunci când există diferențe față de Textul Masoretic. În ansamblu, Septuaginta corespunde îndeaproape Textului Masoretic, fiind o confirmare a fidelității textului ebraic din secolul al zecelea.

Dacă n-am dispune de nici o altă mărturie, probele care afirmă fidelitatea Textului Masoretic ar fi îndeajuns de convingătoare pe baza comparațiilor textuale și a înțelegerii extraordinarului sistem de transcriere evreiască. Însă, o dată cu descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă, începând din anul 1947, s-a produs o validare covârșitoare a textului ebraic al masoreților păstrat până astăzi. Criticii Textului Masoretic au obiectat că manuscrisele sunt insuficiente și de dată târzie. Prin intermediul Sulurilor de la Marea Moartă, s-a ajuns la concluzia că fragmentele timpurii de manuscrise verifică aproape întreg Vechiul

Testament. Aceste verificări sunt anterioare cu aproape o mie de ani marilor manuscrise masoretice ale secolului al zecelea. Înaintea descoperirilor din Gheniza de la Cairo și din peșterile de la Marea Moartă, Papirusul Nash (o parte din cele Zece Porunci și Șema, Deuteronom 6:4-9), datat între 150 și 100 î.Hr., era singurul fragment dintr-un text ebraic de dinaintea epocii creștine.

1.2.5 Concordanța cu Pentateuhul samaritean

În ciuda numeroaselor variații minore între Pentateuhul samaritean și textul ebraic al Vechiului Testament, există o concordanță fundamentală. Așa cum observam mai devreme, cele șase mii de variante din Textul Masoretic reprezintă în cea mai mare parte diferențe de ordin ortografic și cultural lexical. O mie nouă sute de variante sunt în acord cu Septuaginta (de exemplu, cu referire la vârstele atribuite patriarhilor în Geneza 5 și 11). Unele variante din Pentateuhul samaritean sunt sectariene, cum ar fi porunca de a se zidi templul pe Muntele Gherizim, și nu la Ierusalim (de exemplu, după Exod 20:17). Se cuvine să observăm, totuși, că majoritatea manuscriselor Pentateuhului samaritean sunt de dată târzie (secolele al treisprezecelea sau al patrusprezecelea), nici unul nefiind anterior secolului al zecelea. (Archer, SOT, 44) Însă Pentateuhul samaritean confirmă pe mai departe textul din care s-a desprins cu multe secole înainte.

1.2.6 Verificări în raport cu Sulurile de la Marea Moartă

În urma descoperirii care a adus la suprafață Sulurile de la Marea Moartă, cercetătorii dispun de manuscrise ebraice datate cu o mie de ani mai devreme față de marile manuscrise ale Textului Masoretic, ceea ce le permite să verifice fidelitatea textului ebraic. Există o identitate cuvânt cu cuvânt în peste 95 % dintre cazuri, restul de 5 % reprezentând variații determinate de alunecări ale condeiului și ortografie. Sulul Isaia (1QIs a) de la Qumran i-a determinat pe traducătorii Versiunii Standard Revizuite să opereze numai treisprezece modificări în raport cu Textul Masoretic; opt dintre acestea se cunoșteau din versiunile antice, puține fiind cu adevărat semnificative. (Burrows, WMTS, 30-59) Dintre cele 166 de cuvinte ebraice din Isaia 53, numai șaptesprezece litere ebraice din sulul Isaia B diferă față de Textul Masoretic. Zece litere se datorează ortografiei, patru sunt modificări stilistice, iar celelalte trei alcătuiesc cuvântul pentru "lumină" (adăugat în versetul 11), care nu afectează major sensul. (Harris, IC, 124) În plus, acest cuvânt se găsește de asemenea în același verset din Septuaginta și sulul Isaia A.

1.2.7 Concluzie

Miile de manuscrise ebraice, confirmate în temeiul Septuagintei și al Pentateuhului samaritean, precum și al numeroaselor verificări prin confruntare în afara și în interiorul textului, reprezintă o dovadă impresionantă a credibilității textului din Vechiul Testament. Afirmația lui Kenyon, așadar, nu este decât o încheiere firească:

"Creştinul poate, cu Biblia în mână, să spună fără teamă sau ezitare că deţine adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu, care a ajuns până la el fără nici o pierdere esenţială din generaţie în generaţie de-a lungul veacurilor." (Kenyon, OBAM, 23)

De vreme ce textul Vechiului Testament se leagă în aspecte importante de Noul Testament, credibilitatea acestuia vine în sprijinul credinţei creştine. Acest fapt este valabil nu doar cu privire la stabilirea datelor când s-au făcut cunoscute previziunile supranaturale referitoare la Mesia, ci şi la susţinerea istoricităţii Vechiului Testament, pe care Isus şi autorii Noului Testament au afirmat-o. (Geisler, BECA, 552-553)

Pentru aprofundare, sunt disponibile următoarele surse:

Allegro, I.M. – *The Treasure of the Copper Scroll*, ed. a II-a rev.
Archer, G.L., Jr. – *A Survey of Old Testament*, Introducere, Anexa 4
Barthelemy, D. şi J.T. Milik – *Ten Years of Discovery in the Judean Wilderness*
Cass, T.S. – *Secrets from the Caves*
Elliger, K. şi W. Rudolph, *Biblia Hebraica*, ed.
Geisler, N.L. – "Bible Manuscripts" în *Wycliffe Bible Encyclopedia*
Geisler, N.L. şi W.E. Nix – *General Introduction to the Bible*
Glueck, N. – *Rivers in the Desert: A History of the Negev*
Goshen-Gottstein, M. – "Biblical Manuscripts in the United States", *Textus* 3 (1962)
Harris, R.L. – *Inspiration and Canonicity*
Kahle, P.E. – *The Cairo Geniza*
Kenyon, F.G. – *Our Bible and the Ancient Manuscripts*
Kittel, R. şi P. Kahle – *Biblia Hebraica*, ed., ediţia a VII-a
Mansoor, M. – *The Dead Sea Scrolls*
Trever, J.C. – "The Discovery of the Scrolls", *Biblical Archaeologist* 11 (septembrie, 1948)
Vermes, G. (trad.) – *The Dead Sea Scrolls in English*
Wurthwein, E. – *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*

2 CONFIRMAREA ARHEOLOGICĂ ŞI ISTORICĂ A VECHIULUI TESTAMENT

2.1 Introducere şi definiţia arheologiei

Disciplina arheologiei a căpătat numai de curând o relativă importanţă în rândul ştiinţelor fizice. Cu toate acestea, contribuţiile ei sunt semnificative în numeroase domenii, între care critica biblică şi demersurile care urmăresc să argumenteze credibilitatea textului biblic.

Termenul *arheologie* este alcătuit din două cuvinte grecești: *Archaios*, însemnând "vechi" sau "antic", și *Logos*, respectiv "cuvânt, tratat sau studiu". O definiție literală ar fi: "studiul vechimii". Webster o explică drept "Studiul științific al urmelor materiale (fosile, relicve, artefacte și monumente) din trecutul vieții și activităților umane." (*Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, ediția a X-a, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, Inc., 1997) ("Știință care studiază trecutul istoric al omenirii pe baza interpretării urmelor materiale păstrate." – DEX, n. tr.) Astfel, sarcina arheologului este aceea de a folosi ceea ce a rămas în urma unei societăți, reconstituind aspectele pe care le indică artefactele.

Arheologia se deosebește în mare măsură de celelalte științe moderne prin faptul că încearcă să demonstreze o teză. Premisa fundamentală a unui experiment în știința modernă este aceea potrivit căreia un rezultat obținut în mod repetat este cu necesitate adevărat. Arheologia, pe de altă parte, nu poate obține rezultate repetate. Nu poate decât să formuleze presupoziții – nicidecum concluzii ferme – cu privire la descoperirile sale, cu excepția situației când se produce o confirmare suplimentară din exterior prin intermediul unui text sau al unei alte prezentări. În această privință ia arheologia biblică o întorsătură unică.

Pe parcursul secolelor al nouăsprezecelea și al douăzecilea, Biblia a fost amendată de pe pozițiile criticii superioare. Criticii au căutat să năruie temelia istoricității Bibliei, arătând că Biblia conține erori și trebuie, prin urmare, ajustată potrivit "faptelor" arheologice. Acum, însă, situația se prezintă diferit. Nelson Glueck, cercetătorul evreu reformat, observă: "Merită să subliniem faptul că, în pofida oricărui efort, nici o descoperire arheologică n-a putut infirma nici măcar un enunț biblic înțeles cum se cuvine." (Glueck, citat în Montgomery, CFTM, 6) Să nu uităm că această afirmație a fost formulată de un cercetător evreu reformat. Fără să fie creștin, el constată totuși că arheologia confirmă Biblia.

Ținând seama de ceea ce urmărește această carte, vom face, referitor la confirmarea arheologică, distincția între mărturiile bazate pe artefacte și mărturiile documentare. Prin mărturii bazate pe artefacte se înțeleg urmele materiale lăsate de o societate a trecutului care fac dovada directă a unui eveniment biblic. Pe de altă parte, mărturiile documentare se constituie din textele extrabiblice (documente scrise) care confirmă istoria Vechiului Testament în mod direct sau indirect. Ambele clase de mărturii sunt, prin natura lor, arheologice.

2.2 Un cuvânt de luare aminte

Chiar dacă arheologia n-a produs nici o dovadă împotriva Bibliei, se cuvine să luăm aminte cu privire la un fapt. Ne este dat, prea adesea, să auzim pe cineva afirmând: "Arheologia stă mărturie pentru Biblie." Arheologia nu

poate "sta mărturie" pentru Biblie, dacă prin asta înţelegem că "dovedeşte natura ei inspirată şi revelată de Dumnezeu". Dacă prin "a sta mărturie" vrem să spunem că "dovedeşte istoricitatea unui anume eveniment sau pasaj biblic", atunci aşa este, fără îndoială. În opinia mea, arheologia contribuie la eforturile criticii biblice, dar nu în domeniul inspiraţiei şi al revelaţiei, ci prin aceea că demonstrează exactitatea şi veridicitatea istorice ale evenimentelor consemnate. Să spunem că s-ar găsi tablele de piatră pe care au fost înscrise cele Zece Porunci. Arheologia ar putea, aşadar, confirma că sunt table de piatră, că pe ele au fost scrise cele Zece Porunci şi că provin din perioada lui Moise; însă n-ar avea cum să dovedească faptul că Moise le-a primit de la Dumnezeu.

Millar Burrows scrie că arheologia "ne poate releva în mare măsură topografia unei campanii militare. Nu ne poate spune nimic, însă, despre natura lui Dumnezeu." (Burrows, WMTS, 290)

Există o altă limită cu care se confruntă arheologia, respectiv insuficienţa mărturiilor.

> "Istoricii care studiază perioada antică", scrie Edwin Yamauchi, "au înţeles rareori, raportându-se la mărturiile arheologice, cât de precară este situaţia celor de care dispunem. N-am exagera cu nimic scoţând în evidenţă faptul că materialul pe care îl avem la îndemână reprezintă doar o fracţiune dintr-o a doua fracţiune dintr-o a treia fracţiune dintr-o a patra fracţiune dintr-o a cincea fracţiune a mărturiilor posibile." (Yamauchi, SSS, 9)

Joseph Free, în *Archaeology and Bible History,* se referă la problema arheologiei în relaţia pe care o stabileşte cu Biblia:

> "Am arătat că numeroasele pasaje ale Bibliei care le-au rămas multă vreme nelămurite comentatorilor şi-au dezvăluit de îndată sensul în lumina descoperirilor arheologice. Cu alte cuvinte, arheologia elucidează textul Scripturilor, aducând importante contribuţii în domeniile interpretării biblice şi al exegezei. Dincolo de acest aspect, arheologia a confirmat nenumărate pasaje contestate de critici ca fiind neistorice sau în contradicţie cu faptele cunoscute." (Free, ABH, 1)

Nu trebuie să ignorăm, pe de altă parte, faptul că arheologia nu a infirmat în totalitate opiniile "criticilor radicali". Aceşti critici se întemeiază pe anumite presupoziţii care le obturează perspectiva obiectivă. Burrows spune foarte limpede:

> "Este întru totul fals să pretindem că toate teoriile criticilor au fost invalidate în urma descoperirilor arheologice. Cu atât mai fals ar fi să presupunem că

atitudinile şi metodele fundamentale ale criticii ştiinţifice moderne au fost definitiv contrazise." (Burrows, WMTS, 292)

Cu toate acestea, aşa cum se va vedea pe parcursul acestui capitol, arheologia a demonstrat că multe dintre convingerile criticii radicale sunt neîntemeiate, punând la îndoială profesarea aşa-numitelor "rezultate certe ale criticii superioare". Atunci când recurgem la arheologie, aşadar, important este nu doar să ne raportăm la fapte, ci să examinăm în egală măsură presupoziţiile celor care propun aceste fapte.

De pildă, Albright observă, referindu-se la mărturiile care susţin îndelungata domnie a lui Solomon, pusă la îndoială de criticii radicali. El scrie: "O dată în plus, critica radicală a ultimei jumătăţi de secol se cuvine drastic revizuită." (Albright, NLEHPC, 22)

Unii sunt de părere, în mod cu totul nefondat, că supranaturaliştii şi non-supranaturaliştii nu vor putea niciodată să cadă de acord cu privire la rezultatele arheologiei, situându-se în tabere diametral opuse. Aceştia ajung la concluzia că interpretarea descoperirilor arheologice se realizează în funcţie de perspectiva adoptată.

Joseph Free, în *Archaeology and Higher Criticism* combate elocvent această opinie.

"Conform acestui punct de vedere, o anumită descoperire arheologică înseamnă un anume lucru pentru supranaturalist şi cu totul alt lucru pentru non-supranaturalist, urmând ca arheologia să prezinte doar o relevanţă de natură incidentală în privinţa întregului demers apologetic.

În fapt, nu aşa se prezintă imaginea de ansamblu. Spre ilustrare: în secolul al nouăsprezecelea, criticul biblic ar fi avut motive să susţină că Sargon a fost o închipuire, că hitiţii fie n-au existat, fie au fost nesemnificativi, că relatările patriarhale aparţin unui context târziu, că sfeşnicul cu şapte braţe al tabernacolului a fost instituit la o dată ulterioară, că Împărăţia Davidică nu era atât de întinsă pe cât sugerează Biblia, că Belşaţar este un personaj fictiv şi că se pot găsi o mulţime de alte erori şi neconcordanţe în consemnarea biblică.

Descoperirile arheologice au arătat că, dimpotrivă, Sargon a existat şi a locuit într-un palat la aproximativ nouăsprezece kilometri nord de Ninive, că hitiţii au fost un popor nu doar real, ci şi de o importanţă evidentă, că perioada indicată de Biblie corespunde cadrului în care au trăit patriarhii, că ipostaza sfeşnicului cu şapte braţe poate fi identificată încă de la începutul Epocii Fierului, că o cetate importantă menţionată ca făcând parte din Împărăţia lui David se situează la o distanţă considerabilă spre nord, că Belşaţar a fost o persoană istorică şi a domnit în Babilon şi că nenumărate alte presupuse erori şi contradicţii nu constituie nicidecum inadvertenţe.

Este adevărat, desigur, că, în anumite aspecte periferice, o gândire teologică particulară exercită o oarecare influență în raport cu interpretarea unui fapt concret ori a unei descoperiri arheologice. Într-o privire generală, însă, precum și în cazul unui număr considerabil de amănunte, un fapt rămâne un fapt fie că a fost descoperit de un supranaturalist ori de un non-supranaturalist. Nu am cunoștință de non-supranaturaliști care încă să afirme că Sargon n-a existat, că hitiții n-au fost reali sau că Belșațar este, totuși, o legendă. Sunt numeroase aspecte în privința cărora cercetătorii de bună credință sunt de acord, indiferent de perspectiva teologică. Cu toate acestea, sunt și zone în raport cu care liberalii n-au acordat suficientă atenție mărturiilor, fie ele arheologice sau de altă natură. Acest fenomen se manifestă, după cum se pare, în domeniul teoriei documentare și în problemele pe care le ridică paternitatea, datarea și integritatea cărților Bibliei." (Free, AHC, 30, 31)

2.3 Interpretarea datelor arheologice

Următoarele trei observații constituie repere utile în analiza datelor arheologice relative la creștinism. Mai întâi, sensul nu poate fi determinat decât din context. Mărturiile arheologice depind de contextul datei, locului, materialelor și stilului. Modul în care este acesta înțeles se bazează pe presupozițiile interpretului. Prin urmare, nu orice interpretare a mărturiilor va fi favorabilă creștinismului. E important ca presupozițiile să aibă un temei logic înainte de intrepretarea datelor.

În al doilea rând, nu trebuie să uităm că arheologia are un statut aparte în rândul științelor. Fizicienii și chimiștii pot recurge la o sumă de experimente pentru a recrea procesele pe care le studiază, astfel încât să le urmărească din nou și din nou. Nu e cazul arheologilor. Ei nu dispun decât de mărturiile care s-au păstrat în urma unei singure civilizații la o anumită dată. Ei cercetează excepțiile trecutului, nu regulile prezentului. Întrucât nu poate recrea societățile pe care le studiază, concluziile lor nu pot fi verificate în maniera științifică a altor domenii. Arheologia se străduiește să găsească explicații plauzibile și probabile ale mărturiilor pe care le descoperă. Nu poate, asemenea fizicii, să determine legi obiective. Din acest motiv, concluziile sale sunt inevitabil supuse revizuirilor. Cea mai potrivită interpretare este aceea care explică cel mai adecvat mărturiile.

În al treilea rând, mărturiile arheologice sunt fragmentare. Ele cuprind o fracțiune infimă din ceea ce s-a întâmplat propriu-zis. Drept urmare, descoperirea unor mărturii ulterioare poate duce la o modificare considerabilă a imaginii de ansamblu. Acest lucru este mai cu seamă valabil atunci când anumite concluzii se bizuie pe tăcere – inexistența unor mărturii. Numeroase puncte critice de vedere în legătură cu Biblia au fost contestate în urma unor descoperiri arheologice. De exemplu, s-a crezut multă vreme că Biblia greșește atunci când îi menționează pe hitiți (Geneza 23:10). Lucrurile s-au clarificat, însă, o dată cu descoperirea bibliotecii hitite din Turcia (1906). (Geisler, BECA, 48, 49)

2.4 Considerente primare ale interesului tot mai accentuat față de arheologie

De unde atenția mărită de care se bucură arheologia în ultimii ani în comparație cu perioada anterioară? William Albright enumeră patru factori răspunzători pentru progresul constant din domeniul arheologiei:

1. "O creștere rapidă a numărului de expediții arheologice temeinice efectuate de numeroase țări, printre care Japonia. Spațiul muzeal și volumul de publicații au ținut în egală măsură pasul cu munca de teren. Așadar, nu avem doar mai multe șantiere, ci și mai multe articole cu privire la acestea.
2. O îmbunătățire a metodei arheologice, care s-a dovedit a avea caracter prea experimental. Acest lucru este valabil atât pentru analiza straturilor suprapuse de așezare (stratigrafia), cât și pentru clasificarea și datarea relativă a obiectelor descoperite (tipologia).
3. Utilizarea nenumăratelor tehnici noi provenite din științele naturale, între care radiocarbonul (izotopul de carbon 14) în scopul datării.
4. Descifrarea și interpretarea avalanșei de inscripții și texte noi în numeroase scrieri și limbi în mare parte necunoscute până în ultimele decenii. Aplicarea unei metode lingvistice și filologice corespunzătoare cu privire la tăblițele cuneiforme și papirusurile egiptene hieratice care s-au păstrat în bune condiții permite publicarea promptă și exactă a acestora. O nouă scriere se poate descifra în scurt timp dacă există câteva indicii valide sau suficient material cât să îngăduie decodificarea. Numărul de tăblițe cuneiforme de pe parcursul a trei milenii conservate sub rămășițele așezărilor din Asia occidentală și Egipt pare să fie nelimitat, iar noile metode de ardere și reproducere au fost de natură să reducă pierderile într-o proporție surprinzătoare.

   Cu ajutorul stratigrafiei, al analizei științifice și al cercetării muzeografice, arheologul poate acum reconstitui cu o remarcabilă acuratețe viața de zi cu zi a popoarelor antice." (Albright, ADS, 3)

2.5 Pietrele strigă din pământ: exemple de mărturii arheologice în sprijinul relatărilor din Vechiul Testament

Arheologia contribuie semnificativ la îmbogățirea cunoștințelor de care dispunem cu privire la cadrul economic, cultural, social și politic al pasajelor biblice. În același timp, arheologia ne oferă o mai adecvată înțelegere a altor religii învecinate cu Israelul.

2.5.1 Sodoma și Gomora

Relatarea care prezintă nimicirea Sodomei și a Gomorei s-a considerat a fi neîntemeiată până ce nu s-au descoperit mărturiile care să ateste faptul că toate cele cinci cetăți menționate în Biblie erau, de fapt, centre de comerț în regiune,

fiind situate din punct de vedere geografic acolo unde le plasează Scripturile. Descrierea biblică a dispariției lor pare să fie nu mai puțin exactă. Mărturiile indică o activitate seismică și constată dislocarea straturilor tectonice urmată de propulsarea în atmosferă a fragmentelor minerale. Există în zonă importante cantități de bitum, o descriere exactă a evenimentului fiind, probabil, aceea potrivit căreia cetățile care își întorseseră fața de la Dumnezeu au fost potopite cu pucioasă (gudron de bitum). Există dovezi cum că straturile de rocă sedimentară s-au întrepătruns din pricina temperaturilor ridicate. S-au găsit urme ale unui asemenea fenomen pe culmea de la Jebel Usdum (Muntele Sodomei). Sunt mărturii perene ale catastrofei care s-a petrecut în trecutul îndepărtat, atunci când se poate ca un zăcământ de țiței aflat sub Marea Moartă să se fi aprins și erupt. O astfel de explicație nu elimină nicidecum caracterul miraculos al evenimentului, întrucât Dumnezeu este cauza oricăror manifestări ale forțelor naturale. Succesiunea întâmplării, în contextul avertismentelor și a coborârii îngerilor, dezvăluie natura ei desăvârșit miraculoasă. (Geisler, BECA, 50, 51)

2.5.2 Ierihon

În timpul săpăturilor de la Ieriohon (1930-1936), Garstang a făcut o descoperire atât de uimitoare încât, deopotrivă cu ceilalți doi membri ai echipei, au redactat și au semnat o dare de seamă cu privire la ceea ce le-a fost dat să găsească. Referitor la aceste descoperiri, Garstang spune:

> "Cât despre elementul central, nu încape, așadar, nici o îndoială: zidurile s-au năruit înspre exterior, spulberându-se până-ntr-acolo încât atacatorii n-au avut nici o dificultate să se suie pe ele și să pătrundă, peste ruine, în cetate. Prin ce este neobișnuit acest fapt? Prin aceea că zidurile unei cetăți nu se prăbușesc în afară, ci înspre interior. Și, cu toate acestea, citim în Iosua 6:20: «...și zidul s-a prăbușit; poporul s-a suit în cetate, fiecare drept înainte. Au pus mâna pe cetate.» Zidurile au fost doborâte înspre afară." (Garstang, FBHJJ, 146)

Bryant Wood, scriind pentru *Biblical Archaeological Review* (Wood, DICJ, 44-59), prezintă o serie de corespondențe între mărturiile arheologice și narațiunea biblică, după cum urmează:

1. Cetatea era bine întărită (Iosua 2:5, 7, 15; 6:5, 20).
2. Atacul a avut loc imediat după seceriș, în timpul primăverii (Iosua 2:1; 3:15; 5:16).
3. Locuitorii nu au avut ocazia să fugă, luându-și cu ei rezervele de hrană (Iosua 6:1).
4. Asediul a fost de scurtă durată (Iosua 6:15).

5. Zidurile au fost făcute una cu pământul, posibil în urma unui cutremur (Iosua 6:20).
6. Cetatea nu a fost prădată (Iosua 6:17, 18).
7. Cetatea a fost incendiată (Iosua 6:24).

2.5.3 Saul, David şi Solomon

Saul a devenit primul rege al Israelului, a cărui fortăreaţă de la Ghibea a fost, în urma săpăturilor, scoasă la suprafaţă. Una dintre descoperirile cele mai demne de luat în seamă a fost faptul că praştia reprezenta una dintre armele de bază ale vremii. Acest lucru se leagă nu doar de victoria lui David asupra lui Goliat, ci şi de consemnarea din Judecători 20:16 potrivit căreia existau şapte sute de trăgători iscusiţi cu praştia care "puteau să ochească un fir de păr, şi nu dădeau greş".

După moartea lui Saul, Samuel ne spune că armura sa a fost depusă în templul lui Aştarot (Astarteea) (zeiţa canaanită a fertilităţii) de la Bet-Şean, în vreme ce capul său, după cum menţionează Cronicile, a fost depus în templul lui Dagon, zeul filistean al grânelor. S-a considerat a fi o eroare deoarece părea improbabil ca popoare inamice să ridice temple în acelaşi loc şi în aceeaşi perioadă. Totuşi, săpăturile au arătat că există în acest loc două temple separate printr-un culoar: unul pentru Dagon şi altul pentru Aştarot. Filistenii o adoptaseră, după toate aparenţele, pe zeiţa canaanită.

Una dintre realizările esenţiale din vremea domniei lui David a fost cucerirea Ierusalimului. Relatarea Scripturii ridică unele probleme atunci când arată că israeliţii au intrat în cetate printr-un tunel care ducea la Scăldătoarea Siloamului. Se credea, cu toate acestea, că bazinul se afla *în afara* zidurilor cetăţii la vremea aceea. Săpăturile din anii 1960 au dezvăluit însă că zidul se întindea cu mult dincolo.

Epoca lui Solomon prezintă nu mai puţine corespondenţe. Locul unde se află templul lui Solomon nu poate fi excavat, aflându-se în proximitatea unui loc musulman sfânt, Domul Stâncii. Totuşi, ceea ce se ştie cu privire la templele filistene ridicate în vremea lui Solomon corespunde în mare parte proiectului, ornamentaţiei şi materialelor descrise în Biblie. Singura mărturie provenită din templul însuşi reprezintă un mic ornament, o rodie, aşezată în vârful unei tije, pe care s-a găsit inscripţia: "Aparţinând Templului lui Iahve." A fost remarcată pentru prima oară în 1979, într-o prăvălie din Ierusalim, a fost verificată în 1984 şi achiziţionată de Muzeul Israelului în 1988.

Săpăturile de la Ghezer, în 1969, au dat peste un strat masiv de cenuşă care acoperea în mare parte zidul de apărare. De sub cenuşă au fost scoase la iveală fragmente de artefacte ebraice, egiptene şi filistene. După cum se pare, toate cele trei culturi lăsaseră urme în acelaşi loc. Acest fapt i-a nedumerit profund pe cercetători până să-şi dea seama că Biblia confirmă cu exactitate descoperirea. "Faraon, împăratul Egiptului, venise şi cucerise Ghezerul, îi

dăduse foc, și omorâse pe cananiții care locuiau în cetate. Apoi îl dăduse de zestre fetei lui, nevasta lui Solomon" (1 Regi 9:16). (Geisler, BECA, 51, 52)

Un articol din 1989 al lui Alan Millard, în *Biblical Archaeology Review*, intitulat "Does the Bible exaggerate King Solomon's Wealth?" afirmă:

> "Cei care citesc textul Bibliei și fac judecăți subiective în legătură cu credibilitatea acestuia ajung deseori la concluzia – lucru de înțeles, pe de altă parte – că relatările privitoare la aurul lui Solomon sunt simple exagerări. Cantitatea de aur pe care Biblia afirmă că l-ar fi deținut Solomon este, pur și simplu, uluitoare, aproape de neimaginat.
>
> Nu s-a demonstrat că amănuntele biblice referitoare la aurul lui Solomon ar fi exacte. Însă confruntarea textului biblic cu alte texte antice și descoperirile arheologice arată că narațiunea biblică este în întregime concordantă cu practicile lumii antice, în măsura în care acestea pot fi stabilite, nu doar în ceea ce privește utilizarea aurului, ci și cu privire la cantitățile consemnate. Chiar dacă acest fapt nu dovedește că relatarea biblică este exactă, implică totuși că ea este veridică." (Millard, DBEKSW, 20)

2.5.4 David

S.H. Horn, un arheolog, ne oferă o excelentă ilustrare a modului în care mărturiile arheologice pot veni în ajutorul studiului biblic:

> "Investigațiile arheologice au scos la lumină o serie de aspecte interesante legate de căderea Ierusalimului în mâinile lui David. Relatările biblice ale cuceririi (2 Samuel 5:6-8 și 1 Cronici 11:6) tind să rămână oarecum obscure în lipsa mărturiilor obținute pe cale arheologică. Să luăm, de pildă, 2 Samuel 5:8 unde se spune: «David a zis în ziua aceea: 'Oricine se va urca la canal și va bate pe iebusiți (pe șchiopul și orbul care sunt urâți de sufletul lui David) va fi cap și conducător.'» Să adăugăm la această afirmație 1 Cronici 11:6: «Ioab, fiul Țeruiei, s-a suit cel dintâi, și a ajuns căpetenie.»
>
> Cu ani în urmă, am văzut o pictură a cuceririi Ierusalimului, în care artistul prezenta un bărbat cățărându-se pe un burlan de metal prins în exterior pe zidul cetății. Imaginea părea absurdă de vreme ce zidurile cetăților antice nu aveau nici jgheaburi, nici burlane, cu toate că existau găuri de scurgere prin care se putea înlătura apa. Versiunea Standard Revizuită, realizată după ce situația devenise limpede datorită descoperirilor arheologice de la fața locului, dă o traducere pertinentă a pasajului: «David a zis în ziua aceea: 'Oricine va vrea să-i bată pe iebusiți, să se urce prin puțul de apă ca să vină asupra șchiopului și a orbului urâți de sufletul lui David.' Și Ioab, fiul Țeruiei, s-a urcat primul și a ajuns căpetenie.»
>
> Ierusalimul acelor vremuri nu era decât o mică cetate situată pe una dintre culmile colinelor unde avea să se ridice, în cele din urmă, cetatea cea mare.

Se bucura de o poziţie naturală deosebit de avantajoasă prin faptul că era înconjurat din trei părţi de văi adânci. Acesta a fost motivul pentru care iebusiţii afirmau atât de încrezători că s-ar fi putut apăra numai cu ajutorul şchiopilor şi al orbilor împotriva oricărei oştiri. Sursele de apă ale cetăţii erau, însă, neîndestulătoare; populaţia depindea în totalitate de un izvor din afara cetăţii care ieşea pe versantul estic al dealului.

Pentru a-şi obţine rezerva de apă fără a fi nevoiţi să coboare la locul unde se afla izvorul, iebusiţii construiseră un sistem complicat de tuneluri în stâncă. Mai întâi, au săpat un tunel orizontal, care trebuia să ducă de la izvor spre mijlocul cetăţii. După aproximativ douăzeci şi opt de metri, au întâlnit o peşteră subterană. De la peşteră, au săpat un puţ vertical înalt de aproximativ patrusprezece metri, iar de la capătul acestuia încă un tunel în plan înclinat lung de peste patruzeci şi unu de metri, precum şi un urcuş în trepte care ieşea la suprafaţa cetăţii, aproape treizeci şi patru de metri deasupra nivelului la care se afla izvorul. Izvorul a fost, apoi, ascuns din exterior astfel încât să nu poată fi descoperit de duşmani. Pentru a aduce apă, femeile iebusite coborau prin tunelul superior şi îşi scufundau burdufurile în puţ scoţând apa din peştera unde izvorul se revărsase în mod natural datorită tunelului orizontal care făcea legătura.

Rămâne, totuşi, o nelămurire. Săpăturile efectuate de R.A.S. Macalister şi J.G. Duncan cam cu patruzeci de ani în urmă dezvăluiseră un zid şi un turn considerate a fi de origine iebusită, respectiv davidică. Acest fragment de zid se întindea pe buza dealului Ophel, la vest de intrarea în tunel. Aşadar, intrarea rămăsese în afara zidului de apărare al cetăţii, expus atacurilor şi intruziunii inamice. De ce nu fusese tunelul construit în aşa fel încât să se termine în interiorul cetăţii? Această neclaritate a fost lămurită în urma recentelor săpături ale lui Kathleen Kenyon pe Ophel. Ea a constatat că Macalister şi Duncan dataseră în mod eronat zidul şi turnul pe care le descoperiseră; aceste rămăşiţe îşi aveau, de fapt, originea în perioada elenistică. Cercetătoarea a găsit adevăratul zid iebusit la o oarecare distanţă pe versantul dealului, spre est, relevând că intrarea în tunel se afla în interiorul vechii cetăţi, ferită de intruşi.

David, născut la Betleem, care se află la peste şase kilometri sud de Ierusalim, ... a făgăduit că primul bărbat care va intra în cetate prin puţul de apă va deveni căpetenia sa. Ioab, deja general al oştirii, s-a temut să-şi piardă funcţia aşa încât a condus el însuşi atacul. Se pare că israeliţii au străbătut tunelul, au escaladat puţul şi au ajuns în cetate înainte ca vreunul dintre locuitorii asediaţi să-şi dea seama că se pusese la cale un plan atât de îndrăzneţ." (Horn, RIOT, 15, 16)

Avaraham Biram (Biram, BAR, 26) vorbeşte despre o nouă descoperire în 1994:

"O inscripţie remarcabilă din secolul al nouălea î.Hr. care se referă atât la Casa lui David, cât şi la Regele Israelului. Este pentru prima oară când s-a descoperit numele lui David pe o inscripţie antică în afara Bibliei. Faptul că inscripţia se referă nu doar la David, ci la Casa lui David, dinastia marelui rege israelit, este cu atât mai deosebit... poate fi vorba despre cea mai veche referire extra-biblică la Israel într-o scriere semitică. Ceea ce dovedeşte cu adevărat această inscripţie este faptul că atât Israel, cât şi Iuda, contrar afirmaţiilor minimalizatoare la care se încumetă unii cercetători biblici, au constituit regate importante la acea vreme."

2.5.5 Rezumat şi concluzii

Henry M. Morris observă:

"Desigur, se ivesc încă probleme în calea unei depline armonizări între materialul arheologic şi Biblie, însă nici una într-atât de serioasă încât să nu prevadă o soluţie iminentă în urma unei cercetări aprofundate. Nu poate fi decât extrem de semnificativ faptul că, din perspectiva cantităţii considerabile de mărturii concordante cu privire la istoria biblică a acestor perioade, nu există astăzi nici o descoperire incontestabilă care să pună la îndoială, la orice moment ne-am referi, corectitudinea Bibliei." (Morris, BMS, 95)

Norman Geisler vorbeşte:

"Pentru orice perioadă a istoriei Vechiului Testament, se găsesc mărturii certe dinspre arheologie care dovedesc că Scripturile spun adevărul. Nu sunt puţine cazurile când Scripturile vădesc o cunoaştere nemijlocită a vremurilor şi tradiţiilor pe care le descriu. Chiar dacă mulţi s-au îndoit de exactitatea Bibliei, trecerea timpului şi cercetarea neîntreruptă au demonstrat în mod consecvent că, în privinţa informaţiilor, Cuvântul lui Dumnezeu este superior criticilor săi.

De fapt, dintre miile de dezvăluiri cu privire la lumea antică care susţin în ansamblu şi deseori în amănunt tabloul biblic, nici una asupra căreia s-a căzut în general de acord nu contestă Biblia." (Geisler, BECA, 52)

Henry Morris adaugă:

"Vechimea considerabilă a relatărilor istorice din Biblie, în comparaţie cu cele prezente în alte scrieri, luată împreună cu preconcepţiile evoluţioniste din secolul al XIX-lea, i-au determinat pe numeroşi cercetători să insiste asupra ideii că relatările biblice sunt, la rândul lor, în mare parte fictive. Atâta vreme cât evaluarea relatărilor antice nu dispunea de surse adecvate, cu excepţia unor manuscrise, asemenea opinii se puteau dovedi convingătoare.

Acum, însă, este cu neputinţă să mai punem la îndoială istoricitatea de fond a Bibliei, cel puţin începând cu vremea lui Avraam, datorită remarcabilelor descoperiri ale arheologiei." (Morris, MIP, 300)

2.6 Confirmarea documentară a relatărilor din Vechiul Testament

2.6.1 Credibilitatea istoriei Vechiului Testament

Nu doar că dispunem de copii exacte ale Vechiului Testament, dar însuşi conţinutul manuscriselor este, din punct de vedere istoric, credibil.

William F. Albright, reputat arheolog, afirmă: "Nu există nici o pricină de îndoială că arheologia a confirmat istoricitatea fundamentală a tradiţiei Vechiului Testament." (Albright, ARI, 176)

Profesorul H.H. Rowley (citat de Donald F. Wiseman în *Revelation and the Bible*) susţine că "nu din cauza presupoziţiilor mai conservatoare decât cele ale predecesorilor vădesc cercetătorii de astăzi un respect mai profund pentru relatările patriarhale faţă de cum obişnuiau înainte, ci din cauza mărturiilor care îl impun." (Rowley, citat în Wiseman, ACOT, în Henry, RB, 305)

Merrill Unger rezumă:

> "Arheologia Vechiului Testament a redescoperit naţii întregi, a readus la viaţă popoare importante şi, în mod cu totul uimitor, a umplut golurile istorice, contribuind nemăsurat la cunoaşterea circumstanţelor biblice." (Unger, AOT, 15)

Sir Frederic Kenyon spune:

> "Putem spune, aşadar, pe bună dreptate că mărturiile arheologiei au fost de natură să restabilească autoritatea acelor aspecte ale Vechiului Testament împotriva cărora s-a îndreptat precumpănitor critica devastatoare a ultimei jumătăţi din secolul al nouăsprezecelea, scoţându-le, de asemenea, în evidenţă valoarea o dată ce au devenit mai inteligibile datorită unei mai depline cunoaşteri a condiţiilor şi a cadrului. Arheologia nu şi-a spus încă ultimul cuvânt; însă rezultatele obţinute până acum ne confirmă încredinţarea că Biblia nu are decât de câştigat în urma unei mai profunde cunoaşteri." (Kenyon, BA, 279)

Arheologia a oferit din belşug mărturii care susţin corectitudinea Textului Masoretic de care dispunem. Bernard Ramm vorbeşte despre Pecetea lui Ieremia.

> "Arheologia a adus, de asemenea, mărturii în sprijinul exactităţii fundamentale a Textului Masoretic. Pecetea lui Ieremia, folosită la

imprimarea capacelor de smoală ale vaselor de vin şi datată din secolul întâi sau al doilea d.Hr., conţine Ieremia 48:11, conform, în general, Textului Masoretic. Această pecete «...atestă exactitatea cu care a fost transmis textul între perioada când a fost făcută pecetea şi cea când au fost redactate manuscrisele.» În plus, Textul Masoretic este confirmat de *Papirusul Roberts*, datând din secolul al doilea î.Hr., şi *Papirusul Nash*, datat de Albright înainte de 100 î.Hr." (Ramm, CITOT, 8-10)

William Albright afirmă că

"...putem fi siguri că textul consonantic al Bibliei ebraice, chiar dacă nu este infailibil, a fost păstrat cu o exactitate nemaigăsită în nici una dintre literaturile din Orientul Apropiat... Esenţialele limpeziri pe care le aduce literatura ugaritică în raport cu poezia ebraică biblică din toate perioadele garantează relativa vechime a concepţiei, precum şi uimitoarea exactitate a transmiterii." (Albright, OTAAE, citat în Rowley, OTMS, 25)

Arheologul Albright scrie cu referire la exactitatea Scripturii confirmată de arheologie:

"Cuprinsul Pentateuhului de care dispunem este, în general, mult mai timpuriu în raport cu data la care a fost editat ultima oară; noi descoperiri confirmă pe mai departe exactitatea istorică sau vechimea literară a unui număr crescând de amănunte... Aşadar, tăgăduirea caracterului mozaic al tradiţiei pentateuhale nu e decât o pură exagerare critică." (Dodd, MNTS, 224)

Albright ia în discuţie părerile din urmă cu ceva timp ale unor critici:

"Până de curând, s-a făcut simţit, în rândurile istoricilor biblici, curentul care tratează eposurile patriarhale din Geneza ca pe nişte creaţii de ficţiune ale scribilor israeliţi din timpul Monarhiei Împărţite sau ca pe nişte poveşti colportate de rapsozi cu imaginaţie bogată în jurul focurilor de tabără israelite pe parcursul secolelor de după aşezarea în ţară. Pot fi citate nume ale unor cercetători eminenţi care afirmă în legătură cu fiecare aspect din Geneza 11-50 cum că ar reflecta o creaţie târzie sau, cel puţin, o proiecţie a unor evenimente şi circumstanţe specifice Monarhiei în trecutul îndepărtat, despre care s-a spus că scriitorii de mai târziu nu ştiau nimic cu certitudine." (Albright, BPFAE, 1, 2)

Astăzi, lucrurile stau cu totul altfel, spune Albright:

Descoperirile arheologice, începând din 1925, au determinat schimbarea acestei stări de fapt. Cu excepția unor cercetători din vechea generație care se încăpățânează să-și păstreze poziția, cu greu se mai găsește vreun istoric biblic care să rămână indiferent în fața susținutei acumulări de date venite în sprijinul istoricității fundamentale a tradiției patriarhale. Potrivit tradițiilor din Geneza, strămoșii Israelului din ultimele secole ale celui de-al doilea mileniu î.Hr. și primele secole ale mileniului întâi se dovedeau a fi strâns înrudiți cu popoarele seminomadice din Transiordania, Siria, bazinul Eufratului și Arabia de Nord." (Albright, BPFAE, 1, 2)

Millar Burrows continuă:

"O privire limpede asupra situației trebuie să distingă între două tipuri de confirmare, generală și specifică. Confirmarea generală ține de o anume compatibilitate în lipsa unei corelări între aspectele particulare. O mare parte din ceea ce s-a discutat până acum în privința explicării și a ilustrării poate fi, de asemenea, considerată ca o confirmare generală. Imaginea se circumscrie cadrului; piesa și instrumentele se armonizează. Forța unor astfel de mărturii devine tot mai impresionantă pe măsura acumulării. Cu cât compatibilitatea între elementele care alcătuiesc imaginea trecutului înfățișat de Biblie, chiar dacă nu există atestări directe, și informațiile furnizate de arheologie este mai strânsă, cu atât mai puternică este impresia de autenticitate generală. Dacă ar fi vorba numai despre legende și ficțiuni, textul s-ar trăda de unul singur prin anacronisme și incongruențe." (Burrows, WMTS, 278)

Raymond A. Bowman, profesor al Universității din Chicago, arată că arheologia determină un echilibru între Biblie și ipoteza critică: "Confirmarea narațiunii biblice în majoritatea componentelor sale a condus la un respect mai profund față de tradiția biblică și la o concepție mai conservatoare cu privire la istoria biblică." (Bowman, OTRGW, citat în Willoughby, SBTT, 30)

Albright, în "Archaeology Confronts Biblical Criticism", spune că "datele arheologice și inscripționale au determinat istoricitatea unui număr considerabil de pasaje și enunțuri din Vechiul Testament." (Albright, ACBC, 181)

Arheologia nu demonstrează că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Tot ce poate face este să confirme istoricitatea esențială sau autenticitatea unei relatări. Poate dovedi că un anumit eveniment a avut loc pe parcursul perioadei căreia afirmă că îi aparține. "Probabil că nu vom putea dovedi niciodată", scrie G.E. Wright, "că Avram a existat cu adevărat..., dar ceea ce putem dovedi este că viața sa și perioada în care a trăit, așa cum le cunoaștem din istorisirile despre el, sunt perfect încadrabile la începutul celui de-al doilea mileniu, nefiind asimilabile nici unei alte etape ulterioare." (Wright, BA, 40)

Millar Burrows, de la Yale, a recunoscut valoarea arheologiei în confirmarea autenticităţii Scripturilor:

> "Mărturiile arheologice vin permanent în sprijinul Bibliei. În ansamblu, nu există nici un motiv de îndoială că rezultatele săpăturilor au consolidat respectul cercetătorilor faţă de Biblie în calitatea ei de corpus al unor documente istorice. Confirmarea este atât de ordin general, cât şi specific. Faptul că această consemnare poate fi atât de frecvent explicată şi ilustrată prin intermediul datelor arheologice arată că poate fi inclusă în contextul istoriei asemenea oricărei alte dovezi autentice cu privire la viaţa antică. Pe lângă această autentificare generală, întâlnim o verificare consecventă a unor aspecte specifice. Există toponime şi antroponime care intervin la locul şi la vremea potrivită." (Burrows, HAHSB, 6)

Joseph Free mărturiseşte: "...întorcând paginile Genezei, am reţinut mental că toate cele cincizeci de capitole sunt fie lămurite, fie confirmate cu ajutorul vreunei descoperiri arheologice – acelaşi lucru avea să fie valabil pentru majoritatea celorlalte capitole din Biblie, atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament." (Free, AB, 340)

2.6.2 Creaţia

Capitolele de început ale Genezei (1-11) se consideră îndeobşte a fi explicaţii mitologice provenite din versiuni mai timpurii ale relatării găsite în vechiul Orient Apropiat. Însă această perspectivă preferă să observe doar similitudinile între Geneză şi alte mituri ale creaţiei prezente în culturile antice. Dacă avansăm ipoteza provenienţei rasei umane dintr-o singură familie, precum şi a revelaţiei generale, ne-am putea aştepta la descoperirea unor urme ale evenimentului istoric autentic. Diferenţele sunt mai importante. Relatările babiloniene şi sumeriene descriu creaţia ca pe o consecinţă a conflictului între zei limitaţi. O dată înfrânt şi spintecat în două, unul dintre zei varsă Eufratul printr-un ochi şi Tigrul prin celălalt. Omul apare din sângele amestecat cu lut al unui zeu rău. Aceste povestiri prezintă distorsiunile şi ornamentarea specifice mitologizării unui eveniment istoric.

E mai puţin probabil ca eleganţa austeră a Genezei 1 să reprezinte o propagare literară a acestei mitologii. Presupoziţia comună potrivit căreia relatarea ebraică n-ar fi decât o versiune epurată şi simplificată a legendei babiloniene se dovedeşte falsă. De regulă, în vechiul Orient Apropiat, relatările sau tradiţiile simple dau naştere (prin acumulare şi ornamentare) bogatelor plăsmuiri legendare, şi nicidecum invers. Prin urmare, mărturiile vin în sprijinul ideii că Geneza nu poate fi considerată un mit devenit istorie. Se poate spune, mai degrabă, că relatările extrabiblice sunt evenimente istorice transformate în mituri. (Geisler, BECA, 48, 49)

2.6.2.1 Tell Mardih: descoperirea cetăţii Ebla

Una dintre cele mai importante dezvăluiri arheologice ale secolului XX este descoperirea Eblei. În 1964, profesorul Paolo Matthiae, arheolog al Universităţii din Roma, a început excavarea sistematică a unei cetăţi pe atunci necunoscute. Hotărârea şi intuiţia lui Matthiae au condus la găsirea unui palat regal de unde au ieşit la lumină peste cincisprezece mii de tăbliţe şi fragmente. Epigraful Giovanni Pettinato a fost unul dintre colaboratorii apropiaţi ai lui Matthiae, contribuind la elucidarea parţială a semnificaţiei paleografice pe care o comporta descoperirea. Până în prezent, s-au tradus doar un număr restrâns de tăbliţe. Este cert acum că, pe locul acestor vestigii antice, se întindea renumita cetate a Eblei, capitala unui mare imperiu din Orientul Apropiat. Ebla este situată în apropierea unei localităţi din nordul Siriei unde se afla, pe vremuri, Aleppo.

Ebla a ajuns la apogeu mai cu seamă în timpul celui de-al treilea mileniu î.Hr. (concomitent epocii patriarhale). Cu toate că, din câte se ştie până acum, textele găsite la Ebla nu menţionează în mod special persoane sau evenimente biblice (deşi s-au iscat numeroase dezbateri pe această temă), ele ne oferă o sumedenie de informaţii referitoare la cadru, precum şi toponime biblice utile în cercetarea naraţiunilor biblice. Importanţa Eblei în istoria siriană este cu totul impresionantă. În privinţa studiilor biblice, însă, Ebla are o semnificaţie de-a dreptul fenomenală. Până acum, nu se cunoaşte decât o infimă parte din ceea ce ne rezervă această descoperire. Cu toate că mărturiile au ieşit la suprafaţă mai lent, iată, înşiruite mai jos, câteva dintre elementele care susţin naraţiunile biblice.

1. Oraşele biblice

Vorbind despre identificarea oraşelor biblice în arhivele de la Ebla, Kitchen observă:

> "Nu puţine sunt oraşele de interes biblic existente pe tăbliţele de la Ebla, care păstrează (în majoritatea cazurilor) cele mai timpurii menţiuni ale acestora în documentele scrise.
>
> Mult mai folositoare, potenţial, sunt menţiunile eblaite ale unor nume de locuri palestiniene familiare, cum ar fi Haţor, Meghido, Ierusalim, Lachis, Dor, Gaza, Aştarot (Qarnaim) etc. Câteva dintre aceste locuri se cunosc din surse arheologice ca oraşe locuite în al treilea mileniu î.Hr. (Epoca de Bronz Timpurie III-IV), iar aceste tăbliţe le confirmă importanţa la acea vreme, posibil ca oraşe-stat. În sfârşit, însuşi Canaanul apare ca o entitate geografică de la sfârşitul celui de-al treilea mileniu î.Hr., cu mult înaintea oricărei alte menţiuni externe datate de care dispunem – va fi interesat să aflăm în ce măsură este Canaanul menţionat în textele de la Ebla." (Kitchen, BIW, 53, 54)

2. Nume biblice

"Cele mai importante contribuţii pe care le aduc menţiunile de la Ebla cu privire la acestea şi la alte asemenea nume sunt (1) evidenţierea o dată în plus a faptului că sunt numele unor oameni *reali* (niciodată de zei sau exclusiv [dacă va fi fost cazul] de triburi sau de personaje ale unui basm) şi (2) sublinierea imensei vechimi a numelor de acest gen şi a acestora în particular." (Kitchen, BIW, 53)

Dr. Giovanni Pettinato oferă câteva variante eblaite clare ale unor nume ebraice precum Israel, Işmael şi Micaia. (Pettinato, RATME, 50)

3. Tributul antic al Orientului Apropiat

Unii consideră tributul primit de Solomon în perioada de vârf a împărăţiei sale o exagerare fantezistă. Descoperirea de la Ebla, însă, propune o altă interpretare a evenimentelor.

"Cetatea imperială Ebla trebuie să fi dispus, în epoca sa de maximă putere, de venituri impresionante. Numai de la regele înfrânt al cetăţii Mari s-a obţinut, la un moment dat, un tribut constând în 11.000 de livre de argint şi 880 de livre de aur. Cele *zece tone* [sic] de argint şi peste *o treime de tonă* de aur nu reprezentau, în sine, profituri de lepădat. Cu toate acestea, ţinând seama de cantităţile din tezaurul Eblei, nu era vorba decât despre un «adaos agreabil». Într-un astfel de context economic, cei 666 de talanţi (în jur de douăzeci de tone) din aur reprezentând venitul de bază al lui Solomon din întreaga sa «împărăţie» cu 15 secole mai târziu (1 Regi 10:14; 2 Cronici 9:13) nu mai aduc nicidecum a exagerare, devenind un aspect relativ obişnuit al imaginii de ansamblu cu privire la bogăţia considerabilă (fie ea şi vremelnică) a regatelor importante ale lumii biblice antice.

Comparaţiile de mai sus *nu* dovedesc că Solomon a primit propriu-zis 666 de talanţi din aur sau că regatul său avea organizarea consemnată în Regi. Însă arată limpede că (1) datele prezente în Vechiul Testament trebuie studiate nu izolat, ci în contextul lumii din care provin şi că (2) *anvergura* activităţilor descrise în scrierile Vechiului Testament nu este nici imposibilă, şi nici măcar improbabilă în raport cu relevanţa reperelor externe." (Kitchen, BIW, 51, 52)

4. Practici religioase

Textele de la Ebla dezvăluie faptul că practicile religioase din Vechiul Testament nu sunt de dată atât de "târzie" pe cât sugerează unii cercetători critici.

"În privinţa preoţilor, a cultului şi a ofrandelor, documentele de la Ebla cunoscute până acum nu vin decât să întărească referitor la Siria-Palestina

ceea ce se ştie deja în legătură cu Egiptul, Mesopotamia şi Anatolia pentru mileniile al treilea, al doilea şi întâi î.Hr., iar din consemnările cu privire la Qatna şi Ugarit nord siriene pentru mileniul al doilea î.Hr. Anume, că buna organizare a templului în materie de cult, jertfe, ritualuri întregi etc. a constituit o trăsătură *constantă* a vieţii religioase din Orientul Apropiat antic pe parcursul *tuturor* perioadelor, din preistorie până în epoca greco-romană. Această perspectivă nu are nimic în comun cu teoriile neîntemeiate ale secolului al nouăsprezecelea d.Hr., potrivit cărora asemenea trăsături ale vieţii religioase, în principiu interzisă evreilor până după exilul babilonian, nu pot fi decât semnul unei «denaturări târzii» – şi numai în acest caz, dintre *toate* popoarele Orientului antic. Nu există, pur şi simplu, nici o bază raţională pentru ideea bizară cum că riturile simple ale cortului întâlnirii din vremea lui Moise (cf. Levitic) ori ale templului ridicat de Solomon, mai târziu cu peste o mie de ani faţă de ritualurile săvârşite în câteva temple eblaite, trebuie să fie invenţia nefondată a unor scriitori idealizanţi abia din secolul al cincilea î.Hr." (Kitchen, BIW, 54)

Giovanni Pettinato comentează cu privire la izvorul datelor specifice la care se referă Kitchen:

"Trecând la cultul divin, aflăm de existenţa templelor lui Dagan, Astar, Kamos, Rasap, atestate prin textele de la Ebla. Între ofrande se numără pâinea, băuturile şi chiar animalele. Două tăbliţe, mai cu seamă, TM, 75, G, 1974 şi TM, 75, G, 2238, sunt de remarcat datorită consemnărilor cu privire la ofrandele constând în diverse animale aduse unor zei de către toţi membrii familiei regale pe parcursul unei singure luni. De exemplu, «11 oi pentru zeul Adad, ca ofrandă din partea lui *n*», «12 oi pentru zeul Dagan, ca ofrandă din partea lui *n*», «10 oi pentru zeul Rasap din cetatea Edani ca ofrandă din partea lui *n*.»

Unul dintre aspectele mai interesante ale cultului divin la Ebla se referă la prezenţa diverselor categorii de preoţi şi preotese, între care două clase de profeţi, *mahhu* şi *nabiutum*, cea din urmă găsindu-şi o corespondenţă firească în Vechiul Testament. Pentru a explica fenomenul biblic, cercetătorii s-au orientat până acum în funcţie de indiciile găsite la Mari, însă Ebla le va capta în egală măsură atenţia pe viitor." (Pettinato, RATME, 49)

5. Cuvinte ebraice

K.A. Kitchen vorbeşte despre concepţia critică pe care o adoptă numeroşi cercetători liberali cu privire la Scriptură:

"Cu şaptezeci sau o sută de ani în urmă, nu s-ar fi putut ajunge la o perspectivă de o atare profunzime; iar pentru a corespunde reconstituirilor pur teoretice ale cărţilor şi istoriei Vechiului Testament efectuate mai ales

de cercetătorii germani, multe cuvinte din ebraică au fost etichetate drept «târzii» – 600 î.Hr. şi ulterior, de fapt. Pe această simplă cale, prejudecăţilor exclusiv filosofice li s-a putut conferi aparenţa unei reconstituiri «ştiinţifice» până în ziua de astăzi." (Kitchen, BIW, 50)

În replică, el continuă:

"Cu toate acestea, extinderea uriaşă a sferei de cunoştinţe în domeniul istoriei mai timpurii a cuvintelor din Vechiul Testament ebraic impune o reconsiderare a acestui punct de vedere. Dacă un anumit cuvânt este folosit la Ebla în 2300 î.Hr. şi la Ugarit în 1300 î.Hr., atunci nu putem vorbi, oricât efort de imaginaţie am depune, despre un «cuvânt târziu» (600 î.Hr.!) sau despre un «aramaism» în perioade când nu se ajunsese încă la aramaica standard. Dimpotrivă, avem de a face cu un cuvânt *timpuriu*, parte a moştenirii ancestrale lăsate de ebraica biblică. Ca o certitudine în plus, numărul tot mai mare de contexte descoperite pentru cuvintele mai rar întâlnite implică o confirmare – sau corecţie – utilă în privinţa elucidării sensului." (Kitchen, BIW, 50)

Luând în discuţie o serie de termeni specifici, Kitchen afirmă:

"Astfel, revenind la menţionarea dregătorilor cetăţii de la Ebla, termenul folosit pentru zecile de «conducători» era *nase*, acelaşi ca şi *nasi*, cuvântul care îi desemna în ebraica biblică pe conducătorii triburilor lui Israel (de exemplu, Numeri 1:16, 44 etc.) şi pe alţi stăpânitori de sorginte pur umană cum ar fi Solomon (1 Regi 11:34). Critica biblică revolută susţinea că acest termen ar fi «târziu», un semn al ipoteticului «cod preoţesc», de pildă.

Termenul *hetem*, «aur», este în ebraică un sinonim rar şi poetic pentru *zahab*, fiind îndeobşte contestat ca fiind «târziu». Din păcate pentru această datare greşită, cuvântul a fost împrumutat în egipteană din canaanită în secolul al doisprezecelea î.Hr., iar acum – cu încă 1000 de ani mai devreme – este consemnat sub forma *kutim* în paleocanaanita Eblei, 2300 î.Hr." (Kitchen, BIW, 50)

El continuă:

"Termenul ebraic *tehom*, «adânc», nu a fost împrumutat din babiloniană, de vreme ce este atestat nu doar în ugaritică sub forma *thmt* (secolul al treisprezecelea î.Hr.), ci şi la Ebla cu o mie de ani mai devreme *(ti'amatum)*. Cuvântul aparţine semiticei comune.

Ca un exemplu de termen rar confirmat atât ca existenţă, cât şi ca semnificaţie, se poate cita ebraicul *ereshet*, «dorinţă», care apare o singură

dată în Biblie, în Psalmul 21:2 (ebraic, 21:3). Pe lângă faptul că a fost găsit în ugaritică în secolul al treisprezecelea î.Hr., acest cuvânt apare acum cu un mileniu mai devreme la Ebla ca *irisatum* (eblaită sau acadiană veche) pe tăblițele lexicale sumeriene / eblaite.

În sfârșit, așa-zisul verb «târziu» *hadash/hiddesh*, «a fi nou», «a înnoi», se regăsește – iarăși – prin ugaritică *(hadath)* în eblaitul *(h)edash(u)*. Iar lista exemplelor poate continua." (Kitchen, BIW, 50, 51)

Kitchen conchide:

"Concluziile sunt – sau ar trebui să fie – clare în acest caz. Luând în considerare cei două mii de ani ai istoriei și dezvoltării dialectelor semitice apusene, întreaga perspectivă asupra datării vocabularului și utilizărilor acestuia în ebraica biblică se va cuveni în întregime reevaluată. Adevărul pare să fie acela că limbile semitice apusene din mileniile al doilea și al treilea î.Hr. împărtășeau un vast și bogat vocabular comun pe care l-au moștenit dialecte ulterioare, precum canaanita, ebraica, feniciana, aramaica etc. – dar în proporții diferite. Cuvinte care se mențineau în uzajul obișnuit al unora dintre aceste limbi s-au păstrat numai în limbajul poetic de elită sau în expresii tradiționale ale altui grup. Prin urmare, numeroși termeni care s-au presupus a fi «cuvinte târzii» sau «aramaisme» în ebraică (mai cu seamă în limbajul poetic) nu sunt altceva decât ocurențe timpurii semitic-apusene care s-au folosit mai puțin în ebraică, dar au rămas vii în aramaică." (Kitchen, BIW, 51)

2.6.3 Potopul lui Noe

Vorbind despre relatările creației, narațiunea potopului din Geneza este mai realist și mai puțin mitologic decât alte versiuni, subliniindu-i autenticitatea. Similitudinile de suprafață indică mai degrabă un miez istoric al evenimentelor care au determinat toate aceste relatări decât bănuiala că Moise ar fi comis un plagiat. Numele se schimbă. Noe este numit Ziusudra de către sumerieni și Uta-napiștim de către babilonieni. Povestea fundamentală rămâne aceeași. Unui om i se cere să construiască o corabie de anumite dimensiuni întrucât Dumnezeu (zeii) urmează să scufunde lumea sub ape. Omul se supune, scapă teafăr din furtună și aduce, la ieșirea din corabie, jertfe. Divinitatea (divinitățile) își manifestă căința de a fi nimicit viața, instituind un legământ cu omul. Aceste evenimente centrale revendică un fundament istoric.

Relatări asemănătoare ale potopului se regăsesc peste tot în lume. Potopul apare în tradiția grecilor, a hindușilor, a chinezilor, a mexicanilor, a algonkienilor și a hawaiienilor. Într-o înșiruire de regi sumerieni, găsim potopul ca un reper istoric. După ce sunt enumerați opt regi ale căror vieți au durat extraordinar de mult (zeci de mii de ani), se inserează în listă următoarea

frază: "[Apoi] Potopul s-a revărsat [asupra pământului], iar când domnia a fost [din nou] pogorâtă din ceruri, s-a aşezat [mai întâi] la Kish."

Există motive întemeiate să credem că Geneza cuprinde relatarea originală. Celelalte versiuni prezintă dezvoltări de natură să implice anumite denaturări. Geneza este singurul loc unde se relevă anul potopului, precum şi datele cronologiei referitoare la viaţa lui Noe. De fapt, Geneza prezintă faptele aproape ca un jurnal de bord. Vasul cubic al babilonienilor n-ar fi putut scăpa pe nimeni de la moarte. Apele învolburate l-ar fi răsturnat în permanenţă de pe o parte pe alta. Cu toate acestea, arca biblică are o formă dreptunghiulară – lungă, lată şi puţin înaltă – aşa încât ar fi putut naviga în siguranţă pe mările agitate. Durata ploilor din relatările păgâne (şapte zile) n-ar fi fost îndeajuns de lungă cât să provoace dezastrul pe care îl descriu. Apele ar fi trebuit să acopere majoritatea culmilor muntoase, la o înălţime de peste cinci mii de metri, logic fiind, aşadar, să presupunem că, pentru a se ajunge la o astfel de situaţie, ploile ar fi trebuit să dureze mai mult. Ideea babiloniană cum că apele potopului s-ar fi retras pe parcursul unei singure zile este nu mai puţin absurdă.

O altă diferenţă evidentă între Geneză şi alte versiuni este aceea că, în relatările celor din urmă, eroul capătă darul nemuririi şi este ridicat în slăvi. Biblia, în schimb, trece mai departe la păcatul lui Noe. Doar o versiune care intenţionează să redea adevărul ar accepta o asemenea perspectivă realistă.

2.6.4 Turnul Babel

Există astăzi destule mărturii în sprijinul faptului că a fost o perioadă când lumea vorbea o singură limbă. Literatura sumeriană sugerează acest lucru în repetate rânduri. Lingviştii găsesc, de asemenea, această teorie utilă în categorizarea limbilor. Dar ce se întâmplă cu turnul şi încurcarea limbilor având în vedere istoria Turnului Babel (Geneza 11)? Arheologia a dezvăluit că Ur-Nammu, regele Urului aproximativ între anii 2044 şi 2007 î.Hr., ar fi primit, după cum se pare, porunca de a construi un mare zigurat (templu-turn) în semn de veneraţie faţă de zeul lunii, Nannat. O *stelă* (monument) cu lăţimea de aproximativ un metru şi jumătate şi înaltă de peste trei metri indică activităţile lui Ur-Nammu. O tablă îl înfăţişează pornind cu un coş de mortar pentru a începe construcţia turnului, astfel încât, coborându-se la nivelul unui muncitor umil, să-şi arate supunerea faţă de zei. O altă tăbliţă de lut consemnează că ridicarea turnului i-a supărat pe zei, aşa încât au dărâmat ceea ce construiseră oamenii, împrăştiindu-i în afara ţării şi făcându-i să nu-şi mai înţeleagă limba. Această descriere prezintă o remarcabilă similitudine cu documentul biblic.

Potrivit Scripturii, "Tot pământul avea o singură limbă şi aceleaşi cuvinte." (Geneza 11:1) înainte de Turnul Babel. După construirea şi năruirea turnului, Dumnezeu a încurcat limba întregului pământ (Geneza 11:9). Numeroşi filologi moderni atestă probabilitatea ca limbile pământului să fi apărut în acest mod. Alfredo Trombetti susţine că poate identifica şi dovedi originea comună a *tuturor*

limbilor. Max Mueller mărturisește, la rândul său, în sprijinul originii comune. Iar Otto Jerspersen merge până acolo încât să spună că limba le-a fost dăruită în mod direct de către Dumnezeu primilor oameni. (Free, ABH, 47)

2.6.5 Patriarhii

Chiar dacă narațiunile care prezintă viețile lui Avraam, Isaac și Iacov nu conțin aceleași neclarități ca și capitolele anterioare ale Genezei, ele au fost considerate multă vreme niște legende întrucât nu păreau să corespundă mărturiilor cunoscute cu privire la acea perioadă. Aceste relatări devin, însă, tot mai veridice pe măsură ce informațiile se acumulează. Codurile de legi de pe timpul lui Avraam justifică ezitarea patriarhului de a o alunga pe Agar din tabără, știindu-se că era obligat din punct de vedere legal să-i asigure traiul. A fost nevoie de o lege mai presus de oricare alta, venită din partea lui Dumnezeu, pentru ca Avraam să consimtă la îndepărtarea ei.

Scrisorile de la Mari dezvăluie nume precum Abamram (Avraam), Iacov-el și Beniamit. Deși acestea nu trimit la personajele biblice, arată cel puțin că se aflau în circulație. Aceste scrisori vin de asemenea în sprijinul consemnării unui război din Geneza 14 purtat de cinci regi împotriva altor patru regi. Numele acestora par să corespundă națiunilor importante ale epocii. De exemplu, Geneza 14:1 îl menționează pe regele amorit, Arioc; documentele de la Mari consemnează numele acestui rege sub forma Ariwwuk. Toate mărturiile duc la concluzia că izvoarele Genezei reprezintă relatări nemijlocite ale unui contemporan al lui Avraam. (Geisler, BECA, 50)

Într-un alt studiu efectuat de Kitchen (Kitchen, TPAMH, 48-95), cercetătorul ne oferă câteva exemple de factori arheologici care permit datarea patriarhilor pe parcursul Epocii de Bronz Mijlocii.

> "Datele biblice se corelează cu faptele obiective ale lumii antice într-un mod aproape nefiresc, confirmând credibilitatea generală a perioadelor biblice. (48)
>
> Un element important îl constituie prețul sclavilor în shekeli de argint. Din surse ale Orientului Apropiat antic, cunoaștem un număr de detalii privitoare la prețul sclavilor pentru o perioadă de aproximativ 2000 de ani, din 2400 î.Hr. până în 400 î.Hr... Aceste informații oferă un corpus întemeiat de mărturii pe care le putem confrunta cu cifrele din Biblie, unde prețul sclavilor se menționează de câteva ori (Geneza 37:28; Exod 20 și urm.; Exod 21:32; 2 Regi 15:20)... În fiece caz, prețul sclavilor consemnat în narațiunea biblică intră în concordanță cu perioada generală la care se referă. (52)...
>
> Apar acum din ce în ce mai multe mărturii care afirmă că perspectiva de ansamblu pe care am moștenit-o – de la patriarhi, prin Exod, până la intrarea israeliților în Canaan, monarhia unită și, apoi, regatele despărțite ale lui Iuda și Israel, exilul și întoarcerea – este, în esență, validă. (94)"

2.6.5.1 Genealogia lui Avraam

Aflăm că genealogia lui Avraam este în mod hotărât istorică. Totuşi, nu e întru totul cert dacă aceste nume reprezintă indivizi sau vechi cetăţi, cu toate că se întâmpla deseori ca o cetate antică să preia numele întemeietorului. Ceea ce se ştie cu certitudine despre Avraam este că a fost o persoană şi că a existat. Aşa cum ştim de la Burrows: "Totul indică aici că avem de a face cu un individ istoric. Aşa cum observam mai sus, el nu este menţionat în nici o sursă arheologică ştiută, însă numele său apare în Babilon ca nume personal în tocmai perioada căreia îi aparţine." (Burrows, WMTS, 258, 259)

Au existat tentative de a-l redata pe Avraam în secolul al cincisprezecelea sau al patrusprezecelea î.Hr., o epocă mult prea târzie pentru el. Albright arată, însă, că pe baza informaţiilor de mai sus şi a altor mărturii, dispunem de "numeroase dovezi de natura numelor personale şi a toponimelor care contravin aproape în totalitate unei asemenea deplasări nesigure a datei tradiţionale." (Garstang, FBHJJ, 9)

2.6.5.2 Genealogia lui Esau

În genealogia lui Esau există o menţiune cu privire la horiţi (Geneza 36:20). A fost admisă la un moment dat ipoteza că aceşti oameni erau "locuitori ai peşterilor" pe baza similitudinii între termenul horit şi cel ebraic pentru peşteră – de unde şi ideea că au trăit în peşteri. Cu toate acestea, descoperirile au demonstrat astăzi că a fost vorba despre un grup important de războinici care trăiau în Orientul Apropiat în vremurile patriarhale. (Free, ABH, 72)

2.6.5.3 Isaac: episodul binecuvântării rostite

Poate părea, după cum arată Joseph Free, un lucru cu totul neobişnuit ca Isaac să nu-şi fi retras binecuvântarea rostită atunci când şi-a dat seama de înşelăciunea lui Iacov. Tăbliţele de la Nuzi confirmă, însă, că asemenea declaraţii orale aveau un caracter absolut legal şi obligatoriu. Prin urmare, el nu putea reveni asupra binecuvântării. Una dintre tăbliţe consemnează un proces referitor la o femeie urmând să se mărite, căsătorie cu care fraţii geloşi ai acesteia nu erau de acord. Bărbatul a avut câştig de cauză deoarece tatăl său i-o făgăduise prin cuvânt. Enunţurile orale aveau pe vremea aceea o mult mai mare greutate decât astăzi. Textele de la Nuzi provin dintr-o cultură asemănătoare celei din Geneza. (Free, AL, 322, 323)

G. Ernest Wright explică gravitatea acestui act:

> "Binecuvântările rostite sau testamentele lăsate pe patul de moarte aveau aceeaşi recunoaştere la Nuzi ca şi în societatea patriarhală. Asemenea binecuvântări reprezentau legate solemne şi se considerau irevocabile. Ne amintim că Isaac intenţiona să-şi ţină cuvântul chiar dacă binecuvântarea sa fusese obţinută ilicit de Iacov sub false pretexte. «Isaac s-a înspăimântat

foarte tare şi a zis: 'Cine este atunci cel ce a prins vânat şi mi l-a adus? Eu am mâncat din toate... şi l-am binecuvântat. De aceea va rămâne binecuvântat'» (Geneza 27:33)." (Wright, PSBA, citat în Willoughby, SBTT, 43)

Într-un comentariu aprofundat cu privire la documentul de la Nuzi menţionat, Cyrus Gordon subliniază trei idei: "Textul corespunde binecuvântărilor biblice cum au fost cele ale Patriarhilor prin faptul că este (a) un testament oral (b) cu valabilitate legală (c) lăsat de un tată muribund fiului său." (Gordon, BCNT, 8)

Derivă, de aici, o perspectivă mai limpede asupra unei culturi cu privire la care cunoştinţele noastre sunt, în cel mai bun caz, inadecvate.

2.6.5.4 Iacov

1. Dobândirea dreptului de întâi născut al lui Esau

Gordon oferă informaţii referitoare la acest episod din Geneza 25: "Puţine incidente ce ţin de viaţa familiei ni se par mai bizare decât consimţământul lui Esau de a-şi vinde dreptul de întâi născut lui Iacov, fratele său geamăn. S-a evidenţiat faptul că una dintre tăbliţe [de la Nuzi]... descrie un eveniment similar." (Gordon, BCNT, 3, 5)

Tăbliţa la care se referă Gordon este explicată de Wright:

"Vânzarea dreptului de întâi născut al lui Esau către Iacov îşi găseşte o paralelă în tăbliţele de la Nuzi, unde se vorbeşte despre un frate care îşi vinde crângul primit moştenire în schimbul a trei oi! Pare să fi fost un târg în aceeaşi măsură de necinstit ca în cazul lui Esau: «Şi Esau a zis lui Iacov: 'Dă-mi, te rog, să mănânc din ciorba aceasta roşiatică...' Iacov a zis: 'Vinde-mi azi dreptul tău de întâi născut!' Esau a răspuns: 'Iată-mă, sunt pe moarte (de foame); la ce-mi slujeşte dreptul acesta de întâi născut?' Şi Iacov a zis: 'Jură-mi întâi.' Esau i-a jurat şi astfel şi-a vândut dreptul de întâi născut lui Iacov. Atunci Iacov a dat lui Esau pâine şi ciorbă de linte. El a mâncat şi a băut...» (25:30-34)." (Wright, PSBA, citat în Willoughby, SBTT, 43)

Mai departe, Free explică:

"Într-o tăbliţă de la Nuzi, există consemnarea unui bărbat pe nume Tupkitilla, care şi-a cedat drepturile de moştenitor al unui crâng în câştigul fratelui său, Kurpazah, cu preţul a trei oi. Esau a recurs la aceeaşi modalitate, renunţând la drepturile sale de moştenitor, pentru ciorba pe care o dorea." (Free, ABH, 68, 69)

S.H. Horn, în "Recent Illumination of the Old Testament" *(Christianity Today)* conchide plastic: "Esau şi-a vândut drepturile pentru mâncarea din oală, iar Tupkitilla pentru mâncarea de pe păşune." (Horn, RIOT, 14, 15)

2. Iacov și episodul Laban (Geneza 29)
Cyrus Gordon afirmă că putem înțelege până și Geneza 29 pe baza unor consemnări de pe tăblițele de la Nuzi:

> "Laban consimte să-și mărite fata cu Iacov atunci când l-a primit în casă; «Mai bine ți-o dau ție decât s-o dau altuia. Rămâi la mine!» (Geneza 29:19). Teza noastră potrivit căreia intrarea lui Iacov în casa lui Laban este aproximativ similară cu adoptarea lui Wullu [o persoană menționată în tăblițe] derivă din alte asemănări remarcabile cu documentul de la Nuzi." (Gordon, BCNT, 6)

3. Episodul idolilor furați (Geneza 31)
Acest eveniment a fost lămurit prin intermediul altor descoperiri de la Nuzi. Observațiile următoare, extrase din articolul lui J.P. Free, "Archaeology and the Bible" *(His Magazine)*, oferă o explicație adecvată nu doar în legătură cu episodul în cauză, ci și cu mediul din care provin înseși tăblițele de la Nuzi:

> "În 1925 s-au descoperit peste 1.000 de tăblițe din lut cu ocazia săpăturilor efectuate pe un șantier arheologic mesopotamian, astăzi Yorghan Tepe. Activități ulterioare au adus la suprafață alte 3.000 de tăblițe dezvăluind așezarea antică «Nuzi». Tăblițele, scrise pe la 1500 î.Hr., contribuie la înțelegerea cadrului specific patriarhilor biblici Avraam, Isaac și Iacov. Se amintește frecvent următoarea ipostază: când Iacov și Rahela au părăsit casa lui Laban, Rahela a luat cu ea idolii sau «teraphim» care aparțineau familiei lui Laban. Descoperind furtul, Laban a pornit pe urmele fiicei și ale ginerelui său, izbutind, după o lungă călătorie, să-i prindă (Geneza 31:19-23). Comentatorii s-au întrebat multă vreme ce motiv a avut să depună atâta efort pentru a-și recupera idolii când i-ar fi putut înlocui cu ușurință de la un negustor din partea locului. Tăblițele de la Nuzi consemnează situația unui ginere în posesia căruia se aflau idolii familiei, având prin urmare dreptul de a ridica pretenții legale în raport cu proprietățile socrului său, fapt care explică neliniștea lui Laban. Aceasta și alte mărturii găsite pe tăblițele de la Nuzi stabilesc cadrul relatărilor patriarhale în perioada timpurie când au trăit patriarhii și invalidează punctul de vedere critic care susține că aceste relatări au fost scrise cu 1000 de ani mai târziu." (Free, AB, 20)

Datorită arheologiei, ne putem face o imagine din ce în ce mai limpede cu privire la circumstanțele propriu-zise ale multora dintre evenimentele biblice.

2.6.5.5 Iosif

1. Vânzarea ca sclav
K.A. Kitchen relevă în cartea sa, *Ancient Orient and Old Testament*, că

Geneza 37:28 informează corect referitor la prețul unui sclav din secolul al optsprezecelea î.Hr.:

"Cei douăzeci de shekeli de argint plătiți pentru Iosif în Geneza 37:28 reprezintă prețul mediu corect pentru un sclav în jurul secolului al optsprezecelea î.Hr.: înainte de această perioadă, sclavii erau mai ieftini (aproximativ între zece și cincisprezece shekeli), iar cu trecerea timpului au devenit tot mai prețuiți. Nu e decât un alt mic amănunt autentic în raport cu perioada culturală în discuție." (Kitchen, AOOT, 52-53)

2. Călătoria în Egipt

Posibilitatea ca Iosif să fi ajuns în Egipt a fost pusă, în anumite cazuri, la îndoială. Millar Burrows afirmă:

"Relatările cu privire la coborârea în Egipt pe timp de foamete (12:10; 42:1, 2) amintesc de consemnările egiptene care vorbesc despre asiaticii veniți în Egipt cu acest scop. Pe zidul unui mormânt de la Beni Hasan, provenind dintr-o epocă nu foarte îndepărtată de Avraam se poate constata imaginea unor vizitatori semiți." (Burrows, WMTS, 266, 267)

Howard Vos *(Genesis and Archaeology)* subliniază, de asemenea, prezența căpeteniilor semite sau a domnitorilor străini asiatici (Hyksos) în Egipt.

"Dispunem, însă, de mult mai multe mărturii decât reprezentarea picturală de pe mormântul lui Knumhotep de natură să susțină intrarea de timpuriu a străinilor în Egipt. Există numeroase indicații cum că hicsoșii au început să se infiltreze în Valea Nilului pe la 1900 î.Hr. Alte grupuri au sosit în jurul anului 1730, covârșindu-i pe stăpânitorii egipteni. Așadar, dacă admitem o dată timpurie a intrării evreilor în Egipt, aceștia trebuie să fi apărut în perioada infiltrării hicsoșilor – atunci când, după cum se pare, pătrundeau numeroși străini. Dacă acceptăm o datare a intrării evreilor la aproximativ 1700 sau 1650 î.Hr., hicsoșii trebuie să se fi aflat de o vreme la cârma Egiptului și, după toate probabilitățile, să fi primit alți străini." (Vos, GA, 102)

Vos stabilește, mai departe, patru conexiuni între triburile hicsoșilor și Biblie. Mai întâi, egiptenii considerau că hicsoșii și evreii sunt neamuri diferite. În al doilea rând, există posibilitatea ca regele egiptean de curând ridicat și vrăjmaș poporului lui Iosif (Exod 1:8) să fi avut tendințe naționaliste. Firește, o asemenea fervoare naționalistă n-ar fi fost de bun augur în privința străinilor. În al treilea rând, Geneza 47:17 este primul context din Biblie în care sunt menționați caii. Aceștia au fost introduși în Egipt de către hicsoși. În al patrulea rând, după expulzarea hicsoșilor, o mare parte din pământuri erau

concentrate în posesia monarhilor; acest fapt corespunde evenimentelor din timpul foametei pe care o prevăzuse Iosif şi prin intermediul căreia a consolidat poziţia regelui. (Vos, GA, 104)

3. Înălţarea lui Iosif

Iată, în cele ce urmează, un rezumat al discuţiei lui Howard Vos, din lucrarea sa *Genesis and Archaeology*, referitoare la parcursul, după cum se ştie, singular pe care l-a avut Iosif în dobândirea poziţiei sale de autoritate:

> "Evoluţia lui Iosif de la statutul de sclav la cel de vizir al Egiptului i-a determinat pe unii critici să ridice din sprâncene, însă dispunem de câteva mărturii arheologice ale unor evenimente similare care s-au petrecut în Ţinutul Nilului.
>
> Canaanitul Meri-Ra a devenit armurierul faraonului; un alt canaanit, Ben-Mat-Ana a fost numit în înalta funcţie de interpret; iar un semit, Yanhamu sau Iauhamu, a devenit secundul lui Amenhotep III, având însărcinarea de a administra grânarele deltei, o răspundere similară cu cea a lui Iosif înainte şi în timpul foametei.
>
> Când faraonul l-a numit vizir, Iosif a primit un lanţ sau guler de aur, după tradiţia egipteană a ridicării în rang." (Vos, GA, 106)

E. Campbell, într-un comentariu privitor la perioada Amarna, oferă detalii ale acestei paralele cu ascensiunea lui Iosif:

> "În corespondenţa lui Rib-haddi apare o figură reprezentativă ca legătură atât cu prinţii cetăţilor din sudul Palestinei, cât şi cu Biblia. E vorba despre Yanhamu, pe care Rib-haddi îl descrie la un moment dat ca având poziţia de *musallil* al regelui. Termenul îl desemnează, după toate probabilităţile, pe purtătorul de evantai al regelui, un titlu onorific conferit unei persoane foarte apropiate acestuia, căreia se presupune că i s-ar fi îngăduit să ia parte la sfaturile privitoare la problemele de stat. Yanhamu deţinea, prin urmare, o poziţie importantă în politica egipteană. Numele său apare în scrisorile prinţilor din regiunile de sus şi de jos ale Palestinei-Siria. La începutul perioadei Rib-haddi, Yanhamu pare să fi fost însărcinat cu repartizarea proviziilor din rezerva de grâne egipteană, numită Yarimuta, şi am văzut deja că Rib-haddi avea aparent în mod constant nevoie de serviciile sale.
>
> Yanhamu e un nume semitic. Acest fapt sugerează, desigur, o extindere a paralelei cu naraţiunea lui Iosif din Geneza, dincolo de amănuntul că ambii au de a face cu proviziile de hrană pentru străini. Yanhamu oferă o confirmare excepţională a cadrului egiptean în care se desfăşoară naraţiunea, ceea ce nu înseamnă, fireşte,.că aceşti doi bărbaţi sunt unul şi acelaşi personaj sau că activitatea lor s-a desfăşurat la aceeaşi vreme. Într-adevăr, Iosif corespunde

mai îndeaproape perioadei precedente dintr-o serie de motive, cu toate că mărturiile atestate până acum sunt departe de a naşte certitudini. E limpede că semiţii puteau dobândi poziţii de autoritate în Egipt: se poate chiar să fi fost preferaţi într-o epocă în care cârmuirea indigenă devenise prea puternică sau excesiv ereditară." (Campbell, citat în Burrows, WMTS, 16, 17)

Cu privire la semiţii ajunşi la putere în guvernarea egipteană, Kitchen – referindu-se la diversele papirusuri antice – comentează:

"Sclavii asiatici din Egipt, aparţinând caselor dregătoreşti, sunt binecunoscuţi în contextul Egiptului din vremea Regatului de Mijloc târziu (cca. 1850-1700), iar semiţii puteau accede la ranguri înalte (chiar la tron, anterior perioadei hicsoşilor), aşa cum s-a întâmplat în cazul cancelarului Hur. Ascensiunea lui Iosif ar putea fi situată, fără dificultăţi, între sfârşitul dinastiei a treisprezecea şi începutul celei de a cincisprezecea. Rolul viselor se cunoaşte, evident, foarte bine în toate perioadele. Dispunem, din Egipt, de un manual de intepretare a viselor într-o copie din cca. 1300 î.Hr., redactat cu câteva secole mai devreme; astfel de lucrări se cunosc de asemenea în Asiria primului mileniu." (Kitchen, BW, 74)

4. Mormântul lui Iosif

John Elder, în lucrarea sa *Prophets, Idols, and Diggers*, dezvăluie:

"În ultimele versete din Geneza se arată cum Iosif şi-a conjurat neamurile să-i readucă osemintele în Canaan atunci când Dumnezeu îi va întoarce din ţara de unde au venit, iar în Iosua 24:32 se spune cum trupul său a fost într-adevăr adus în Palestina şi îngropat la Sihem. A existat, timp de veacuri întregi, un mormânt la Sihem venerat ca fiind mormântul lui Iosif. Cu câţiva ani în urmă, mormântul a fost deschis. În el s-a descoperit un trup mumificat potrivit obiceiului egiptean şi, printre alte obiecte, s-a găsit o sabie de tipul celor purtate de dregătorii egipteni." (Elder, PID, 54)

2.6.5.6 Cu privire la Patriarhi – mărturii arheologice concludente

Descoperirile de la Nuzi au avut un rol central în lămurirea diverselor porţiuni prezentate în această secţiune. S.H. Horn enumeră şase aspecte la explicitarea cărora au contribuit aceste texte.

"Alte texte [de la Nuzi] arată că mireasa era îndeobşte aleasă de tată pentru fiul său; că bărbatul trebuia să-i aducă o zestre socrului sau să lucreze pentru acesta dacă nu avea resursele pentru această zestre, aşa cum s-a întâmplat cu Iacov din pricina sărăciei sale; că testamentul lăsat pe cale orală de către un

> tată nu putea fi modificat după ce fusese rostit, precum ştim din refuzul lui Isaac de a reveni asupra binecuvântărilor date lui Iacov, chiar dacă acestea fuseseră obţinute prin înşelăciune; că mireasa primea de obicei din partea tatălui ei o sclavă ca slujitoare, aşa cum au primit Lea şi Rahela atunci când s-au căsătorit cu Iacov; că furtul obiectelor de cult ori al unui idol se pedepsea cu moartea, motiv pentru care Iacov a consimţit la moartea celui la care s-ar găsi idolii furaţi ai socrului său; că relaţia ciudată dintre Iuda şi nora sa, Tamar, este viu ilustrată prin legile asirienilor şi hitiţilor antici." (Horn, RIOT, 14)

Arheologia a avut un impact real asupra cunoştinţelor noastre referitoare la cadrul în care s-au desfăşurat evenimentele biblice.

2.6.6 Invazia asiriană

Numeroase informaţii cu privire la asirieni au devenit cunoscute atunci când s-au descoperit douăzeci şi şase de mii de tăbliţe în palatul lui Assurbanipal, fiul lui Esarhadon, care a cucerit regatele nordice în 722 î.Hr. Aceste tăbliţe relevă numeroasele cuceriri ale imperiului asirian şi consemnează cruzimea şi violenţa de care aveau parte cei care cădeau în mâinile acestui popor.

Câteva dintre aceste documente confirmă exactitatea Bibliei. Orice referire din Vechiul Testament la regii asirieni s-a dovedit a fi corectă. Chiar dacă Sargon a rămas necunoscut pentru o vreme, cu ocazia săpăturilor efectuate pe locul unde se afla palatul său, s-a descoperit o pictură murală care prezintă bătălia menţionată în Isaia 20. Obeliscul Negru al lui Salmaneser contribuie la cunoaşterea personajelor biblice prin intermediul imaginii care îl înfăţişează pe Iehu (sau pe emisarul său) închinându-se regelui Asiriei.

Printre cele mai interesante dezvăluiri se numără consemnarea lui Sanherib cu privire la asediul Ierusalimului. Au pierit atunci mii dintre oamenii săi, iar restul s-a împrăştiat atunci când a încercat să ia cetatea pe care, aşa cum prezisese Isaia, n-a fost în stare să o cucerească. De vreme ce nu se putea lăuda cu marea sa victorie de aici, Sanherib a găsit o cale de a-şi apăra reputaţia, trecând cu vederea înfrângerea suferită (Geisler, BECA, 52):

> "Cât despre Ezechia, iudeul, n-a vrut să se supună jugului meu. I-am încercuit 46 dintre cetăţile întărite, fortăreţele cu ziduri, şi nenumărate sate mici din preajmă. Am scos din ele 200.150 de oameni, tineri şi bătrâni, bărbaţi şi femei, cai, catâri, măgari, cămile, vite mici şi mari fără de număr şi le-am luat ca pradă. Pe el l-am făcut rob în Ierusalim, aşezarea sa domnească, ca pe o pasăre în colivie." (Pritchard, ANET, citat în Geisler, BECA, 52)

2.6.7 Captivitatea babiloniană

Au fost confirmate diverse aspecte din istoria Vechiului Testament referitoare la captivitatea babiloniană. Documentele găsite în faimoasele grădini

suspendate ale Babilonului au arătat că Ioiachim şi fiii săi au primit, lunar, hrana de care aveau nevoie şi un adăpost, fiind găzduiţi cum se cuvine (2 Regi 25:27-30). Numele lui Belşaţar a ridicat anumite probleme întrucât nu doar că nu s-au găsit menţiuni ale numelui său, dar nu apare nici în lista regilor babilonieni; totuşi, Nabonid a lăsat o consemnare a numirii fiului său, Belşaţar (Daniel 5), în locul său ca domnitor pentru perioada de câţiva ani cât urma să lipsească. Prin urmare, cu toate că Nabonid era în continuare rege, Belşaţar domnea în capitală. De asemenea, edictul lui Cirus, aşa cum apare în Ezra, părea să corespundă în mod cu totul neverosimil profeţiilor lui Isaia până când a fost descoperit un cilindru care confirmă decretul în toate amănuntele importante. (Geisler, BECA, 52)

2.6.8 Scrisorile Lachis
2.6.8.1 Condiţiile descoperirii

William F. Albright, în articolul din *Religion in Life*, "The Bible After Twenty Years of Archaeology" ne familiarizează cu această descoperire:

> "Menţionăm noile documente din secolele al VI-lea şi al V-lea î.Hr. care au fost aduse la lumină începând cu 1935. În 1935, regretatul J.L. Starkey a descoperit Ostraca de la Lachis, constând preponderent în litere înscrise cu cerneală pe cioburi de ceramică. Împreună cu alte ostraca descoperite în 1938, ele alcătuiesc un corpus unic de text ebraic din vremea lui Ieremia. Alte lămuriri cu privire la perioada Exilului provin din listele de taină ale lui Nebucadneţar, găsite de germani în Babilon şi publicate parţial de E.F. Weidner în 1939... Întrucâtva mai târzii, însă de o importanţă capitală pentru înţelegerea istoriei şi literaturii evreilor în epoca lui Ezra şi a lui Neemia, sunt şi permanentele descoperiri şi publicări ale papirusurilor aramaice şi ale documentelor pe ostraca din Egipt. Patru mari asemenea culegeri se află în curs de publicare, aşa încât materialul publicat în întregime va constitui o cantitate de documente de peste două ori mai mare faţă de cele accesibile cu douăzeci de ani în urmă." (Albright, BATYA, 539)

R.S. Haupert este autorul unui articol care cuprinde o perspectivă de ansamblu asupra acestor descoperiri, "Lachis – Frontier Fortress of Judah". El tratează aici paternitatea şi cadrul de provenienţă al scrisorilor:

> "Majoritatea dintre cele mai bine păstrate scrisori au fost redactate de un anume Hosea [Hoshayahu] (un nume biblic confirmat: Neemia 12:32; Ieremia 42:1; 43:2), un ofiţer, se pare, staţionat într-un avanpost sau punct de observaţie nu departe de Lachis şi subordonat lui Yaush, comandantul garnizoanei din această cetate. Faptul că scrisorile au fost redactate în decursul câtorva zile sau săptămâni iese în evidenţă prin

aceea că fragmentele de ceramică pe care au fost înscrise proveneau din vase de formă similară apartenente aceleiaşi perioade, cu atât mai mult cu cât cinci dintre cioburile descoperite făceau parte, după cum o arată îmbinările, din acelaşi recipient original. Iar faptul că scrisorile s-au găsit, cu două excepţii, în podeaua camerei de gardă sugerează în mod firesc că Yaush însuşi le-a păstrat acolo după ce le primise de la Hosea." (Haupert, LFF, 30, 31)

2.6.8.2 Datarea şi contextul istoric

Albright a publicat un articol aparte referitor la această descoperire, "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca", în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, unde se ocupă de cadrul scrisorilor:

"Pe parcursul acestei prezentări schematice, va deveni tot mai evident pentru cititorul atent că limba documentelor de la Lachis este o desăvârşită ebraică clasică. Deosebirile faţă de uzajul biblic sunt mult mai puţin numeroase şi semnificative decât a presupus Torczner. Ne situăm cu aceste scrisori tocmai în epoca lui Ieremia, într-un acord perfect al circumstanţelor sociale şi politice cu imaginea pe care o prezintă cartea cu acelaşi nume. Scrisorile de la Lachis ocupă un loc bine meritat între Ostraca din Samaria şi Papirusurile Elefantine ca monumente epigrafice ale istoriei biblice ebraice." (Albright, OHL, 17)

G.E. Wright, în "The Present State of Biblical Archaeology" datează scrisorile pe baza mărturiilor interne:

"În Scrisoarea XX se găsesc cuvintele «al nouălea an», adică al regelui Zedechia. Este acelaşi an în care Nebucadneţar a sosit cu intenţia de a cuceri regatul lui Iuda: «În al nouălea an..., în a zecea zi a lunii a zecea» (2 Regi 25:1; ar fi vorba despre ianuarie 588 î.Hr., asediul Ierusalimului continuând până în iulie 587 î.Hr. – 2 Regi 25:2, 3)." (Wright, PSBA, citat în Willoughby, SBTT, 179)

Millar Burrows *(What Mean These Stones?)* este de acord cu Wright:

"S-au descoperit la Lachis mărturii ale unor conflicte devastatoare în perioade nu foarte îndepărtate una de cealaltă; ele trebuie puse, fără îndoială, pe seama invaziilor lui Nebucadneţar din 597 şi 587 î.Hr. Faimoasele de acum scrisori de la Lachis au fost găsite în rămăşiţele celei de a doua confruntări." (Burrows, WMTS, 107)

Albright rezumă problema datării acestor descoperiri:

> "Starkey a avansat o schemă utilă a descoperirii, explicând situaţia arheologică în care s-au găsit fragmentele de ostraca şi stabilindu-le data cu puţin înainte de distrugerea finală a Lachisului la sfârşitul domniei lui Zedechia. Dovezile sunt atât de clare încât Torczner a renunţat la obiecţii în favoarea acestei date, acceptată acum de toţi cercetătorii." (Albright, OHL, 11, 12)

2.6.8.3 Cadrul Vechiului Testament

Ieremia 34:6, 7 spune următoarele:

> "Proorocul Ieremia a spus toate aceste cuvinte lui Zedechia, împăratul lui Iuda, la Ierusalim, pe când oastea împăratului Babilonului lupta împotriva Ierusalimului şi împotriva tuturor celorlalte cetăţi ale lui Iuda, împotriva Lachisului şi Azechei, căci acestea erau cetăţile care mai rămăseseră din toate cetăţile întărite ale lui Iuda."

Israel se răsculase inutil împotriva lui Nebucadneţar. Iuda nu luase parte la această revoltă. Ieremia propovăduia supunerea, în vreme ce conducătorii evrei nu vorbeau decât despre rezistenţă – aşa cum au şi rezistat, de altfel, cu toate că au suferit o grea înfrângere în faţa oştilor lui Nebucadneţar. Pe parcursul ultimelor zile ale revoltei, ceea ce mai rămăsese din independenţa evreilor s-a concretizat în două avanposturi, Lachis şi Azeca, la cincizeci şi şase de kilometri sud-vest de Ierusalim. Lachis furnizează o serie de scrisori care descriu grafic ce anume presupunea o asemenea situaţie. Acestea contribuie din plin la înţelegerea cadrului Vechiului Testament. Descoperirea este cunoscută sub numele de Scrisorile (sau Ostraca) de la Lachis.

2.6.8.4 Conţinutul scrisorilor şi Sigiliul Ghedalia

Pentru o mai bună sistematizare, fiecare dintre scrisori a fost marcată cu câte un număr. Haupert oferă o imagine de ansamblu asupra Scrisorilor de la II până la VI:

> "De-a lungul acestui set de scrisori [Scrisorile II-IV], Hosea se justifică mereu în faţa superiorului său, cu toate că acuzaţiile care i se aduc nu sunt întotdeauna clare. Ar fi tentant să credem că simpatiza cu facţiunea lui Ieremia care cerea, în locul răzvrătirii, supunere faţă de babilonieni; dar, fireşte, nu ştim nimic cu siguranţă." (Haupert, LFFJ, 31)

Abordează, mai departe, conţinutul câtorva dintre ele.

1. Scrisoarea I

"Scrisoarea I... chiar dacă nu e decât o înşiruire de nume are o semnificaţie cu totul aparte de vreme ce trei dintre cele nouă – Ghemaria, Iaazania

și Neriia – apar în Vechiul Testament numai în perioada lui Ieremia. Un al patrulea nume este Ieremia care, oricum, nu se limitează în Vechiul Testament doar la profet și nu trebuie să se refere neapărat la el. Un al cincilea nume, iarăși, fără a fi circumscris cu necesitate acestei perioade, este Matania, pe care cercetătorii biblici îl vor recunoaște ca fiind numele regelui Zedechia înainte de a fi ajuns pe tron." (Haupert, LFFJ, 31)

2. Scrisoarea III

Haupert continuă:

"În Scrisoarea III, Hosea îi raportează lui Yaush că o delegație regală se află în drum spre Egipt și că la avanpostul său (sau la Lachis) au fost trimiși câțiva membri ai acesteia pentru aprovizionare, o aluzie care indică fără doar și poate intrigile partidei pro-egiptene de sub Zedechia. Extrem de interesantă este, în aceeași scrisoare, referirea la «proorocul». Unii autori l-au identificat ferm pe acesta cu Ieremia. Este întru totul posibil, dar nu avem nici o certitudine și ar fi de preferat să nu supralicităm valoarea mărturiilor." (Haupert, LFFJ, 32)

3. Scrisoarea IV

J.P. Free *(Archaeology and Bible History)* vorbește despre Scrisoarea IV, una dintre cele frecvent menționate:

"Pe vremea lui Ieremia, când oștirea babiloniană cucerea în Iudeea oraș după oraș (aproximativ 589-586 î.Hr.), Biblia ne spune că mai rămăseseră, dintre toate cetățile întărite, Lachisul și Azeca (Ieremia 34:7). Scrisorile de la Lachis ne oferă o confirmare categorică a faptului că aceste două cetăți se numără printre cele care nu căzuseră încă. Scrisoarea nr. 4, scrisă la Lachis de ofițerul unui avanpost militar către superiorul său, arată: «Căutăm semnele de la Lachis după cum m-a îndemnat Domnul meu, căci pe Azeca nu o putem vedea.» Această scrisoare relevă, pe lângă faptul că țara lui Iuda nu mai avea sorți de scăpare din fața oștirii lui Nebucadnețar, legătura strânsă dintre Lachis și Azeca, așa cum se prezintă și în cartea lui Ieremia." (Free, ABH, 223)

Haupert vede situația dintr-un unghi diferit:

"Enunțul de la sfârșitul Scrisorii IV ne îngăduie să întrezărim mai îndeaproape ce s-a petrecut când cu decăderea Regatului lui Iuda. Hosea încheie: «Cercetați și veți afla (domnul meu) că focurile de la Lachis le căutăm, potrivit semnelor pe care le-a lăsat domnul meu, căci nu vedem Azeca.» Aceste cuvinte ne readuc imediat în minte pasajul din Ieremia 34:7." (Haupert, LFFJ, 32)

Wright își face, la rândul său, cunoscută opinia în legătură cu faptul că Azeca nu poate fi văzut:

> "Când Hosea spune că «nu poate vedea Azeca», se referă probabil la faptul că această cetate a fost deja cucerită și nu mai trimite semnale. În orice caz, aflăm cu această ocazie că Iuda avea un sistem de semnalizare, eventual cu ajutorul focurilor sau al fumului, iar atmosfera scrisorilor oglindește îngrijorarea și dezordinea unei țări aflate sub asediu. S-a sugerat că grupul de scrisori ar data din toamna anului 589 (sau 588)." (Wright, PSBA, citat în Willoughby, SBTT, 179)

4. Scrisoarea VI

Joseph Free scoate în evidență relația strânsă dintre Scrisoarea VI și scrierile lui Ieremia:

> "J.L. Starkey a descoperit (în 1935) un număr de optsprezece cioburi având înscrise câteva mesaje militare ale unui ofițer către superiorul său staționat în Lachis. W.F. Albright a subliniat ["A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great", *Biblical Archaeologist*, vol. 9, nr. 1, februarie, 1946, p. 4] că într-una dintre aceste scrisori (nr. 6), ofițerul se arată nemulțumit față de căpeteniile regale (sarim) care răspândiseră epistole circulare de natură să «înmoaie inima» oamenilor. Ofițerul care a redactat această scrisoare de la Lachis folosea expresia «a înmuia inima» pentru a descrie efectul optimismului exagerat pe care îl manifestau căpeteniile regale, în vreme ce dregătorii menționați în cartea lui Ieremia (38:4) folosiseră, la rândul lor, această expresie pentru a descrie efectul profeției realiste a lui Ieremia cu privire la apropiata cădere a Ierusalimului. Dregătorii regali erau învinovățiți pentru însăși fapta pe care urmăreau să o pună în cârca lui Ieremia." (Free, ABH, 222)

5. Sigiliul Ghedalia

John Elder atrage atenția asupra unei alte descoperiri, pe lângă ostraca, de natură să dea și mai multă greutate episodului biblic de la Lachis:

> "Fortăreața cetății Lachis din apropiere furnizează dovezi clare că a căzut pradă focului de două ori într-un răstimp scurt, corespunzând celor două cuceriri ale Ierusalimului. S-a descoperit la Lachis urma imprimată a unui sigiliu de lut pe reversul căruia încă se mai pot vedea fibrele de papirus de care a fost legat. Inscripția spune: «Proprietatea lui Ghedalia, mai marele casei». Acest personaj de vază poate fi întâlnit în 2 Regi 25:22, unde citim: «Și Nebucadnețar, împăratul Babilonului, a pus pe poporul care mai rămăsese, și pe care-l lăsase în țara lui Iuda, sub porunca lui Ghedalia...»" (Elder, PID, 108, 109)

2.6.8.5 Semnificaţia descoperirilor de la Lachis şi concluzie

Haupert conchide:

> "Adevărata semnificaţie a Scrisorilor de la Lachis este, dincolo de orice exagerare, uriaşă. Nici o altă descoperire arheologică de până astăzi [înainte de Sulurile de la Marea Moartă] nu a avut o relaţie mai directă cu Vechiul Testament. Scribii care au redactat scrisorile (căci n-a fost numai unul) au dovedit o autentică artă a scrierii în ebraica clasică şi putem spune că dispunem astăzi de un nou element, în principiu, care îmbogăţeşte literatura Vechiului Testament: o adăugire la Ieremia." (Haupert, LFFJ, 32)

Arheologia nu stă mărturie pentru Biblie. Ea nu dovedeşte, dincolo de orice îndoială, că toate aspectele istorice ale Exilului sunt evenimente atestate. Îngăduie, însă, celui care ţine la concepţia tradiţională să se confrunte cu scepticii cel puţin de pe aceleaşi poziţii. Nimeni nu mai trebuie să resimtă obligaţia de a crede în ştiinţa unora precum Torrey.

Free şi-a încheiat studiul cu privire la acest subiect într-un mod cât se poate de simplu: "În rezumat, descoperirile arheologice arată, aspect cu aspect, că documentul biblic se confirmă şi poate fi considerat vrednic de încredere. Această confirmare nu se reduce doar la câteva situaţii de ordin general." (Free, AHAS, 225)

NOTĂ: Pentru aprofundare, aş recomanda consultarea lui Free sau, şi mai bine, a lui Albright. Cei doi autori au efectuat cercetări extinse în domeniu, după cum s-a putut observa în această secţiune:

Free, Joseph P. – *Archaeological and Bible History* şi o serie de articole în *Bibliotheca Sacra* pe parcursul anilor 1956-57.

Albright, William Foxwell – *Archaeology of Palestine and the Bible*, "King Jehoiachin in Exile", în *Biblical Archaeologist*; şi "The Bible After Twenty Years of Archaeology", în *Religion in Life*.

3 CONFIRMĂRILE NOULUI TESTAMENT CU PRIVIRE LA VECHIUL TESTAMENT

Un alt domeniu de confirmare a Vechiului Testament îl reprezintă Noul Testament. Există numeroase afirmaţii ale lui Isus, ale apostolilor şi ale altor personaje biblice din Noul Testament care confirmă autenticitatea naraţiunii Vechiului Testament.

3.1 Confirmarea lui Isus

Noul Testament consemnează faptul că Isus credea în Tora ca provenind de la Moise:

Marcu 7:10; 10:3-5; 12:26
Luca 5:14; 16:29-31; 24:27, 44
Ioan 7:19, 23

Mai cu seamă în Ioan 5:45-47, Isus își afirmă fără echivoc convingerea că Moise a fost cel care a scris Tora:

"Să nu credeți că vă voi învinui înaintea Tatălui; este cine să vă învinuiască: Moise, în care v-ați pus nădejdea. Căci, dacă ați crede pe Moise, M-ați crede și pe Mine, pentru că el a scris despre Mine. Dar dacă nu credeți cele scrise de el, cum veți crede cuvintele Mele?"

Eissfeldt spune: "Numele folosit limpede în Noul Testament cu referire la întregul Pentateuh – Cartea lui Moise – trebuie înțeles în mod evident ca indicație a faptului că Moise este alcătuitorul Pentateuhului." (Eissfeldt, OTAI, 158)

3.2 Confirmarea autorilor biblici

Autorii Noului Testament au susținut, la rândul lor, că Tora sau "Legea" derivă de la Moise:

Apostolii spuneau: "...iată ce ne-a scris Moise" (Marcu 12:19).
Ioan nu se îndoia că "Legea a fost dată prin Moise" (Ioan 1:17).
Pavel, vorbind despre un pasaj din Pentateuh, afirmă: "Moise scrie" (Romani 10:5).

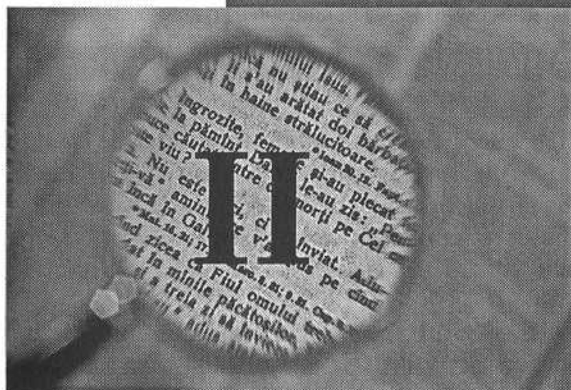
Alte pasaje care fac această afirmație sunt:

Luca 2:22; 20:28
Ioan 1:45; 8:5; 9:29
Fapte 3:22; 6:14; 13:39; 15:1, 21; 26:22; 28:23
1 Corinteni 9:9
2 Corinteni 3:15
Evrei 9:19
Apocalipsa 15:3

Geisler și Nix oferă o listă utilă a referințelor din Noul Testament cu privire la Vechiul Testament

Am convingerea cea mai profundă, în urma examinării tuturor acestor mărturii, că pot lua Biblia în mână (atât Vechiul cât și Noul Testament) cu certitudinea Cuvântului credibil al lui Dumnezeu.

EVENIMENTUL DIN VECHIUL TESTAMENT	TRIMITEREA DIN NOUL TESTAMENT
1. Crearea universului (Geneza 1)	Ioan 1:3; Coloseni 1:16
2. Crearea lui Adam şi a Evei (Geneza 1-2)	1 Timotei 2:13, 14
3. Cununia lui Adam şi Eva (Geneza 1-2)	1 Timotei 2:13
4. Ispitirea femeii (Geneza 3)	1 Timotei 2:14
5. Neascultarea şi păcatul lui Adam (Geneza 3)	Romani 5:12; 1 Corinteni 15:22
6. Jerfele lui Abel şi Cain (Geneza 4)	Evrei 11:4
7. Uciderea lui Abel de către Cain (Geneza 4)	1 Ioan 3:12
8. Naşterea lui Set (Geneza 4)	Luca 3:38
9. Mutarea lui Enoh (Geneza 5)	Evrei 11:5
10. Cununia înainte de Potop (Geneza 6)	Luca 17:27
11. Potopul şi nimicirea omului (Geneza 7)	Matei 24:39
12. Cruţarea lui Noe şi a familiei sale (Geneza 8-9)	2 Petru 2:5
13. Genealogia lui Sem (Geneza 10)	Luca 3:35, 36
14. Naşterea lui Avraam (Geneza 12-13)	Luca 3:34
15. Chemarea lui Avraam (Geneza 12-13)	Evrei 11:8
16. Zeciuielile către Melhisedec (Geneza 14)	Evrei 7:1-3
17. Socotirea lui Avraam ca neprihănit (Geneza 15)	Romani 4:3
18. Ismael (Geneza 16)	Galateni 4:21-24
19. Făgăduirea lui Isaac (Geneza 17)	Evrei 11:18
20. Lot şi Sodoma (Geneza 18-19)	Luca 17:29
21. Naşterea lui Isaac (Geneza 21)	Fapte 7:9, 10
22. Aducerea lui Isaac ca jerfă (Geneza 22)	Evrei 11:17
23. Rugul aprins (Exod 3:6)	Luca 20:32
24. Exodul prin Marea Roşie (Exod 14:22)	1 Corinteni 10:1, 2
25. Darul apei şi al manei (Exod 16:4; 17:6)	1 Corinteni 10:3-5
26. Înălţarea şarpelui în pustie (Numeri 21:9)	Ioan 3:14
27. Căderea Ierihonului (Iosua 6:22-25)	Evrei 11:30
28. Minunile lui Ilie (1 Regi 17:1; 18:1)	Iacov 5:17
29. Iona în pântecele chitului (Iona 2)	Matei 12:40
30. Trei tineri evrei în cuptor (Daniel 3)	Evrei 11:34
31. Daniel în groapa leilor (Daniel 6)	Evrei 11:33
32. Omorârea lui Zaharia (2 Cronici 24:20-22)	Matei 23:35



PROBE ÎN SPRIJINUL LUI ISUS

5

ISUS, UN OM AL ISTORIEI

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 Introducere
2 Autoritățile seculare cu privire la istoricitatea lui Isus
3 Referințele iudaice la istoricitatea lui Isus
4 Izvoare creștine cu privire la istoricitatea lui Isus
5 Alte surse istorice referitoare la creștinism
6 Concluzie

1 INTRODUCERE

În eseul său, *Why I Am Not a Christian*, filosoful Bertrand Russell afirmă: "Din punct de vedere istoric, este întru totul îndoielnic cum că Hristos ar fi existat vreodată cu adevărat, iar dacă a existat, nu știm nimic despre El." (Russell, WIANC, 16)

Greu se vor fi găsind astăzi foarte multe persoane bine informate care să fie de acord cu radicalele aserțiuni ale lui Russell. Nu puțini au ridicat întrebări cu privire la Isus Hristos, iar unii s-au îndoit că Biblia spune adevărul despre El, însă cercul celor care susțin inexistența Lui sau imposibilitatea de a ști ceva în legătură cu El, chiar dacă a existat, este extrem de restrâns. Nici măcar revoluționarul american Thomas Paine, care manifesta un vădit dispreț față de creștinism, nu a pus la îndoială istoricitatea lui Isus din Nazaret.

În pofida convingerii sale cum că afirmațiile biblice cu privire la divinitatea lui Isus sunt de factură mitologică, Paine rămânea de părere că Isus a avut, în fapt, o viață reală. Spune Paine:

> "[Isus Hristos] A fost un om adânc virtuos și milostiv. Moralitatea pe care a propovăduit-o în cuvânt și faptă dovedea o natură cum nu se poate mai binevoitoare, neîntrecută de nici o altă etică asemănătoare, precum au fost învățăturile lui Confucius, ale câtorva filosofi greci, ale quakerilor, de atunci încoace, și ale multor oameni cumsecade din toate timpurile." (Paine, CWTP, 9)

Cu toate acestea, din când în când, dau peste oameni care, asemenea lui Russell, se încăpăţânează să nege existenţa lui Isus. Aşa s-a întâmplat cu ocazia unei dezbateri organizate de asociaţia studenţilor unei universităţi din vestul mijlociu. Preopinenta mea, candidat pentru Congres al Partidului Laburist Progresist (marxist) din New York, a început prin a spune: "Istoricii de astăzi au dovedit în mod elocvent că Isus nu a fost o persoană istorică." Nu mi-a venit să cred ce aud. Această abordare mi s-a părut însă binevenită întrucât îmi oferea posibilitatea de le demonstra celor două mii cinci sute de studenţi că doamna în cauză uitase să-şi facă tema la istorie. Dacă ar fi fost cât de cât riguroasă, ar fi fost la curent cu ceea ce afirmă F.F. Bruce, profesor Rylands de critică biblică şi exegeză la Universitatea din Manchester:

> "Unii autori îşi îngăduie să se joace cu ideea fantezistă a aşa-numitului «mit Hristos», dar fără nici o întemeiere pe mărturiile istorice. Istoricitatea lui Isus este tot atât de axiomatică pentru istoricul obiectiv pe cât este istoricitatea lui Iuliu Cezar. Nu istoricii răspândesc teoriile «mitului Hristos»." (Bruce, NTDATR '72, 119)

Otto Betz are dreptate: "Nici un cercetător serios nu s-a aventurat să postuleze non-istoricitatea lui Isus." (Betz, WDWKAJ, 9)

Pentru creştini, istoricitatea lui Isus nu reprezintă doar o chestiune de interes aleatoriu. Credinţa creştină se întemeiază pe istorie. Donald Hagner, cercetăr al Noului Testament, observă:

> "Adevăratul creştinism, creştinismul documentelor Noului Testament, depinde în mod absolut de istorie. În miezul credinţei Noului Testament se află aserţiunea potrivit căreia «Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine» (2 Corinteni 5:19). Întruparea, moartea şi învierea lui Hristos, ca evenimente reale în timp şi spaţiu, adică în calitatea lor de realităţi istorice, sunt temeiuri indispensabile ale credinţei creştine. După cum văd eu lucrurile, aşadar, creştinismul se defineşte cel mai bine ca proclamare, celebrare şi asumare a prezenţei lui Dumnezeu în istorie, atitudini care, după cum scot în evidenţă scrierile Noului Testament, s-au desăvârşit prin Isus Hristos." (Hagner, NTCI, 73, 74)

Acest capitol cuprinde mărturiile referitoare la viaţa lui Hristos pe care le oferă izvoarele creştine, autorităţile seculare şi referinţele iudaice.

2 AUTORITĂŢILE SECULARE CU PRIVIRE LA ISTORICITATEA LUI ISUS

Prin *secular* înţeleg aici "păgân" – non-creştin, non-iudeu şi, în general, anti-creştin. Numeroşi autori seculari antici îl menţionează pe Isus şi vorbesc despre

mişcarea iniţiată de El. Faptul că aceştia manifestă îndeobşte o atitudine ostilă creştinismului îi instituie ca repere cu atât mai valoroase, de vreme ce nu au nimic de câştigat prin recunoaşterea istoricităţii unor evenimente petrecute în jurul unui conducător religios şi al adepţilor săi, pe care îi desconsideră.

2.1 Tacit

Potrivit lui Habermas, "Cornelius Tacitus (cca. 55-120 d.Hr.) a fost un istoric latin trăitor de-a lungul unei perioade în care s-au succedat la tronul Romei peste şase împăraţi. A fost numit «cel mai mare istoric» al Romei antice, o personalitate apreciată în general de cercetători pentru «integritatea morală şi caracterul său esenţialmente generos»." (Habermas, VHCELJ, 87) Cele mai elogiate lucrări ale lui Tacit sunt *Analele* şi *Istoriile*. "*Analele* se întind de la moartea lui August în 14 d.Hr. până la cea a lui Nero în 68 d.Hr., iar *Istoriile* încep după moartea lui Nero şi ajung până la Domiţian, în 96 d.Hr." (Habermas, VHCELJ, 87)

Scriind despre domnia lui Nero, Tacit face aluzie la moartea lui Hristos şi la prezenţa creştinilor în Roma. Consemnarea greşită a numelui Hristos – Christus – constituia o eroare obişnuită a autorilor păgâni. Tacit spune:

> "Nici dezminţirile oamenilor, nici bogăţiile dăruite, nici căinţa în faţa zeilor nu i-au folosit lui Nero ca să scape de ocara celor încredinţaţi că el poruncise marele pârjol, focul din Roma. Aşa încât, pentru a curma zvonurile, i-a învinuit pe nedrept şi i-a supus la cele mai cumplite cazne pe cei numiţi îndeobşte creştini, oameni întâmpinaţi cu ură pentru grozăviile lor. Christus, întemeietorul acestui nume, a fost osândit la moarte de Ponţiu Pilat, procuratorul Iudeei de sub cârmuirea lui Tiberiu; însă dăunătoarea superstiţie, înăbuşită o vreme, s-a ivit iarăşi, nu doar pe întinsul Iudeii, de unde a izvorât pacostea, ci nu mai puţin în toată cetatea Romei." (Annals XV, 44)

Norman Anderson subliniază în această relatare o posibilă aluzie la învierea lui Isus:

> "Este întru totul posibil ca, atunci când adaugă: «S-a născut o altă superstiţie, pe cât se înţelege, dintre cele mai dăunătoare», să aducă o mărturie indirectă şi involuntară în sprijinul convingerii Bisericii timpurii cum că Hristos, care fusese răstignit, s-a ridicat din mormânt." (Anderson, JC, 20)

F.F. Bruce adaugă un alt aspect lămuritor în ceea ce priveşte pasajul din Tacit:

> "Pilat nu este menţionat în nici un alt document păgân care s-a păstrat până la noi... Nu e decât un exemplu de ironie a istoriei faptul că singura

consemnare rămasă cu privire la el în scrierea unui autor păgân îl amintește din pricina condamnării la moarte a lui Isus. Pentru o clipă, Tacit se alătură vechilor creștini, mărturisind crezul: «...s-a răstignit pentru noi, sub Ponțiu Pilat, a pătimit și s-a îngropat.»" (Bruce, JCOCNT, 23)

Markus Bockmuehl, lector la Cambridge, observă că, prin comentariile lui Tacit, mărturie a celui mai de seamă istoric al vremii, avem

"...o confirmare independentă a faptului că Isus a trăit și a fost oficial executat în Iudeea pe vremea împăratului Tiberiu și a lui Ponțiu Pilat, care deținea pe atunci funcția de procurator (strict vorbind, încă prefect, 26-36 d.Hr.). Poate că această mențiune nu pare într-atât de semnificativă, dar se dovedește surprinzător de utilă în combaterea a două teorii diferite pe care unii încă le mai aduc în discuție: mai întâi, că Isus din Nazaret n-a existat niciodată; apoi, că el n-a murit în urma pedepsei cu moartea pe care i-au aplicat-o romanii la vremea știută." (Bockmuehl, TJMLM, 10, 11)

2.2 Lucian din Samosata

Satiric grec din a doua jumătate a celui de al doilea secol, Lucian adopta un ton batjocoritor vorbind despre Hristos și despre creștini, fără să presupună sau să susțină vreodată că aceștia n-au avut o existență reală. El spunea:

"Creștinii, trebuie să știți, se închină până astăzi unui om – înalta față care le-a întemeiat noile rituri și care a fost răstignit pentru asta... Vedeți voi, aceste făpturi rătăcite pornesc de la încredințarea neabătută că sunt de-a pururi nemuritoare, ceea ce lămurește disprețul față de moarte și dăruirea de sine nesilită care sunt atât de obișnuite în rândurile lor; apoi, legiuitorul lor dintâi i-a făcut să creadă că sunt cu toții frați din clipa convertirii și că trebuie să tăgăduiască zeii Greciei pentru a se închina înțeleptului răstignit și să trăiască după legile sale. Le primesc pe toate acestea numai pe temeiul credinței, ajungând să ia în derâdere toate bunurile lumești, pe care le judecă drept simplu avut obștesc." (Lucian din Samosata, *The Death of Peregrine*, 11-13)

2.3 Suetoniu

Suetoniu, un alt istoric roman, dregător de curte sub Adrian și secretar al cancelariei imperiale, afirma în lucrarea sa, *Viața lui Claudiu* 25.4: "Întrucât evreii aduceau în toată vremea tulburări la îndemnul lui Chrestus [o altă ortografie a lui Christus], el [Claudiu] i-a alungat din Roma." Luca se referă, în Fapte 18:2, la acest eveniment care avut loc în 49 d.Hr.

Într-o altă lucrare, Suetoniu amintește despre incendiul care a pustiit Roma în 64 d.Hr., sub stăpânirea lui Nero. El relatează: "Nero i-a pedepsit

pe creştini, o comunitate de oameni pradă unei superstiţii noi şi dăunătoare." (*Lives of the Caesars*, 26.2)

Presupunând că Isus a fost răstignit la începutul anilor treizeci, Suetoniu – nicidecum un prieten al creştinilor – îi situează pe creştini în cetatea imperială ulterior cu ceva mai puţin de douăzeci de ani şi arată că aceştia erau dispuşi să sufere şi să moară pentru convingerea lor potrivit căreia Isus Hristos trăise cu adevărat, murise şi se ridicase din morţi.

2.4 Pliniu cel Tânăr

Guvernator al Bitiniei în Asia Mică (112 d.Hr.), Pliniu scria împăratului Traian, cerându-i sfaturi privitoare la cum ar trebui să-i trateze pe creştini. Arăta că îi osândise pe mulţi la moarte, bărbaţi şi femei, băieţi şi fete. Execuţiile erau atât de numeroase încât se întreba dacă s-ar fi cuvenit să ia în continuare viaţa oricărui creştin dovedit sau numai anumitor persoane. Demonstra, de asemenea, că îi făcuse pe creştini să se închine statuii lui Traian. Pliniu continuă, spunând că i-a determinat chiar "să-l blesteme pe Hristos, ceea ce un adevărat creştin nu poate fi înduplecat să facă." În aceeaşi scrisoare, vorbeşte despre oamenii aduşi la judecată:

> "Se apărau, cu toate acestea, spunând că singura lor vină sau greşeală era obişnuinţa de a se întâlni într-o zi anume hotărâtă, înaintea zorilor, atunci când înalţă, răspunzându-şi cu versete, o cântare lui Hristos, ca unui zeu, şi se leagă printr-un jurământ solemn să nu făptuiască vreo nelegiuire, ba niciodată să nu înşele, să nu fure şi să nu comită adulter, niciodată să nu-şi calce cuvântul şi să se arate mereu vrednici de încredinţarea care li se dă atunci când sunt chemaţi." (Epistole X, 96)

2.5 Thallus

Unul dintre primii autori seculari care îl menţionează pe Hristos este Thallus. Datată probabil în jurul anului 52 d.Hr., Thallus "a scris o istorie a lumii oriental-mediteraneene care cuprinde evenimentele de la Războiul Troian până în perioada vieţii sale." (Habermas, VHCELJ, 93) Din nefericire, scrierile sale s-au păstrat doar fragmentar în citatele unor alţi autori. Unul dintre aceştia este Iulius Africanus, un creştin care şi-a redactat opera în jurul anului 221 d.Hr. Un pasaj foarte interesant se referă la întunericul care s-a lăsat în după-amiaza târzie a morţii lui Isus. După cum arată Africanus:

> "În cea de-a treia carte a istoriilor sale, Thallus socoteşte această întunecime, fără nici un temei, după cum mi se pare, drept o eclipsă a soarelui (fără nici un temei, fireşte, întrucât o eclipsă de soare nu putea avea loc în acelaşi timp cu luna plină, iar Isus a murit la vremea lunii pline pascale." (Iulius Africanus, *Cronografia*, 18.1)

Această trimitere arată că relatarea din Evanghelie cu privire la întunericul care s-a instalat în timpul răstignirii lui Hristos era un fapt cunoscut și necesita o explicație naturală din partea non-creștinilor. Thallus nu s-a îndoit că Isus fusese răstignit și că avusese loc un fenomen natural neobișnuit care cerea o explicație. Ceea ce îl preocupa era să găsească o interpretare diferită. Faptele ca atare erau limpezi. (Bruce, NTDATR, 113)

2.6 Phlegon

O altă autoritate seculară, Phlegon, a scris o istorie intitulată *Cronici*. Cu toate că lucrarea s-a pierdut, Iulius Africanus a păstrat, în scrierea sa, un fragment din aceasta. Ca și Thallus, Phlegon confirmă că, la răstignirea lui Isus, pământul a fost învăluit de întuneric, găsind aceeași explicație a fenomenului pe baza eclipsei solare: "În timpul lui Tiberiu Cezar, s-a petrecut o eclipsă de soare la vremea lunii pline." (Africanus, *Cronografia*, 18.1)

Constatarea lui Phlegon apare, pe lângă Africanus, la apologetul creștin din secolul al III-lea Origen (*Contra Celsus*, 2.14, 33, 59) și la autorul secolului al VI-lea Philopon (*De. opif. mund.* II 21). (McDowell / Wilson, HWAU, 36)

2.7 Mara Bar-Serapion

Puțin după 70 d.Hr., sirianul Mara Bar-Serapion, probabil un filosof stoic, îi scria din temniță o scrisoare fiului său, îndemnându-l să caute înțelepciunea. În scrisoarea sa, îl compară pe Isus cu filosofii Socrate și Pitagora. El scrie:

> "Cu ce s-au ales atenienii omorându-l pe Socrate? Foametea și ciuma au venit asupra lor ca o judecată pentru această fărădelege. Cu ce s-au ales oamenii din Samos arzându-l pe Pitagora? Într-o clipă ținutul lor a fost înghițit de nisipuri. Cu ce s-au ales evreii trimițându-l la moarte pe înțeleptul lor Împărat? N-a trecut mult și regatul lor s-a năruit. Dumnezeu i-a răzbunat cu îndreptățire pe acești trei oameni ai înțelepciunii: atenienii au murit de foame; pe samieni i-au năpădit apele; evreii, doborâți și alungați din țară, au trăit răspândiți care-ncotro. Dar Socrate nu s-a pierdut prin moarte; el a rămas prin învățăturile lui Platon. Pitagora nu s-a pierdut prin moarte; el a rămas prin statuia Herei. Așijderea, nici Împăratul cel înțelept; el a rămas prin învățătura dată oamenilor." (Bruce, NTDATR, 114)

Acest părinte n-a fost, evident, creștin de vreme ce Isus stă, din punctul lui de vedere, pe aceeași poziție cu Socrate și Pitagora; el susținând că Isus rămâne prin învățătura Sa mai degrabă decât prin înviere, iar în altă parte se manifestă ca un adept al politeismului. Oricum, trimiterile sale la Hristos confirmă faptul că nu punea la îndoială existența reală a lui Isus.

3 REFERINȚELE IUDAICE LA ISTORICITATEA LUI ISUS

Cercetătorii au descoperit numeroase trimiteri la persoana lui Isus, atât credibile, cât și îndoielnice sau considerate la un moment dat, în mod greșit, ca referindu-se la Isus. (McDowell/Wilson, HWAU, 55-70) Supun aici atenției câteva dintre referințele credibile mai semnificative. Mai mult citate se pot găsi în capitolul 3 al cărții mele, *He Walked Among Us: Evidence for the Historical Jesus.*

Asemenea menționărilor seculare, izvoarele iudaice antice se dovedesc potrivnice față de întemeietorul, adepții și convingerile creștinismului. Din acest motiv, faptul că atestă evenimentele ce țin de viața lui Isus reprezintă o mărturie valoroasă în sprijinul istoricității acestora.

3.1 Răstignirea

Citim în Talmudul babilonian:

> "Învățătura spune: în ajunul Paștelui, Yeshu a fost atârnat. Vreme de patruzeci de zile înainte de execuție, un vestitor a umblat în toate părțile, strigând: «Are să fie lovit cu pietre căci a lucrat vrăjitorii și l-a ispitit pe Israel la apostazie. Orice om care poate spune ceva în apărarea lui să vină înainte și vorbească pentru el.» Dar întrucât nimic n-a fost spus în apărarea lui, a fost atârnat în ajunul Paștelui!" (Sinedriu 43a; cf. t. Sin. 10:11; y Sin. 7:12; Tg. Estera 7:9). O altă versiune a textului vorbește despre "Yeshu, nazarineanul."

"Yeshu" se traduce prin greacă în românește ca "Isus", iar menționarea provenienței nazarinene întărește cu atât mai mult legătura cu Hristos.

În plus, cuvântul "atârnat" nu este decât un alt mod de a desemna răstignirea (vezi Luca 23:39; Galateni 3:13). "Talmudul", scrie cercetătorul evreu Joseph Klausner,

> "...vorbește despre atârnare în locul răstignirii deoarece această înfiorătoare metodă romană de execuție le era cunoscută cărturarilor evrei numai din procesele romanilor și nu din sistemul iudaic legal. Chiar și Apostolul Pavel (Galateni 3:13) consideră pasajul «căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu» (Deuteronom, 21:23) potrivit pentru situația lui Isus." (Klausner, JN, 28)

De asemenea, indicația că această răstignire s-a petrecut "în ajunul Paștelui" corespunde lui Ioan 19:14 (expresie care se regăsește și în b. Sin. 67a; y Sin. 7:16).

Prin urmare, acest text afirmă limpede istoricitatea lui Isus și a morții Sale. Arată, în același timp, că autoritățile evreiești au avut o contribuție în

pronunțarea sentinței, dar încearcă să le justifice acțiunile. Indirect, atestă chiar minunile lui Isus (vezi și b. Sin. 107b; t. Sabb. 11:15; b. Sabb. 104b; b. Sota 47a), cu toate că se străduie să le desconsidere, explicându-le ca fiind lucrarea unui vrăjitor sau vraci, o reacție consemnată de autorii Evangheliei (Marcu 3:22; Matei 9:34; 12:24). (Klausner, JN, 23)

Ulterior acestui text iudaic, apare, la sfârșitul secolului al III-lea, un comentariu al lui Ammora, 'Ulla, care spune: "Se poate crede că i-au luat unii cu atâta râvnă apărarea? A fost un înșelător, iar Preaîndurătorul spune: «Nu-l vei cruța, nici nu-l vei ascunde.» Dar nu așa s-a întâmplat și cu Isus, care era aproape de domnie." Această expresie – "aproape de domnie" – este probabil o referire la descendența Sa genealogică din stirpea lui David, Regele Israelului, sau la Pilat, care s-a spălat pe mâini înainte de a-l osândi pe Isus la biciuire și răstignire.

3.2 Isus și ucenicii Săi

Într-un pasaj talmudic de mai târziu cu privire la răstignirea lui Isus apare un enunț potrivit căruia "Yeshu a avut cinci ucenici – Mattai, Nakkai, Netzer, Buni și Todah" (b. Sin. 107b). În vreme ce "Mattai" ar putea fi o trimitere la Matei, nu există nici o certitudine că restul numelor pot fi identificate cu vreunul dintre ucenicii amintiți în relatările evanghelice. Afirmația cum că Isus a avut cinci ucenici "poate fi explicată prin aceea că alți învățători ai Talmudului, anume Yohanan ben Zakkai și Akiba, sunt menționați ca având, la rândul lor, cinci ucenici sau învățăcei." (McDowell / Wilson, HWAU, 65). În orice caz, un lucru este sigur: tradiția iudaică admite, după cum arată limpede acest text, că rabinul Isus a avut discipoli.

3.3 Născut din fecioară?

În Talmud, lui Isus i se conferă denumirile de "Ben Pandera" (sau "Ben Pantere") și "Yeshu ben Pandera". Numeroși cercetători spun că *pandera* e un joc de cuvinte, o denaturare a termenului grecesc pentru fecioară, *parthenos*. Cercetătorul evreu Joseph Klausner observă:

> "Iudeii îi auzeau mereu pe creștini (majoritatea cărora vorbeau încă de timpuriu limba greacă) numindu-l pe Isus «Fiul Fecioarei» ...așa încât îl numeau în derâdere *Ben ha-Pantera*, adică «fiul leopardului»." (Klausner, JN, 23)

Într-un alt pasaj, Talmudul babilonian afirmă: "R. Shimeon ben Azzai a spus [cu privire la Isus]: «Am găsit un sul genealogic la Ierusalim unde se amintește despre Cutare că este copilul din flori al unei femei adultere»" (b. Yebamoth 49a; m. Yebam. 4:13). Iar în alt pasaj găsim: "Mama sa a fost Miriam, care se îngrijea de pieptănătura femeilor. După cum se spune... «aceasta a greșit

bărbatului ei»" (b. Sabb. 104b). Iar altul ne spune că Maria, "urmașa domnitorilor și a cârmuitorilor a păcătuit cu dulgherii" (b. Sin. 106a). Este vorba, desigur, despre un pasaj care încearcă să explice nașterea preacurată a lui Isus (vezi și b. Sabb. 104b). "Domnitorii și cârmuitorii" se referă, probabil, la câteva dintre numele din genealogia alcătuită de Luca, pe care unii dintre părinții Bisericii le-au identificat cu strămoșii Mariei până la Regele David (cf. "Isus... era aproape de domnie" în b. Sin. 43a). Aluzia la "dulgheri" este o trimitere evidentă la Iosif (vezi și b. Sabb. 104b).

Raționamentul este următorul: dacă Iosif nu a fost tatăl lui Isus, atunci Maria trebuie să fi rămas însărcinată cu altcineva; așadar, nu poate fi decât o femeie adulteră, iar Isus nu este decât un fiu nelegitim. Noul Testament consemnează faptul că scribii și fariseii i-au adus în mod indirect această acuzație lui Isus (Ioan 8:41).

Chiar dacă Noul Testament dovedește lipsa de temei a acestei acuzații, ea confirmă că relatarea creștină referitoare la nașterea miraculoasă a lui Isus constituia o afirmație timpurie a Bisericii căreia se cuvenea să i se găsească o replică. Trebuie observat, însă, că această replică nu conținea o negare a existenței lui Isus – ci doar o interpretare diferită a nașterii Sale. Așa cum constată Klausner:

> "Edițiile actuale ale *Mișnei* adaugă: «În sprijinul cuvintelor lui R. Yehoshua» (care, în aceeași *Mișna*, spune: Ce este un copil din flori? Oricine ai cărui părinți pot fi trimiși la moarte de Beth Din). Pare să fie dincolo de orice îndoială că Isus este cel avut în vedere aici." (Klausner, JN, 35)

3.4 Consemnarea Testimonium a lui Josephus

"Josephus ben Mattathias (născut la 37/38 d.Hr., mort după 100 d.Hr.)", scrie profesorul John P. Meier, "a fost, rând pe rând, un aristocrat iudeu, un politician preoțesc, un conducător nu foarte convins al oștirilor rebele din Galileea în timpul Primei Revolte Evreiești împotriva Romei (66-73 d.Hr.), un oportunist înșelător, un istoric iudeu în solda împăraților flavieni și un presupus fariseu. Capturat de Vespasian în 67, a slujit romanilor drept mediator și interpret pe parcursul ultimei perioade a revoltei. Adus la Roma, a redactat două lucrări importante: *Războiul iudaic*, scris la începutul anilor 70 și mult mai substanțialul volum, *Antichități iudaice*, terminat în jurul anilor 93, 94." (Meier, BR, 20, 22)

Flavius Josephus a fost acceptat în cercul intim al împăratului. De fapt, numele său roman derivă de la numele împăratului, Flavius. Josephus era numele său evreiesc.

În *Antichitățile iudaice*, apare un pasaj care a provocat dezbateri aprinse în rândul cercetătorilor. El arată:

> "Cam la vremea aceea a apărut Isus, un om înțelept, *dacă ne este îngăduit a-l numi om*, căci era făptuitor de minuni, un învățător al unora care îndrăgeau adevărul. I-au ascultat chemarea mulți evrei și mulți dintre Neamuri. *El a fost Hristosul*; iar când Pilat, la vorbele celor dintâi dintre ai noștri, l-a osândit la răstignirea pe cruce, cei care l-au iubit de la început nu l-au părăsit. *Căci li s-a înfățișat înviat în cea de-a treia zi, așa cum arătaseră proorocii sfinți și mii de alte lucruri minunate privitoare la el*; iar tribul creștinilor, numiți astfel după el, trăiește și astăzi." (*Antiquities*, XVIII, 33, sublinieri adăugite)

N-am să intru acum în detalii cu privire la opiniile formulate de cercetători referitor la acest pasaj care a ajuns să fie cunoscut sub numele de Testimonium. Pentru o discuție amănunțită a diverselor puncte de vedere, vezi cartea mea *He Walked Among Us*, paginile 37-45. Este suficient să spunem aici că pasajul a fost de natură să agite spiritele din pricina faptului că Josephus, un iudeu non-creștin, afirmă despre Isus lucruri pe care un evreu ortodox nu le-ar putea nicidecum susține – de exemplu, se referă la Isus ca la Hristos (Mesia) și spune că El s-a ridicat din morți așa cum preziseseră profeții evrei.

Evaluând eu însumi mărturiile, sunt de acord cu cercetătorii care consideră că, în pofida adăugirilor creștine – mai cu seamă sublinierile de mai sus – operate pe text și care îi sunt în mod vădit străine, Testimonium conține numeroase adevăruri pe care Josephus le-ar fi putut susține cu ușurință. Așa cum afirmă Meier:

> "Dacă citim acest Testimonium fără să luăm în seamă porțiunile subliniate, vom constata că prezentarea este cât se poate de coerentă. Josephus îl vorbește despre Isus, numindu-l generic «un om înțelept» (*sophos an'r*, probabil ebraicul *khakham*). El continuă, apoi, «descompunând» această desemnare generică (om înțelept) în două componente fundamentale pentru lumea greco-romană: săvârșirea minunilor și transmiterea eficace a unei învățături. Această dublă dovadă de «înțelepciune» câștigă de partea lui Isus un număr însemnat de adepți atât dintre evrei, cât și dintre Neamuri, presupunându-se – deși nu se oferă nici un motiv explicit – că acest succes uriaș este cel care îi determină pe conducători să îl acuze pe Isus în fața lui Pilat. În ciuda morții rușinoase pe cruce, primii susținători ai lui Isus nu se leapădă de el, așa încât (trebuie observat că tranziția este mult mai naturală în lipsa pasajului marcat) tribul creștinilor nu s-a stins încă." (Meier, BR, 23)

După Testimonium, două secțiuni mai târziu, Josephus amintește de Iacov, fratele lui Isus. În *Antichitățile* XX, 9.1, el descrie faptele marelui preot, Ananus (Anania):

"Însă mai tânărul Ananus care, după cum am spus, a fost făcut mare preot, avea o fire îndrăzneaţă şi se încumeta la multe; era din partida saducheilor, a căror judecată e mai aspră ca a oricăror altor evrei, după cum am arătat. Potrivit firii sale, Ananus a gândit că prilejul e bun, de vreme ce Festus era de acum mort, iar Albinus se afla încă pe drum; a chemat, aşadar sinedriul judecătorilor şi l-a adus în faţa lor pe fratele lui Isus, numit Hristosul, al cărui nume era Iacov, şi încă pe alţi câţiva, iar după ce i-a învinuit că nesocotiseră legea, i-a osândit să fie loviţi cu pietre." (Bruce, NTDATR, 107)

Louis Feldman, profesor de limbi clasice la Universitatea Yeshiva şi traducător pentru ediţia Loeb a *Antichităţilor*, afirmă: "Puţini s-au îndoit de autenticitatea acestui pasaj." (Josephus, *Antiquities*, Loeb, 496) Menţionarea fugitivă a lui Isus ca "numitul Hristos" nu are nici un sens decât dacă Josephus a tratat acest aspect referitor la Isus undeva mai devreme în *Antichităţile* sale. Ni se arată, o dată în plus, că menţiunea anterioară şi mult mai explicită din *Antichităţi* este autentică, lăsând la o parte evidentele interpolări creştine.

Iată, aşadar, că până şi marele istoric iudeu al secolului întâi, Josephus, scriind cu puţin peste o jumătate de veac după viaţa şi răstignirea lui Isus, atestă adevărul că Isus nu a fost doar o născocire a Bisericii, ci o personalitate istorică reală.

4 IZVOARE CREŞTINE CU PRIVIRE LA ISTORICITATEA LUI ISUS

4.1 Mărturisirile de credinţă premergătoare Noului Testament

Primii creştini au plătit adesea cu viaţa ori au avut de suferit persecuţii nemiloase pentru îndrăzneala de a afirma că Isus trăise, murise, se ridicase din morţi şi apăruse multora după învierea Sa. Aceşti creştini timpurii nu aveau nimic de câştigat, ba încă riscau să piardă totul o dată ce mărturiseau că aceste lucruri se întâmplaseră cu adevărat. Din acest motiv, relatările lor constituie izvoare istorice extrem de semnificative.

Cercetătorii biblici au identificat în consemnările Noului Testament enunţuri despre care presupun că reprezintă cel puţin parţial mărturisiri timpurii de credinţă creştină, formulate şi transmise pe cale orală cu ani înainte de a fi incluse în cărţile Noului Testament.

Conform apologetului Gary Habermas, aceste afirmaţii

"...perpetuează câteva dintre cele mai vechi dări de seamă cu privire la Isus din jurul anilor 30-50 d.Hr. Prin urmare, aceste crezuri păstrează cât se poate de concret elemente premergătoare Noului Testament, fiind, în acelaşi timp, cele mai vechi izvoare ce ţin de viaţa lui Isus." (Habermas, VHCELJ, 119)

În cartea sa, *The Verdict of History*, Habermas se concentrează asupra câtorva dintre afirmațiile de credință cuprinse în Noul Testament:

Luca 24:34: "«A înviat Domnul cu adevărat și S-a arătat lui Simon.»"

Referindu-se la Joachim Jeremias și la eseul său, "Easter: The Earliest Tradition and the Earliest Interpretation", Habermas scrie:

"Jeremias susține că scurta menționare a învierii lui Isus care s-a arătat lui Petru în Luca 24:34 este chiar mai veche decât 1 Corinteni 15:5, ceea ce ar constitui o mărturie extrem de timpurie a acestor arătări [de după înviere]." (Habermas, VHCELJ, 122)

Romani 1:3,4: "...Fiul Său, Isus Hristos, Domnul nostru care a fost născut din sămânța lui David, în ce privește trupul, și care a fost dovedit cu putere a fi Fiul lui Dumnezeu, în ce privește duhul sfințeniei, prin învierea din morți."

Habermas afirmă:

"Faptul că Romani 1:3, 4 reprezintă un crez antic pre-paulin este demonstrat de paralelismul propozițiilor subordonate, evident mai cu seamă prin contrastul între ipostazele lui Isus atât ca fiu al lui David, cât și ca Fiu al lui Dumnezeu. Același Isus, născut în spațiu și timp, a fost înviat din morți. Acest crez declară că Isus a fost dovedit a fi Fiul lui Dumnezeu, Hristos (sau Mesia) și Domn, confirmat astfel prin învierea Sa din morți. [Oscar] Cullman adaugă că izbăvirea și slava de la urmă a lui Isus au fost de asemenea implicate în această semnificativă declarație de credință. Un enunț atât de cuprinzător, conținând trei titluri hristologice și trimițând la înfăptuirile lui Isus, nu dezvăluie doar una dintre cele mai timpurii descrieri ale naturii lui Hristos, ci sintetizează o temă apologetică de natură să facă legătura între această teologie și exigența pe care o instituie învierea lui Isus" (cf. Fapte 2:22 și urm.). (Habermas, VHCELJ, 123)

Romani 4:24, 25: "...Cel ce a înviat din morți pe Isus Hristos, Domnul nostru, care a fost dat din pricina fărădelegilor noastre și a înviat din pricină că am fost socotiți neprihăniți."

Chiar și criticul biblic Rudolf Bultmann consideră că această afirmație "a fost rostită, fără îndoială, înainte de Pavel, fiindu-i transmisă" ca parte a celei mai timpurii tradiții apostolice creștine. (Bultmann, TNT, 82)

Romani 10:9, 10: "Dacă mărturisești deci cu gura ta pe Isus ca Domn și dacă crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morți, vei fi mântuit. Căci prin credința din inimă se capătă neprihănirea și prin mărturisirea cu gura se ajunge la mântuire..."

În cadrul Bisericii timpurii, această mărturisire de credinţă era probabil rostită de credincioşi cu ocazia botezului. Crezul face legătura între realitatea istorică a învierii lui Isus, mărturisirea Sa ca Domn şi dobândirea propriei mântuiri. (Habermas, VHCELJ, 123; Martin, WEC, 108; Martin, DPHL, 192)

1 Corinteni 11:23-26: "Căci am primit de la Domnul ce v-am învăţat; şi anume că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat o pâine. Şi, după ce a mulţumit lui Dumnezeu, a frânt-o şi a zis: «Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu, care se frânge pentru voi; să faceţi lucrul acesta spre pomenirea Mea.» Tot astfel, după cină, a luat paharul şi a zis: «Acest pahar este legământul cel nou în sângele Meu; să faceţi lucrul acesta spre pomenirea Mea, ori de câte ori veţi bea din el.» Pentru că, ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta, vestiţi moartea Domnului, până va veni El."

Habermas spune că:

"Relatarea lui Pavel din 1 Corinteni 11:23 şi urm. prezintă o tradiţie stabilă care se întemeiază probabil pe surse independente faţă de cele ale Evangheliilor sinoptice. Jeremias observă că exprimări de genul «am primit» şi «v-am învăţat» nu sunt specifice lui Pavel, însă "reprezintă termenii rabinici tehnici" în privinţa transmiterii tradiţiei. Există şi alte expresii non-pauline, precum «a fost vândut», «după ce a mulţumit» şi «trupul meu» (11:23,24), care indică şi mai exact o natură timpurie a comunicării. De fapt, Jeremias afirmă că acest text a existat «chiar la început; oricum, înainte de Pavel... o formulă pre-paulină». Pavel scoate de fapt în evidenţă faptul că «firul tradiţiei duce înapoi în timp fără nici o întrerupere până la Isus însuşi." (Habermas, VHCELJ, 121)

1 Corinteni 15:3-5: "V-am învăţat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat şi că a înviat a treia zi, după Scripturi; şi că S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece."

Cercetătorul biblic Ralph Martin citează câteva "indicatoare" de natură să pună o "pecete" asupra pasajului de "formulare a crezului" premergătoare scrierilor lui Pavel:

"Conjuncţia «că», repetată de patru ori, introduce fiecare element al crezului (în versetele, 3, 4, 5). Vocabularul este neobişnuit, conţinând termeni sau expresii rare pe care Pavel nu le mai foloseşte niciunde. Îşi prefaţează învăţătura, arătându-ne că «a primit» ceea ce are să spună în propoziţiile

următoare ca parte a educației de care avusese, fără îndoială, parte la începutul uceniciei sale, posibil prin contactele cu bisericile Ierusalimului, a Antiohiei și a Damascului. Iar acum, la rândul său, transmite (folosind aceleași expresii tehnice ca în 1 Corinteni 11:23) bisericii din Corint ceea ce primise în virtutea tradiției sacre. Cadrul sugerat al pasajului și originea sa ca mărturisire de credință pre-paulină este adusă în discuție prin versetul 11 al capitolului, unde Pavel susține că nu a afirmat nimic altceva decât ceea ce susțin în mod obișnuit Apostolii: «Astfel dar, ori eu, ori ei, noi așa propovăduim, și voi așa ați crezut.»

Există anumite semne în textul însuși cum că 1 Corinteni 15:3 și urm. este o traducere în greacă a unui fragment aramaic. Cele mai importante indicii sunt faptul că numele lui Petru este dat în forma sa semitică, Chifa, și prin acela că se face o dublă trimitere la Scripturile Vechiului Testament. Profesorul Jeremias susține, destul de convingător, că aceste versete au apărut într-un mediu iudaic-creștin; mai recent, un cercetător scandinav a avansat ipoteza că acest fragment de crez creștin a fost lăsat de biserica palestiniană timpurie. El reprezintă, spune cercetătorul, «un logos (adică, o declarație de credință) stabilită de adunarea Apostolilor la Ierusalim.» ...Dacă acest argument rămâne în picioare, este limpede că pasajul aparține celor dintâi zile ale Bisericii, fiind, după cum a spus-o E. Meyer, «cel mai vechi document existent al Bisericii creștine.» El trimite la învățătura părtășiei iudeo-creștine, scurtă vreme după moartea lui Hristos, și poate întruchipa foarte bine rodul învățăturii și reflecției ulterioare Învierii conținute în Luca 24:25-27, 44-47." (Martin, WEC, 57-59)

Filipeni 2:6-11: "El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuși n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat pe Sine Însuși și a luat un chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor. La înfățișare a fost găsit ca un om, S-a smerit și S-a făcut ascultător până la moarte, și încă moarte de cruce. De aceea și Dumnezeu L-a înălțat nespus de mult și I-a dat Numele care este mai pe sus de orice nume; pentru ca, în Numele lui Isus, să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ și de sub pământ, și orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Hristos este Domnul."

Cercetătorii au identificat acest text drept un imn pre-paulin care propovăduiește credința într-un Isus real, atât uman, cât și divin. (Habermas, VHCELJ, 120; Martin, WEC, 49, 50)

1 Timotei 3:16: "Și, fără îndoială, mare este taina evlaviei... «Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit neprihănit în Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit printre Neamuri, a fost crezut în lume, a fost înălțat în slavă.»"

Este vorba despre un alt imn hristologic care precede scrierile lui Pavel și a fost, probabil, cântat la închinare. (Martin, WEC, 48, 49)

1 Timotei 6:13: "...Hristos Isus, care a făcut acea frumoasă mărturisire înaintea lui Pilat din Pont."

Potrivit lui Habermas, acest pasaj desemnează "tot o tradiţie timpurie şi, eventual, chiar parte a unei mărturisiri orale mai vaste de credinţă creştină". Habermas reţine şi sublinierea unui alt cercetător, Vernon Neufeld, potrivit căreia "mărturisirea lui Isus a constat probabil în răspunsul afirmativ pe care l-a dat lui Pilat întrebat fiind dacă este Regele iudeilor (vezi Marcu 15:2)." (Habermas, VHCELJ, 122)

2 Timotei 2:8: "Adu-ţi aminte de Domnul Isus Hristos, din sămânţa lui David, înviat din morţi, după Evanghelia mea..."

"Aici, naşterea lui Hristos în descendenţa lui David este pusă faţă în faţă cu învierea Sa din morţi, demonstrând încă o dată interesul pe care l-au manifestat de timpuriu creştinii în stabilirea legăturii dintre Isus şi istorie." (Habermas, VHCELJ, 120)

1 Petru 3:18: "Hristos, de asemenea, a suferit odată pentru păcate, El, Cel neprihănit, pentru cei nelegiuiţi, ca să ne aducă la Dumnezeu. El a fost omorât în trup, dar a fost înviat în duh..."

Acest reper de tradiţie antică aduce împreună moartea istorică a lui Isus pe cruce ca Mesia fără de păcat şi învierea Sa istorică din morţi ca mijloc de a-i aduce pe păcătoşi la Dumnezeu. (Habermas, VHCELJ, 122)

1 Ioan 4:2: "...Isus Hristos a venit în trup..."

Iată o enunţare concisă, pre-ioanină, a faptului că Isus Hristos a fost o persoană istorică în carne şi oase. (Habermas, VHCELJ)

Meditând asupra acestor mărturisiri străvechi, Habermas observă că putem reţine cel puţin şaptesprezece afirmaţii istorice cu privire la Isus, de la naşterea Sa pământească până la înălţarea şi preaslăvirea cerească.

"Chiar dacă aceste crezuri timpurii urmăresc elementele teologice ale hristologiei, ele reprezintă, fără îndoială, tot atâtea informări referitoare la evenimentele din viaţa lui Isus. Ni se spune (1) că Isus s-a născut în trup omenesc (Filipeni 2:6; 1 Timotei 3:16; 1 Ioan 4:2) (2) în descendenţa şi din neamul lui David (Romani 1:3,4; 2 Timotei 2:8). Descoperim (3) o sugestie a botezului Său (Romani 10:9) şi (4) că i s-a propovăduit cuvântul, (5) aşa încât oamenii au dat crezare învăţăturii Sale (1 Timotei 3:16).

În privinţa evenimentelor din viaţa Sa, mai aflăm (6) că a luat parte la o cină (7) în seara în care a fost vândut. (8) A adus mulţumiri înainte de masă şi (9) a împărtăşit pâinea şi vinul, (10) care, după cum a instituit, reprezentau jertfa sa iminentă de ispăşire pentru păcate (1 Corinteni 11:23 şi urm.). (11) Mai târziu, Isus a ajuns înaintea lui Pilat şi a făcut o mărturisire frumoasă, (12) care se referea foarte probabil la identitatea Sa ca Rege al iudeilor (1 Timotei 6:13). (13) După toate acestea, Isus a fost omorât pentru

păcatele oamenilor (1 Petru 3:18; Romani 4:25; 1 Timotei 2:6), (14) în ciuda vieţii Sale neprihănite (1 Petru 3:18). (15) După moarte, a fost înviat (Luca 24:34; 2 Timotei 2:8). (16) S-a afirmat că acest eveniment legitimează viaţa şi mesajul lui Isus (Romani 1:3, 4; 10:9, 10). (17) După înviere, Isus s-a înălţat la Ceruri, unde a fost slăvit şi preamărit (1 Timotei 3:16; Filipeni 2:6 şi urm.)." (Habermas, VHCELJ, 121, 122, 124)

Este limpede că aceste crezuri premergătoare Noului Testament oferă cea mai veche mărturie a credinţei Bisericii în faptul că Isus, Dumnezeul-Om fără de păcat, a trăit cu adevărat, a murit, a înviat din morţi şi s-a înălţat la Ceruri pentru mântuirea oricărui om care îl va mărturisi ca Domn şi va crede din toată fiinţa că Dumnezeu l-a înviat. În plus, aşa cum s-a văzut mai sus, cel puţin câteva dintre aceste crezuri se pot revendica de la înseşi cuvintele lui Isus şi de la mărturia nemijlocită a apostolilor. Prin urmare, aceste crezuri nu sunt doar timpurii, ci se întemeiază, de asemenea, pe relatările martorilor oculari ai vieţii pământeşti a lui Isus.

4.2 Documentele Noului Testament

Cele douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament proclamă, verifică şi adesea presupun istoricitatea lui Isus Hristos. Întrucât am arătat deja că aceste cărţi sunt credibile din punct de vedere istoric, putem constata că mărturia lor cu privire la Isus oferă dovezi semnificative şi incontestabile că El a trăit cu adevărat şi că, de fapt, încă mai trăieşte.

Nu trebuie să ne mire că istoricul şi cercetătorul în drept John Montgomery afirmă, fără echivoc, certitudinea, din perspectiva istoriei, "potrivit căreia, mai presus de orice, documentele Noului Testament reprezintă o sursă credibilă în portretizarea exactă a Lui [Isus]. Istoricul ştie că acest portret nu poate fi relativizat şi considerat inautentic cu instrumentele gândirii părtinitoare, ale prezumţiilor filosofice ori ale artificiilor literare." (Montgomery, HC, 40)

4.3 Autorii post-apostolici

Ulterior apostolilor, izvorul creştin cel mai cuprinzător pentru natura istorică a lui Isus se găseşte în scrierile celor care au călcat pe urmele acestora. Unii dintre aceştia au fost conducători bisericeşti, iar alţii învăţători şi apologeţi. Toţi au crezut că Isus este Fiul întrupat al lui Dumnezeu precum arată Scripturile şi propovăduiesc apostolii.

Iată, în continuare, câteva exemple relevante din scrierile lor care constituie indicii mai semnificative cu privire la istoricitatea lui Isus Hristos.

4.3.1 Clement din Roma

Clement a fost episcopul bisericii din Roma spre sfârşitul secolului întâi. A scris o epistolă numită *Corinteni* cu scopul de a contribui la rezolvarea

unei controverse între conducătorii bisericii şi comunitatea laică din Corint. În lucrarea sa, Clement spunea:

> "Apostolii au primit pentru noi Evanghelia de la Domnul Isus Hristos; Isus Hristos a fost trimis în lume de Dumnezeu. Aşa încât Hristos este de la Dumnezeu, iar Apostolii sunt de la Hristos. Ei au venit, prin urmare, din voinţa lui Dumnezeu după cum au fost unşi. Primind această însărcinare, pe deplin încredinţaţi prin învierea Domnului nostru Isus Hristos şi neîndoielnic îndreptăţiţi în cuvântul lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt, aceştia au pornit în lume să ducă vestea cea bună a împărăţiei lui Dumnezeu ce va să vină. Propovăduind, deci, în toate locurile, sat sau oraş, şi-au numit roadele cele dintâi, după ce se arătaseră vrednici întru Duh, episcopi şi diaconi în slujba celor ce vor crede." (*Corinteni*, 42)

Printre altele, acest pasaj atestă că mesajul evanghelic provine de la persoana istorică a lui Isus, care fusese trimis de Dumnezeu, şi că acesta a fost adeverit prin învierea Sa propriu-zisă din morţi.

4.3.2 Ignaţiu

În drum spre Roma, unde urma să fie martirizat, Ignaţiu, episcop al Antiohiei, a scris şapte epistole – şase către mai multe biserici şi una către prietenul său, Policarp. În privinţa trimiterilor pe care le face la persoana istorică a lui Isus, trei sunt cu deosebire pertinente şi concordante celorlalte afirmaţii care îi aparţin:

> "Isus Hristos, care se trage din neamul lui David, care a fost Fiul Mariei, care s-a născut, a băut şi a mâncat cu adevărat, a fost într-adevăr persecutat sub Ponţiu Pilat, a fost într-adevăr răstignit şi a murit în văzul celor din Ceruri şi de pe pământ şi de sub pământ; care, mai presus de orice, a fost ridicat din morţi, înviat de Tatăl Său, aşijderea urmând să ne ridice şi pe noi, cei care ne punem nădejdea în El." (*Tralieni*, 9)
>
> "El este cu adevărat din neamul lui David, în ce priveşte trupul, însă Fiul lui Dumnezeu, prin voinţa şi puterea divină, cu adevărat născut din fecioară şi botezat de Ioan astfel încât toată sfinţenia să se împlinească prin El, cu adevărat răstignit trupeşte pentru noi sub Ponţiu Pilat şi Irod, tetrarhul (roadele cărui fapt suntem noi – adică, a patimilor Sale preabinecuvântate); aşa încât să poată ridica o flamură pentru toate veacurile prin învierea Sa." (*Smirneeni*, 1)
>
> "Să nu vă îndoiţi nicidecum de naşterea, patimile şi învierea care s-au petrecut în vremea cârmuirii lui Ponţiu Pilat; căci toate acestea au fost într-adevăr şi neîndoielnic ale lui Isus Hristos, nădejdea noastră." (*Magnezieni*, 11).

Ignațiu, pe care tradiția creștină îl consideră ucenicul lui Petru, Pavel și Ioan, se arăta întru totul convins că Isus a trăit cu adevărat și a fost tot ceea ce apostolii spun despre El că a fost. (McDowell / Wilson, HWAU, 79)

4.3.3 Quadrat

Ucenic al apostolilor și episcop al bisericii din Atena, Quadrat a fost unul dintre primii apologeți. Istoricul Bisericii, Eusebiu, a păstrat singurele rânduri care ne-au rămas din cuvântul de apărare a credinței pe care l-a rostit Quadrat în fața împăratului roman Adrian (cca. 125 d.Hr.):

> "Faptele Mântuitorului nostru le-ai avut mereu înainte, căci ele au fost cu adevărat minuni; cei vindecați, cei înviați din morți, care au fost văzuți, nu doar atunci când au fost vindecați sau înviați, ci înfățișându-se mereu. Ei au rămas în viață multă vreme, nu doar cât a rămas Domnul nostru pe pământ, ci și după ce s-a înălțat. Așa încât unii dintre ei trăiesc până în ziua de astăzi." (Eusebiu, IV: III)

Habermas observă că existența reală a lui Isus este afirmată de Quadrat prin istoricitatea minunilor săvârșite:

> "(1) Orice persoană interesată putea verifica realitatea minunilor lui Isus, de vreme ce ele fuseseră săvârșite în public. Cu privire la natura propriu-zisă a acestor minuni, (2) unii au fost vindecați și (3) alții au fost înviați din morți. (4) Au existat martori oculari ai acestor minuni la vremea când acestea au avut loc. (5) Mulți dintre cei vindecați sau înviați încă mai trăiau atunci când Isus «s-a înălțat», iar unii, după toate indicațiile, mai erau în viață pe timpul lui Quadrat." (Habermas, VHCELJ, 144)

4.3.4 Epistola lui Barnaba

Paternitatea acestei epistole este necunoscută. Numele Barnaba nu apare în text, iar cercetătorii neagă faptul că ar fi redactat-o persoana cu același nume din Noul Testament. "Datele atribuite acestei scrieri variază semnificativ", remarcă Habermas, "adesea de la sfârșitul secolului întâi până la mijlocul celui de-al doilea secol. O datare în mod obișnuit acceptată o situează între 130-138 d.Hr." (Habermas, VHCELJ, 145) Epistola confirmă numeroase evenimente pe care sursele citate deja le consideră fapte istorice. În secțiunea 5 a scrisorii, citim:

> "El Însuși le-a suferit pe toate ca să fie răpus și să arate lumii învierea morților, pentru care trebuie negreșit să se fi arătat trupește; și, tot așa, ca să împlinească făgăduința dată părinților și, înnoindu-i pe oameni pentru Sine, să arate, câtă vreme a fost pe pământ, că, în urma învierii, El Însuși

va face judecata. Ba mai mult, a propovăduit Israelului şi a săvârşit minuni fără număr, căci l-a iubit [pe Israel] fără margini. Iar când şi-a ales apostolii care aveau să vestească Evanghelia Sa, care, încât să arate că n-a venit să-i cheme pe neprihăniţi, ci pe păcătoşi, au fost mai păcătoşi ca oricine, atunci s-a făcut cunoscut pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu." (McDowell/Wilson, HWAU, 82, 83)

În secţiunea 7, autorul adaugă: "Şi încă, pe când era răstignit, i s-a dat [lui Isus] să bea oţet şi fiere." (McDowell/Wilson, HWAU, 83)

4.3.5 Aristide

Aristide a fost un apologet şi filosof creştin din Atena secolului al doilea. Scrierile sale s-au pierdut până la sfârşitul secolului al XIX-lea, când s-au descoperit în trei versiuni diferite – armeniană, siriacă şi greacă. A apărat creştinismul în faţa lui Antoninus Pius, împărat roman între anii 138 d.Hr. şi 161 d.Hr. Pe parcursul tratatului său, Aristide îl descrie pe Isus Hristos ca fiind:

"Fiul Dumnezeului preaînalt, descoperit prin Duhul Sfânt, pogorât din Ceruri, născut dintr-o Fecioară evreică. Trupul i-a fost dăruit din Fecioară, arătându-se în firea omenească drept Fiul lui Dumnezeu. Cu neprihănirea Sa care a adus vestea cea bună, a izbândit asupra lumii întregi prin învăţătura dătătoare de viaţă... Şi-a ales doisprezece apostoli şi a propovăduit lumii prin adevărul său mijlocitor şi izvoditor de lumină. Şi a fost răstignit, ţintuit în cuie, de iudei; şi s-a ridicat din morţi şi s-a înălţat la Ceruri. I-a trimis pe apostoli în lume şi le-a dat tuturor învăţătură prin minunile sale dumnezeieşti şi pline de înţelepciune. Propovăduirea lor încolţeşte şi dă roade până în ziua de astăzi, chemând lumea întreagă la iluminare." (Carey, "Aristides", NIDCC, 68)

4.3.6 Iustin Martirul

"Există un consens general în rândul cercetătorilor cum că Iustin [Martirul] este unul dintre cei mai importanţi dintre primii apologeţi creştini." (Bush, CRCA, 1) S-a născut în jurul anului 100 d.Hr., urmând să fie biciuit şi decapitat pentru credinţa sa în jurul anului 167. Cărturar înzestrat, dovedea cunoştinţe temeinice în privinţa curentelor filosofice ale vremii, precum stoicismul, aristotelianismul, pitagorismul şi platonismul. (Carey, "Justin Martyr", NIDCC, 558) După convertirea la Hristos (cca. 132), "Iustin a devenit profesor de creştinism filosofic în şcoala sa particulară din Roma. Laic fiind, îşi ţinea probabil cursurile în propria sa casă. Pare, de asemenea, să fi străbătut o mare parte din cuprinsul Imperiului Roman, preocupat fiind de lucrarea propovăduirii şi a evanghelismului." (Bush, CRCA, 3)

În numeroasele sale scrieri, Iustin aduce argumente în sprijinul credinței, bazându-se pe documentele Noului Testament și pe verificarea personală a multora dintre evenimentele consemnate în acestea. Iată câteva selecții din lucrările sale cu privire la exactitatea relatărilor despre Isus Hristos:

"Se află, așadar, un sat în ținutul iudeilor, la treizeci și cinci de stadii depărtare de Ierusalim, în care Isus Hristos s-a născut, după cum se dovedește și în hrisoavele dărilor alcătuite sub *Cyrenius*, primul vostru procurator din Iudeea." (*Apologia I*, 34)

"Căci, la vremea nașterii Sale, i s-au închinat Magii din Arabia, după ce trecuseră mai întâi pe la Irod, stăpânitorul ținutului vostru de atunci." (*Dialogul cu Trifon*, 77)

"Căci, pe când l-au răstignit, bătându-l în cuie, i-au străpuns mâinile și picioarele; iar cei care l-au răstignit au împărțit între ei veșmintele Sale, aruncând sorții pentru ce voiau să ia, și primind după cum cădeau sorții." (*Dialogul cu Trifon*, 97)

"Se spune că, după ce a fost răstignit, până și tovarășii Săi l-au părăsit, lepădându-se de El; pe urmă, după ce a înviat din morți și li s-a arătat, cerându-le să citească profeții care prorociseră că toate aceste lucruri se vor petrece, și după ce l-au văzut înălțându-se la Cer, așa încât au crezut și au primit puterea pe care El a trimis-o apoi asupra lor, ieșind către toate neamurile, au propovăduit aceste fapte și s-au numit apostoli." (*Apologia I*, 50)

"Hristos a dat de știre printre voi [iudeii] că va arăta semnul lui Iona, îndemnându-vă să vă pocăiți pentru faptele voastre nelegiuite până ce va învia din morți... cu toate acestea, nu doar că nu v-ați pocăit, după ce ați aflat că a înviat din morți, dar, așa cum am spus înainte, ați orânduit oameni aleși anume să răspândească în lume zvonul cum că un oarecare Isus a dat naștere unei erezii păcătoase și fără de lege, un înșelător galileean, ziceți voi, pe care l-ați răstignit, dar pe care ucenicii Săi l-au furat pe timpul nopții din mormântul unde fusese așezat când l-au coborât de pe cruce, smintindu-i acum pe oameni că El a înviat din morți și s-a înălțat la Ceruri." (*Dialogul cu Trifon*, 108)

4.3.7 Hegesip

"Ieronim... spune că Hegesip face parte dintr-o generație imediat ulterioară apostolilor. Eusebiu ajunge la concluzia că Hegesip a fost iudeu și arată că scrierile acestuia se găsesc în cinci volume de «Însemnări»." (Williams, NIDCC, 457) Această lucrare s-a păstrat doar fragmentar în opera lui Eusebiu. Fragmentele demonstrează că Hegesip a călătorit mult, fiind "hotărât să afle dacă apostolii lăsaseră prin urmași adevărata poveste [despre Isus]." Citându-l, Eusebiu spune:

"Biserica din Corint a dus mai departe adevărata învăţătură până când Primus a devenit episcop. Pe drumul spre Roma, am venit în mijlocul corintenilor şi am petrecut câteva zile alături de ei, vreme în care ne-am hrănit cu învăţătura cea adevărată. Ajungând la Roma, am alcătuit succesiunea episcopilor până la Anicet, al cărui diacon a fost Eleuter, Anicet fiind urmat de Soter, iar acesta de Eleuter. În orice descendenţă a episcopilor şi în orice oraş, lucrurile se potrivesc propovăduirii Legii, a Profeţilor şi a Domnului." (Eusebiu, *Istoria bisericească*, 9.22.2)

Faptele esenţiale cu privire la Isus şi la învăţătura Sa au fost lăsate de apostoli urmaşilor, consemnate cu grijă şi transmise întocmai de biserici, generaţie după generaţie, de la un loc la altul. Judecând după toate acestea, se poate spune:

"Autorii Bisericii timpurii au certificat, atât prin vieţile, cât şi prin cuvintele lor, că detaliile istorice ale vieţii lui Isus, aşa cum se prezintă ele în relatările evanghelice, sunt corecte şi demne de încredere." (McDowell / Wilson, HWAU, 87)

5 ALTE SURSE ISTORICE REFERITOARE LA CREŞTINISM

Există şi alte surse care se referă la Hristos şi la creştinism. Iată, în cele ce urmează, încă o serie de izvoare seculare utile unei aprofundări a cercetării:

5.1 Traian

Traian, împărat roman (Pliny the Younger, *Epistole* 10:97). Este vorba despre o scrisoare în care împăratul îi cere lui Pliniu să nu-i pedepsească pe creştinii care, în urma presiunilor romane, renunţă la credinţa lor. Îi spune, de asemenea, lui Pliniu că dregătorii romani nu trebuie să accepte informaţiile anonime cu privire la creştini.

5.2 Macrobius

Macrobius, *Saturnalia*, lib. 2, cap. 4. Pascal *(Pensees)* menţionează acest citat după August Cezar ca o atestare a omorârii pruncilor de la Bethleem.

5.3 Adrian

Adrian, împărat roman (Justin Martyr, *Apologia I*, cap. 68, 69). Iustin citează scrisoarea lui Adrian către Minucius Fundanus, proconsul al Asiei Mici. Ea se referă acuzaţiile aduse de păgâni împotriva creştinilor.

5.4 Antoninus Pius

Antoninus Pius, împărat roman (Justin Martyr, *Apologia I*, cap. 70). Iustin (sau unul dintre discipolii săi) citează scrisoarea lui Antoninus către adunarea

generală din Asia Mică. Ea afirmă, în esență, că dregătorii din Asia Mică îi tolerează cu greu pe creștinii din provincie și că modul lui Antoninus de a-i trata pe creștinii de aici nu va suferi nici o modificare.

5.5 Marc Aureliu

Marc Aureliu, împărat roman (Justin Martyr, *Apologia I*, cap. 71). Această scrisoare pe care împăratul o adresează senatului roman a fost anexată manuscrisului de către unul dintre discipolii lui Iustin. Împăratul îi descrie pe creștini luptând în armata romană.

5.6 Iuvenal

Iuvenal, *Satire*, 1, rândurile 147-157. Iuvenal face o referire mascată la torturile la care i-a supus Nero pe creștini la Roma.

5.7 Seneca

Seneca, *Epistulae Morales*, Epistola 14, "Despre temeiurile retragerii din lume", par. 2. Seneca, asemenea lui Iuvenal, descrie cruzimile săvârșite de Nero în privința creștinilor.

5.8 Hieracle

Hieracle (Eusebiu, *Tratatul lui Eusebiu*, cap. 2) Acest citat din Eusebiu păstrează o parte din cartea pierdută a lui Hieracle, *Philalethes* sau *Iubitorul de adevăr.* În acest fragment, Hieracle îi condamnă pe Petru și pe Pavel spunând că sunt vrăjitori.

5.9

Pentru discuția referitoare la Hristos ca om al istoriei, una dintre cele mai importante culegeri de texte se regăsește în volumul publicat la Cambridge, în 1923, de C.R. Haines, intitulat *Heathen Contact with Christianity During Its First Century and a Half*, cu subtitlul "Being all References to Christianity Recorded in Pagan Writings During That Period". ("Toate trimiterile la creștinism consemnate în scrierile păgâne la acea vreme" [primul secol și jumătate din al doilea] n.tr.)

6 CONCLUZIE

Howard Clark Kee, profesor emerit al Universității din Boston, trage următoarele concluzii în raport cu sursele externe referitoare la Noul Testament:

> "În urma examinării surselor din afara Noului Testament care contribuie în mod direct sau indirect la cunoașterea lui Isus, se confirmă existența sa istorică, neobișnuitele sale aptitudini, devotamentul adepților săi,

perpetuarea mişcării pe care a iniţiat-o după moartea la care a fost osândit de guvernatorul roman al Ierusalimului şi pătrunderea creştinismului în rândul straturilor superioare ale înseşi societăţii din Roma spre sfârşitul primului secol." (Kee, WCKAJ, 19)

Kee adaugă:

"În pofida multitudinii de căi prin care tradiţia cu privire la Isus a fost transmisă, putem accede la o serie de mărturii clare şi în mod remarcabil concordante privitor la această personalitate, care şi-a prelungit, în virtutea vieţii, a învăţăturilor şi a morţii sale, atât de profund influenţa asupra istoriei ulterioare a omenirii." (Kee, WCKAJ, 114)

În ediţia din 1974, colaboratorul responsabil pentru articolul dedicat lui Isus Hristos foloseşte pentru a-l prezenta, în *Encyclopaedia Britannica*, douăzeci de mii de cuvinte, un spaţiu mult mai cuprinzător decât cel rezervat unor Aristotel, Cicero, Alexandru, Iuliu Cezar, Buda, Confucius, Mohamed sau Napoleon Bonaparte. În legătură cu mărturia oferită de numeroase relatări seculare independente despre Isus din Nazaret, autorul încheie hotărâtor:

"Aceste relatări independente demonstrează că, în perioada antică, nici măcar adversarii creştinismului nu au pus la îndoială istoricitatea lui Isus, temă luată pentru prima oară în discuţie, pe temeiul unor convingeri nesusţinute, de unii autori la sfârşitul secolului al XVIII-lea, pe parcursul celui de-al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea." (EB, 145)

Răspunzând celor care neagă existenţa istorică a lui Isus, renumitul cercetător britanic al Noului Testament, I. Howard Marshall, observă:

"Nu se pot explica dezvoltarea Bisericii creştine sau elaborarea Evangheliilor şi a tradiţiei neîntrerupte care le susţine dincolo de faptul acceptat cum că Întemeietorul creştinismului a existat ca atare." (Marshall, IBHJ, 24)

Cu toate că izvoarele non-creştine nu furnizează în aceeaşi măsură ca şi Noul Testament detalii cu privire la Isus, ele ne oferă un sprijin în privinţa faptelor elementare ce ţin de prezentarea biblică a lui Isus. Robert Stein, profesor în domeniul Noului Testament, afirmă:

"Izvoarele non-creştine stabilesc, dincolo de orice îndoială raţională, următoarele aspecte de esenţă: (1) Isus a fost cu adevărat o persoană istorică.

> O asemenea afirmaţie poate părea redundantă, însă, de-a lungul anilor, s-au făcut auzite voci care au tăgăduit faptul că Isus ar fi avut o viaţă reală. Izvoarele non-biblice infirmă definitiv caracterul absurd al acestor opinii. (2) Isus a trăit în Palestina primului secol al erei noastre. (3) Conducătorii evrei au avut o contribuţie la moartea lui Isus. (4) Isus a fost răstignit de romani sub guvernarea lui Ponţiu Pilat. (5) Lucrarea duhovnicească a lui Isus a fost asociată cu minunile/vrăjitoriile." (Stein, JM, 49)

R.T. France scrie: "Mărturiile non-creştine validează realitatea existenţei lui Isus, a aderenţei populare la cauza sa, a execuţiei sale şi a perioadei aproximative în care s-au petrecut toate aceste lucruri." (France, NBD, 564)

Edwin Yamauchi, profesor în istorie la Universitatea Miami, afirmă că dispunem de o documentare mai bogată şi mai precisă în legătură cu Isus decât cu orice alt întemeietor religios (ca, de exemplu, Zoroastru, Buda sau Mohamed). Pe baza surselor non-biblice care mărturisesc pentru Hristos, Yamauchi conchide:

> "Chiar dacă n-am avea la dispoziţie Noul Testament al scrierilor creştine, am putea susţine în deplină cunoştinţă de cauză din documente non-creştine precum Josephus, Talmudul, Tacit şi Pliniu cel Tânăr că: (1) Isus a fost un învăţător iudeu; (2) numeroşi oameni au crezut că a săvârşit minuni şi exorcisme; (3) a fost contestat de conducătorii evrei; (4) a fost răstignit sub Ponţiu Pilat în vremea lui Tiberiu; (5) în ciuda morţii sale ruşinoase, credincioşii săi, care nutreau convingerea că el se află în viaţă, s-au răspândit dincolo de hotarele Palestinei, aşa încât mulţi dintre ei se puteau găsi în Roma până la 64 d.Hr.; (6) toate categoriile de oameni, din cetăţi sau din sate – bărbaţi şi femei, sclavi sau liberi – i s-au închinat ca lui Dumnezeu până la începutul celui de-al doilea secol." (Yamauchi, JUF, 221, 222)

Viaţa profundă şi plină de forţă a lui Isus ca om istoric a lăsat o urmă decisivă asupra istoriei care i-a succedat. Renumitul istoric de la Yale, Jaroslav Pelikan, scrie:

> "Indiferent de părerea sau convingerea unora în ceea ce-l priveşte, Isus din Nazaret a rămas figura dominantă a istoriei occidentale timp de aproape douăzeci de veacuri. Ce ar mai rămâne dacă, printr-un soi de supermagnet, am scoate din această istorie orice fărâmă de metal care să poarte măcar o urmă a numelui său?" (Pelikan, JTC, 1)

Influenţa Sa asupra cursului istoriei este de neegalat. Un autor din revista *Newsweek* notează:

> "Orice standard secular am adopta, Isus este în egală măsura figura dominantă a culturii occidentale. Asemenea trecerii de la un mileniu la altul, o mare parte din ceea ce considerăm a fi idei, înnoiri şi valori apusene îşi găseşte izvorul sau inspiraţia în religia care se închină lui Dumnezeu în numele Său. Arta şi ştiinţa, individul şi societatea, politica şi economia, căsătoria şi familia, binele şi răul, trupul şi sufletul – toate au simţit atingerea şi au suferit transformări radicale în siajul influenţei creştine." (Woodward, N, 54)

Luând în considerare mărturiile istorice care vin în sprijinul existenţei lui Hristos, Gary Habermas observă:

> "Surprinzător de puţini cercetători s-au încumetat să afirme că Isus n-a existat niciodată ori au încercat să pună la îndoială aproape total viaţa şi lucrarea sa duhovnicească. Iar atunci când astfel de străduinţe s-au făcut simţite, ele au fost întâmpinate de revocări categorice din partea comunităţii ştiinţifice. Am văzut că aceste tentative sunt recuzate în orice moment de mărturiile timpurii şi nemijlocite ale lui Pavel şi ale altora, precum şi de vechimea datării Evangheliei." (Habermas, HJ, 46)

Mărturiile sunt concludente. Isus a trăit între oameni şi a săvârşit lucrări pilduitoare, pe care nici măcar izvoarele non-creştine, ostile, nu le trec cu vederea. În ceea ce-i priveşte pe scepticii faţă de istoricitatea lui Isus, atât ar mai fi de spus, că sunt, pur şi simplu, în eroare.

6

DACĂ ISUS NU A FOST DUMNEZEU, ATUNCI MERITĂ UN OSCAR

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 AFIRMAŢIILE SALE NEMIJLOCITE CU PRIVIRE LA DIVINITATEA SA

1.1 Introducere: Cine este Isus?

Tim LaHaye, autor al unui volum de mare succes, scrie:

> "Nu există aproape nici un om care, auzind despre Isus, să nu-şi fi format, într-un fel sau altul, o opinie în legătură cu El. Lucru de aşteptat, câtă vreme rămâne drept cea mai cunoscută, dar şi cea mai controversată persoană din istoria universală." (LaHaye, JWH, 59)

Philip Yancey este de acord:

> "Îmi dau seama că toate teoriile confuze referitoare la Isus, ivite firesc după ziua morţii sale, nu fac decât să confirme riscul enorm asumat de Dumnezeu atunci când s-a întins de bunăvoie pe masa de disecţie – un risc pe care a părut să-l accepte cu îngăduinţă. Cercetaţi-mă. Verificaţi-mă. Hotărârea vă aparţine." (Yancey, JNK, 21)

Autorii Scripturii ne cheamă să căutăm prin propriile noastre mijloace adevărul despre persoana lui Isus şi să ajungem la propriile noastre concluzii în privinţa semnificaţiei pe care o comportă. Dar nu ne putem opri doar asupra învăţăturii şi lucrărilor. Trebuie, înainte de toate, să vedem în ce fel îi putem defini identitatea.

> "Fără îndoială, *cine* este Hristos reprezintă un aspect tot atât de important ca şi înfăptuirile Sale." (Linton, SV, 11)

"Provocarea pe care mărturia Noului Testament cu privire la Isus o aruncă fiecărei noi generaţii nu este atât «În ce constă învăţătura sa?», cât «Cine este el? Şi ce importanţă are el pentru noi?»" (McGrath, UJ, 16)

Aşadar, cine este Hristos? Ce trăsături are persoana Sa?

"Rostite de oricine altcineva, afirmaţiile lui Isus n-ar părea decât semnul unui egocentrism lipsit de scrupule, întrucât El sugerează cât se poate de limpede că întreaga lume se învârte în jurul său şi că soarta tuturor oamenilor depinde de acceptarea sau respingerea lui." (Stein, MMJT, 118)

Isus nu intră, cu siguranţă, în tiparul nici unui alt conducător religios. Thomas Schultz scrie:

> "Nici un conducător religios *recunoscut*, fie că a fost Moise, Pavel, Buda, Mohamed, Confucius sau altul, n-a pretins vreodată că este Dumnezeu; cu o singură excepţie, şi anume Isus Hristos. Hristos este singurul conducător religios din istorie în stare să susţină că este divin şi singurul individ care a convins o mare parte a lumii că El este Dumnezeu." (Schultz, DPC, 209)

Cum putea un "om" să-i încredinţeze pe alţii că este Dumnezeu? Aflăm, mai întâi, de la F.J. Meldau:

> "Învăţăturile Sale au fost supreme, ultime – deasupra celor lăsate de Moise şi de profeţi. N-a revenit niciodată asupra lor cu lămuriri sau revizuiri; n-a retractat şi n-a modificat nimic; n-a vorbit la nimereală, nu a "presupus" şi nu s-a îndoit de nimic. Sunt trăsături cu totul opuse caracterului omenesc al propovăduitorilor şi al învăţăturilor acestora." (Meldau, PDC, 5)

Să adăugăm aici mărturia lui Foster:

> "Însă, dincolo de orice altceva, motivul acestei influențe, de natură să-l trimită în mod direct pe Învățătorul din Galileea la umilitoarea moarte, s-a regăsit în afirmația neverosimilă cum că El, fiul unui dulgher obișnuit, crescut printre așchiile și rumegușul din atelierul tatălui Său, este în realitate Dumnezeu întrupat!" (Anderson, LH, 49)

Unii ar putea spune: "Nu e de mirare că Biblia îl prezintă astfel pe Isus de vreme ce a fost scrisă de adepții Săi, care doreau să-i păstreze o memorie perenă." Totuși, a nu lua în seamă ceea ce spune Biblia nu înseamnă a pune la îndoială mărturiile, care consemnează persoana lui Isus, faptele și învățăturile Sale, așa cum s-a văzut din documentele istorice. William Robinson afirmă:

> "O abordare obiectivă din punct de vedere istoric constată că până și istoria seculară afirmă existența lui Isus pe pământ și venerarea Sa ca Dumnezeu. A întemeiat o Biserică în cadrul căreia oamenii i se închină de 1900 de ani. Istoria întregii lumi și-a schimbat, o dată cu El, cursul." (Robinson, OL, 29)

Să luăm, mai întâi, în discuție mărturiile aduse chiar de Isus cu privire la Sine în timpul procesului care i-a fost intentat în fața unui curți de judecată omenești.

1.2 Procesul

> "Isus tăcea și nu răspundea nimic. Marele preot L-a întrebat iarăși și I-a zis: «Ești Tu, Hristosul, Fiul Celui binecuvântat?» «Da, sunt», i-a răspuns Isus. «Și veți vedea pe Fiul omului șezând la dreapta puterii și venind pe norii cerului.» Atunci, marele preot și-a rupt hainele și a zis: «Ce nevoie mai avem de martori? Ați auzit hula. Ce vi se pare?» Toți L-au osândit să fie pedepsit cu moartea." (Marcu 14:61-64)

Judecătorul Gaynor, renumitul jurist al magistraturii din New York, referindu-se la procesul lui Isus, susține că acuzația adusă acestuia în fața Sinedriului se referea la blasfemie:

> "Este limpede din toate relatările evanghelice că prezumtivul delict pentru care a fost Isus judecat și condamnat era cel de blasfemie: ...Isus afirmase că deține puteri supranaturale, ceea ce, raportat la o ființă umană, se considera a fi o blasfemie" (citându-l pe Ioan 10:33).

Judecătorul Gaynor vorbește despre Isus ca "făcându-se pe Sine Dumnezeu", nu despre ceea ce afirmase El în privința templului. (Deland, MTJ, 118-19)

Cât despre întrebările fariseilor, A.T. Robertson spune:

> "Isus acceptă provocarea şi consimte că întruchipează toate cele trei ipostaze (Mesia, Fiul omului şi Fiul lui Dumnezeu). «Tu zici» *(Humeislegete)* nu este decât idiomul grec pentru «Da» (să comparăm «Eu sunt» din Marcu 14:62 cu «Tu ai zis-o» din Matei 26:64)." (Robertson, WPNT, 277)

Răspunsul lui Isus a fost cel care l-a determinat pe marele preot să-şi rupă veşmintele. H.B. Swete explică semnificaţia acestei reacţii:

> "Legea interzicea ca Marele Preot să-şi sfâşie veşmântul în cauze particulare (Levitic 10:6, 21:10), însă ca judecător, acesta era obligat prin tradiţie să-şi exprime astfel oroarea în faţa oricărei blasfemii rostite în prezenţa sa. Uşurarea judecătorului aflat într-o poziţie atât de stânjenitoare este evidentă. Dacă nu se puteau aduce mărturii vrednice de încredere, ele nici nu mai erau de acum necesare: Deţinutul se inculpase de unul singur." (Swete, GASM, 339)

Devine tot mai clar că nu este vorba despre un proces ca oricare altul. Avocatul Irwin Linton evidenţiază:

> "În cadrul acestui proces, unic în seria celor penale, judecata nu urmăreşte acţiunile, ci identitatea acuzatului. Învinuirile aduse lui Hristos, mărturisirea sau depoziţia sau, mai degrabă, comportamentul în faţa curţii, pe baza cărora a fost condamnat, interogatoriul la care a fost supus de către guvernator, inscripţia şi cuvântul de pe cruce la vremea execuţiei, toate au de a face cu unul şi acelaşi subiect al identităţii şi demnităţii lui Isus. «Ce zici tu despre Hristos? Al cui fiu este El?»" (Linton, SV, 7)

În aceeaşi ordine de idei, fostul sceptic Frank Morison arată limpede că "Isus din Nazaret a fost condamnat la moarte nu pe baza celor declarate de acuzatorii Săi, ci în urma mărturisirii pe care fusese obligat să o facă sub jurământ." (Morison, WMS, 25)

Hilarin Felder adaugă: "Această perspectivă asupra procesului lui Isus ar trebui să ne convingă în lipsa oricăror alte amănunte şi definitiv că Mântuitorul şi-a mărturisit divinitatea adevărată în faţa judecătorilor Săi." (Felder, CAC, 299-300)

Simon Greenleaf, fost profesor de drept la Harvard, el însuşi un renumit avocat, spunea cu privire la procesul lui Isus:

> "E greu să ne dăm seama pe ce alt temei şi-ar fi putut El construi apărarea în faţa oricărui tribunal dacă nu pe cel al caracterului Său suprauman. Nici un

avocat, se înțelege, nu ar concepe în acest caz o cale de apărare fundamentată altcumva." (Greenleaf, TT, 562)

Chiar dacă răspunsurile lui Isus date judecătorilor Săi adoptă forme diferite în fiecare dintre Sinoptice, observăm, după cum ne spune Morison, că înțelesul lor este întru totul echivalent:

"Aceste răspunsuri sunt cu adevărat identice. Formulele «Tu ai zis-o» sau «Voi singuri ziceți că sunt», chiar dacă sună atât de evaziv în percepția cititorului modern, nu aveau o asemenea conotație în mintea iudeilor. «Tu zici» era o expresie tradițională prin intermediul căreia evreul cultivat răspundea unei întrebări cu înțeles solemn sau grav. Respectul față de interlocutor interzicea un răspuns direct cu «da» sau «nu»." (Morison, WMS, 26)

Pentru a se asigura că Isus voia să indice aceste lucruri prin răspunsurile Sale, C.G. Montefiore analizează enunțul care survine după afirmarea divinității Sale:

"Cele două expresii «Fiul Omului» (frecvent rostită) și «la dreapta puterii»... (o expresie ebraică particulară a Divinității) arată că răspunsul este în perfectă concordanță cu spiritul și modul de vorbire ale lui Isus." (Montefiore, TSG, 360)

La fel, Craig Blomberg, cunoscut cercetător al Noului Testament și autor, scrie:

"Poate că Isus urmărește chiar să-i învinuiască pe anchetatorii săi prin opțiunea de a li se adresa cu aceste formule. Însă el nu se oprește aici. El continuă prin a spune: «Și veți vedea pe Fiul omului șezând la dreapta puterii și venind pe norii cerului» (Marcu 14:62). Acest răspuns conține în același timp aluzii la Daniel 7:13 și la Psalmi 110:1. În acest context, «Fiul omului» semnifică mult mai mult decât o simplă ființă umană. Isus se descrie, precum stă scris: «...iată că pe norii cerurilor a venit unul ca un fiu al omului», care «a înaintat spre Cel îmbătrânit de zile și a fost adus înaintea Lui», dându-i-se stăpânire și putere asupra întregii omeniri, ceea ce instituie închinarea universală și împărăția veșnică (Daniel 7:13, 14). Asumarea unei naturi cu mult dincolo de cea a unui biet muritor a fost probabil cea care a determinat verdictul de blasfemie hotărât de înalta curte evreiască." (Blomberg, JG, 341-43)

F.F. Bruce, de la Universitatea din Manchester, Anglia, scrie:

"Se sugerează, dacă nu chiar se afirmă ca atare, că, în viziunea lui Daniel, această ființă a fost învestită cu puterea supremă... [Isus] a făcut legătura între aceste două pasaje din Scriptură atunci când marele preot al Israelului i-a cerut să-și declare identitatea." (Bruce, RJ, 64-65)

Este cât se poate de limpede, așadar, că aceasta este mărturia pe care Isus a vrut să o aducă în legătură cu Sine. Înțelegem, de asemenea, că iudeii trebuie să-i fi perceput răspunsul ca pe o afirmație a faptului că El este Dumnezeu. Nu exista, prin urmare, decât o singură alternativă: fie că aserțiunile Sale nu erau nimic altceva decât blasfemii, fie că, într-adevăr, El era Dumnezeu. Judecătorii aveau nevoie de clarificare – iar pentru ca lucrurile să fie cum nu se poate mai clare, l-au răstignit și, apoi, l-au luat în derâdere, spunând: "S-a încrezut în Dumnezeu... Căci a zis: «Eu sunt Fiul lui Dumnezeu!»" (Matei 27:43). (Stevenson, TTG, 125)

Vedem, astfel, că Isus a fost răstignit pentru ceea ce era cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu. Analiza mărturisirii Sale evidențiază acest fapt. El arăta că: este Fiului Celui Binecuvântat; avea să șadă la dreapta puterii; este Fiul omului, care urma să vină pe norii cerurilor.

William Childs Robinson conchide că "fiecare dintre aceste [trei] afirmații este în mod distinctiv mesianică. Efectul lor mesianic de ansamblu are «o semnificație uluitoare»." (Robinson, WSYIA, 65)

Herschel Hobbs comentează:

"Sinedriul a înțeles toate cele trei implicații. Le-a rezumat într-o singură întrebare: «Ești tu, așadar, Fiul lui Dumnezeu?» N-a fost decât o invitație la un răspuns afirmativ. Avea aceeași valoare cu o declarație formulată de ei înșiși. Așa încât Isus a răspuns, simplu: «Voi singuri ziceți că Eu sunt.» I-a determinat, prin urmare, să-i accepte identitatea înainte de a-l fi condamnat în mod oficial la moarte. A fost o strategie pe care Isus a gândit-o foarte inteligent. Urma să moară nu doar pentru că își confirmase El Însuși divinitatea, ci pentru că, la rândul lor, o confirmaseră judecătorii Săi.

Din punctul lor de vedere, nu era nevoie de alte mărturii. Deoarece îl auziseră cu propriile urechi. Drept pentru care l-au osândit pe baza mărturiei «auzite din gura Lui». Însă și El i-a condamnat prin propriile lor cuvinte. Nu puteau spune că nu l-au declarat pe Fiul lui Dumnezeu vinovat de a plăti cu moartea." (Hobbs, AEGL, 322)

Robert Anderson scrie:

"Nu există nici o dovadă de confirmare mai relevantă decât cea adusă de martorii potrivnici, iar faptul că Domnul și-a afirmat Divinitatea este în mod incontestabil demonstrat prin demersul vrăjmașilor Săi. Trebuie

să reținem că iudeii nu făceau parte dintr-un trib de sălbatici ignoranți, ci dintr-un popor de aleasă cultură cu profunde convingeri religioase; și tocmai în urma acestei acuzații, fără nici o opoziție din interior, a fost luată hotărârea morții Sale în Sinedriu – marele Sfat național, alcătuit din cei mai de seamă conducători religioși, între care se găseau unii precum Gamaliel și însemnatul său discipol, Saul din Tars." (Anderson, LH, 5)

Hilarin Felder aduce lămuriri în privința judecății la care fariseii s-au supus, de fapt, pe ei înșiși:

"De vreme ce îl osândesc pe Mântuitor, acuzându-l de blasfemie pe motivul propriei sale mărturisiri, judecătorii sprijină în mod oficial și sub jurământ mărturia lui Isus potrivit căreia el nu este doar Regele Mesia teocratic și fiul uman al lui Dumnezeu, ci și divinul Mesia, Fiul absolut al lui Dumnezeu, dovedind că, pe baza acestei mărturisiri, a fost condamnat la moarte." (Felder, CATC, vol. 1, 306)

În concluzie, putem spune că Isus și-a afirmat propria divinitate într-un mod care să le fie cât se poate de limpede acuzatorilor Săi. Aceste afirmații au fost considerate blasfemiatorii de către conducătorii religioși și, potrivit legii și tradiției evreiești, de natură să fie pedepsite cu moartea. Ei l-au răstignit pe Isus deoarece "S-a făcut pe Sine Fiul lui Dumnezeu" (Ioan 19:7). (Little, KWYB, 45)

1.3 Alte afirmații
1.3.1 Deopotrivă cu Tatăl
În câteva rânduri, Isus a afirmat că este egalul lui Dumnezeu, Tatăl.

1.3.1.1 Ioan 10:25-33

"«V-am spus», le-a răspuns Isus... «Eu și Tatăl una suntem.» Atunci iudeii iarăși au luat pietre ca să-L ucidă. Isus le-a zis: «V-am arătat multe lucrări bune, care vin de la Tatăl Meu: pentru care din aceste lucrări aruncați cu pietre în Mine?» Iudeii I-au răspuns: «Nu pentru o lucrare bună aruncăm noi cu pietre în Tine, ci pentru o hulă, și pentru că Tu, care ești un om, Te faci Dumnezeu.»" (Ioan 10:25-33)

Această relatare dovedește că iudeii înțeleseseră foarte bine cuvintele lui Isus drept o afirmare a faptului că El este Dumnezeu. Reacția lor, așa cum s-a întâmplat și la proces, arată că înțelegeau pe deplin semnificația acestora. Examinarea versiunii în limba greacă scoate în evidență un aspect ale cărui consecințe sunt demne de a fi luate în seamă și care vin să întărească această perspectivă. A.T. Robertson arată: "Una *(hen)*. Neutru, nu masculin *(heis)*.

Nu o singură persoană (cf. *heis* în Galateni 3:28), ci o singură esenţă sau natură." (Robertson, WPNT, 186)

Comentatorul biblic J. Carl Laney este de aceeaşi părere:

> "Termenul «una» *(hen)* este un neutru care trimite la o singură esenţă, nu la o singură persoană... Tatăl şi Fiul împărtăşesc o unitate de esenţă divină, rămânând, totuşi, două Persoane distincte în divinitate." (Laney, JMGC, 195-96)

Robertson continuă: "Acest enunţ categoric reprezintă punctul culminant al afirmaţiilor lui Hristos în privinţa relaţiei dintre Tată şi Sine (Fiul). Ele provoacă în rândul fariseilor o nestăpânită mânie." (Robertson, WPNT, 187)

Este limpede, aşadar, că în minţile celor care l-au auzit nu exista nici o îndoială cum că Isus afirmase în faţa lor că El este Dumnezeu. Astfel:

> "Iudeii nu puteau considera cuvântarea lui Isus decât ca o blasfemie, drept pentru care au hotărât să-l judece ei înşişi. Stătea scris în Lege că blasfemia trebuie pedepsită prin lovirea cu pietre (Levitic 24:16). Însă aceşti oameni nu aveau de gând să se supună cursului firesc al demersurilor legale. Nu se pregăteau să formuleze o acuzaţie pe baza căreia autorităţile să ia deciziile cuvenite. În furia lor, se doreau judecători şi călăi totodată. «Iarăşi» se referă la tentativa lor anterioară de lapidare (Ioan 8:59)." (Bruce, NICNT, 524)

Faptul că încearcă să-l lovească pe Isus cu pietre arată că i-au înţeles în mod cert mesajul. Tot aşa, arată că aceştia nu şi-au luat răgazul de a căuta să afle dacă afirmaţia divinităţii Sale este adevărată sau nu!

1.3.1.2 Ioan 5:17, 18

> *"Dar Isus le-a răspuns: «Tatăl Meu lucrează până acum; şi Eu de asemenea lucrez.» Tocmai de aceea căutau şi mai mult iudeii să-L omoare, nu numai fiindcă dezlega ziua Sabatului, dar şi pentru că zicea că Dumnezeu este Tatăl Său şi Se făcea astfel deopotrivă cu Dumnezeu."* (Ioan 5:17, 18)

Apreciatul cercetător biblic Merrill C. Tenney explică: "Iudeii au fost revoltaţi atunci când Isus a încălcat Sabatul, însă mânia lor s-a dovedit fără margini o dată ce a avut trufia de a se considera deopotrivă cu Tatăl. Această afirmaţie a lui Isus a adâncit prăpastia dintre el şi criticii săi, înţelegând că, prin aceasta, el îşi pronunţa divinitatea. Explicaţia lui demonstrează că nu revendica identitatea cu Tatăl într-o singură persoană, ci declara unitatea cu Tatăl într-o relaţie care s-ar putea descrie ca filiaţie." (Tenney, GJ, 64)

Un studiu stilistic efectuat de A.T. Robertson în cartea sa *Word Pictures of the New Testament* ne oferă câteva desluşiri interesante:

"Isus spune limpede: «Tatăl Meu» *(ho pater mou)*, nu «Tatăl nostru», ca o asumare a unei relaţii aparte cu Tatăl. «Lucrează până acum» *(heos arti ergazetai)*... Isus se situează, din punctul de vedere al lucrării, la acelaşi nivel cu Dumnezeu, justificându-şi opţiunea de a săvârşi vindecări în ziua Sabatului." (Robertson, WPNT, 82-83)

Nu e lipsit de interes să observăm, de asemenea, că iudeii nu se referau la Dumnezeu spunând "Tatăl Meu". "Iar atunci când se întâmpla acest lucru, sintagma primea determinantul «din Ceruri». Isus n-a recurs, cu toate acestea, la o astfel de specificare. Numindu-l pe Dumnezeu «Tatăl Meu», a făcut o afirmaţie care nu le îngăduia iudeilor să-i interpreteze în mod greşit intenţia." (Morris, GAJ, 309) Afirma o relaţie unică între El şi Dumnezeu, Tatăl Său. Aşa cum fiul unui tată uman trebuie să fie pe deplin uman, Fiul lui Dumnezeu trebuie să fie pe deplin Dumnezeu. Tot ceea ce este Tatăl este şi Fiul.

Tot astfel, Isus vrea să arate că, în măsura în care Dumnezeu îşi face cunoscută lucrarea, El, Fiul, lucrează nu mai puţin. (Pfeiffer, WBC, 1083) Iudeilor li se dădea, din nou, de înţeles că El este Fiul lui Dumnezeu. În urma acestei afirmaţii, ura iudeilor a devenit cu atât mai intensă. Chiar dacă nu-şi propuseseră în principal decât să-l persecute, dorinţa de a-l ucide devenea din ce în ce mai pregnantă. (Lenski, ISJG, 375)

1.3.2 "SUNT EU"

"Isus le-a zis: «Adevărat, adevărat vă spun că, mai înainte ca să se nască Avraam, SUNT EU.»" (Ioan 8:58)

Unul dintre comentatori lămureşte foarte bine acest pasaj:

"El le-a zis: «Adevărat, adevărat vă spun...» Începându-şi cuvântul cu un Amin rostit de două ori – cel mai grav jurământ – Domnul nostru îşi afirmă numele incomunicabil al Fiinţei Divine. Iudeii au pătruns înţelesul celor spuse şi, cutremuraţi, au vrut să arunce cu pietre în El." (Spurr, JIG, 54)

Cum au primit iudeii această afirmaţie? După cum ne spune Henry Alford, "Orice exegeză obiectivă a acestor cuvinte trebuie să recunoască în ele o declaraţie a preexistenţei esenţiale a lui Hristos." (Alford, GT, 801-02)

Marvin Vincent, în volumul *Word Studies of the New Testament*, scrie că afirmaţia lui Isus este "expresia pentru *absolut*, un «SUNT EU» atemporal *(eimi)*." (Vincent, WSNT, vol. 2, 181)

Dacă ne raportăm la trimiterile din Vechiul Testament, descoperim că "EU SUNT" se referă la însuşi numele lui Dumnezeu, Iahve (Iehova) (tradus în Bibliile englezeşti adesea prin "LORD" [DOMN], cu majuscule). A.G. Campbell deduce:

> "Potrivit unor referinţe din Vechiul Testament precum Exod 3:14, Deuteronom 32:39 şi Isaia 43:10, este limpede că Isus nu aduce în discuţie o idee nouă. Iudeilor nu le era nicidecum străină ideea că Iehova Vechiului Testament este Cel care dăinuie veşnic. Noutatea provenea, însă, din identificarea acestei desemnări cu Isus." (Campbell, GTDC, 12)

Reacţiile iudeilor prezenţi constituie o dovadă a faptului că au înţeles trimiterea ca o afirmaţie a absolutei Sale divinităţi. Această conştientizare îi îndeamnă să împlinească legea mozaică în privinţa blasfemiei lovindu-l cu pietre pe Isus (Levitic 24:13-16). Peter Lewis observă: "Într-un singur enunţ se face cunoscut adevărul suprem despre Omul suprem – preexistenţa Sa, existenţa Sa absolută." (Lewis, GC, 92)

Campbell explică non-iudeului acest aspect:

> "Este evident că trebuie să înţelegem expresia «Eu sunt» ca fiind, de asemenea, menită să declare desăvârşita divinitate a lui Hristos, ţinând seama de faptul că Isus n-a încercat să aducă nici o lămurire suplimentară. El nu s-a străduit să-i convingă pe iudei că îl înţeleseseră greşit, ba chiar şi-a repetat afirmaţia în alte câteva rânduri." (Campbell, GTDC, 12-13)

Renumitul cercetător biblic Raymond Brown scrie, rezumând, cu privire la acest pasaj: "Nu există în tradiţia evanghelică o afirmare mai limpede a divinităţii." (Brown, GAJ, 367)

1.3.3 Isus este vrednic de aceeaşi cinste ca şi Tatăl

> *"...pentru ca toţi să cinstească pe Fiul cum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul, nu cinsteşte pe Tatăl, care L-a trimis. Adevărat, adevărat vă spun, că cine ascultă cuvintele Mele şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţa veşnică şi nu vine la judecată, ci a trecut din moarte la viaţă."* (Ioan 5:23, 24)

Aceste versete conţin avertismentul lui Isus adresat celor care îl acuză de blasfemie. El le spune că, aruncându-i vorbe de ocară, nu fac decât să-l insulte, de fapt, pe Dumnezeu şi că purtarea lor faţă de Isus este o ofensă adusă chiar lui Dumnezeu. (Godet, CGSJ, vol. 2, 174)

Vedem, de asemenea, că Isus îşi afirmă dreptul de a fi venerat ca Dumnezeu. De unde, aşa cum s-a arătat înainte, a-l necinsti pe Isus înseamnă a-l necinsti pe Dumnezeu. (Robertson, WPNT, 86)

1.3.4 "Mă cunoaşteţi pe Mine"

"Ei I-au zis deci: «Unde este Tatăl Tău?» Isus a răspuns: «Voi nu Mă cunoaşteţi nici pe Mine, nici pe Tatăl Meu. Dacă M-aţi cunoaşte pe Mine, aţi cunoaşte şi pe Tatăl Meu.»" (Ioan 8:19)

Isus a afirmat că a-l cunoaște și a-l vedea pe El este totuna cu a-l cunoaște și a-l vedea pe Tatăl. Isus este revelația perfectă și deplină a Tatălui întrucât El derivă din esența Tatălui și își întemeiază relația cu El ca Fiu al Său.

1.3.5 "Aveţi credinţă în Mine"

"Să nu vi se tulbure inima. Aveţi credinţă în Dumnezeu şi aveţi credinţă în Mine." (Ioan 14:1)

Merrill Tenney explică:

> "A fost condamnat la moarte, o moarte care îi răpește, în cele din urmă, pe toţi oamenii. Cu toate acestea, a avut îndrăzneala de a cere ca oamenii să i se închine ca unui adevăr de credinţă. S-a declarat a fi cel care stăpâneşte taina destinului și a arătat că viitorul oamenilor depinde de lucrarea Sa. A făgăduit să le pregătească un loc pentru ca, apoi, să se întoarcă pentru a-i lua cu El." (Tenney, JGB, 213)

1.3.6 "Cine M-a văzut pe Mine..."

"«Doamne», i-a zis Filip, «arată-ne pe Tatăl şi ne este de ajuns.» Isus i-a zis: «De atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut, Filipe? Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl. Cum zici tu dar: 'Arată-ne pe Tatăl'?»" (Ioan 14:8, 9)

1.3.7 "Dar Eu vă spun..."

Matei 5:20, 22, 26, 28, 32, 34, 44.

În aceste pasaje, Isus învață și vorbește în propriul Său nume. Astfel, cuvintele Sale sunt înzestrate cu autoritatea nemijlocită a Cerurilor. În loc să recurgă la profeți, spunând: "Așa vorbește Domnul", Isus repeta: "Dar Eu vă spun..."

După cum subliniază Karl Scheffrahn și Henry Kreyssler:

> "N-a ezitat și nu s-a scuzat niciodată. N-a fost nevoit să tăgăduiască, să retragă ori să schimbe nimic din ce spunea. El rostea cuvintele lipsite de echivoc ale lui Dumnezeu (Ioan 3:34). A spus: «Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele vor rămâne» (Marcu 13:31)." (Scheffrahn, JN, 11)

1.4 Închinare Lui ca Dumnezeu

1.4.1 Numai lui Dumnezeu i se cuvine închinare

1.4.1.1
A cădea smerit în genunchi aducând preamărire este cel mai profund gest de adoraţie şi închinare ce poate fi săvârşit înaintea lui Dumnezeu (Ioan 4:20-22; Fapte 8:27).

1.4.1.2
Oamenii trebuie să i se închine lui Dumnezeu în Duh şi în Adevăr (Ioan 4:24).

1.4.1.3
"Domnului, Dumnezeului tău să te închini şi numai Lui să-I slujeşti" (Matei 4:10; Luca 4:8).

1.4.2 Isus le-a îngăduit oamenilor să i se închine ca lui Dumnezeu

1.4.2.1
"Şi un lepros s-a apropiat de El, I s-a închinat..." (Matei 8:2).

1.4.2.2
Cel născut orb, o dată vindecat, cade la picioarele Sale şi i se închină (Ioan 9:35-39).

1.4.2.3
Ucenicii "s-au închinat înaintea lui Isus şi I-au zis: «Cu adevărat, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu!»" (Matei 14:33).

1.4.2.4
"Apoi a zis lui Toma: «Adu-ţi degetul încoace şi uită-te la mâinile Mele; şi adu-ţi mâna şi pune-o în coasta Mea; şi nu fi necredincios, ci credincios.» Drept răspuns, Toma I-a zis: «Domnul meu şi Dumnezeul meu!» «Tomo», i-a zis Isus, «pentru că M-ai văzut, ai crezut. Ferice de cei ce n-au văzut şi au crezut»" (Ioan 20:27-29).

1.4.3 Isus, spre deosebire de alţii

1.4.3.1
Centurionul Corneliu s-a aruncat la picioarele lui Petru şi "i s-a închinat", iar Petru l-a mustrat, zicându-i: "Scoală-te, şi eu sunt om!" (Fapte 10:25, 26).

1.4.3.2
Ioan s-a aruncat la picioarele îngerului Apocalipsei pentru "ca să i se închine", dar îngerul i-a arătat că este "un împreună slujitor", îndemnându-l: "Lui Dumnezeu închină-te!" (Apocalipsa 19:10).

1.4.3.3

Precum vedem, Isus a poruncit oamenilor și le-a îngăduit să i se închine ca lui Dumnezeu. Acest fapt l-a determinat pe Thiessen să scrie: "Dacă El este un înșelător ori se înșală pe Sine și, oricare ar fi cazul, dacă El nu este Dumnezeu, El nu este bun *(Christus si non Deus, non bonus)*." (Thiessen, OLST, 65)

Alister McGrath, reputat teolog și lector al Universității Oxford, adaugă:

> "Contextul iudaic în care s-au manifestat primii creștini nu accepta ca oamenii să se închine decât lui Dumnezeu și numai lui Dumnezeu. Pavel i-a avertizat pe creștinii din Roma în legătură cu primejdia care îi pândea mereu pe oameni de a se închina unor făpturi când, de fapt, ar trebui să se închine creatorului (Romani 1:23). Totuși, Biserica timpurie a creștinilor se închina lui Isus ca Dumnezeu – un obicei vădit chiar și în Noul Testament." (McGrath, CT, 280)

1.5 Ce spuneau alții

1.5.1 Apostolul Pavel

1.5.1.1 Romani 9:5

> *"Ei sunt israeliți, au... patriarhii, și din ei a ieșit, după trup, Hristosul, care este mai presus de toate lucrurile, Dumnezeu binecuvântat în veci. Amin!"* (Romani 9:5)

Marele teolog și cercetător biblic de la Princeton, Charles Hodge, comentează:

> "Pavel... declară că Hristos, care, după cum tocmai spusese, era, în privința naturii sale umane, descendent din israeliți, este, pe de altă parte, Dumnezeul suprem sau Dumnezeu mai presus de toate lucrurile și binecuvântat în veci... Acest pasaj arată, prin urmare, că Hristos este Dumnezeu în cel mai înalt sens al cuvântului." (Hodge, CF, 300, 302)

Dr. Murray J. Harris, un binecunoscut cercetător al Noului Testament, după o discuție aprofundată cu privire la originalul grec al acestui fragment din Romani, conchide:

> "Iată ceea ce afirmă apostolul la sfârșitul pasajului 9:1-5: în contrast cu umilința respingerii pe care au manifestat-o față de el majoritatea conaționalilor săi israeliți, Mesia, Isus Hristos, este în fapt slăvit mai presus de întreg universul, viu sau inert, incluzându-i pe iudeii care nu vor să-l accepte, prin aceea că el este, prin natura sa, Dumnezeu, instituit în veșnicie ca finalitate a închinării." (Harris, JG, 172)

1.5.1.2 Filipeni 2:6-11

"El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuşi n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat pe Sine Însuşi şi a luat un chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor. La înfăţişare a fost găsit ca un om, S-a smerit şi S-a făcut ascultător până la moarte, şi încă moarte de cruce. De aceea şi Dumnezeu L-a înălţat nespus de mult şi I-a dat Numele care este mai presus de orice nume; pentru ca, în Numele lui Isus, să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ şi de sub pământ, şi orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Hristos este Domnul." (Filipeni 2:6-11)

Versetele 6 până la 8 îl descriu pe Hristosul preaslăvit ca având două naturi: chipul lui Dumnezeu (2:6) şi chipul de rob (2:7). Acest pasaj îl înfăţişează pe Isus ca Dumnezeu deplin şi om deplin prin natură. Aşa cum observă Peter Toon:

> "Alăturarea trăsăturilor unei existenţe atât divine, cât şi lumeşti, sugerează că *morphe* [termen folosit în versetele 6 şi 7 cu traducerea «chip» sau «natură» a lui Dumnezeu şi a unui slujitor sau rob] indică realitatea participării la dumnezeire, aşa cum nu mai puţin real a fost modul în care Isus a împărtăşit viaţa şi istoria oamenilor." (Toon, OTG, 168)

Versetele 9 până la 11 îl echivalează pe Hristos cu Dumnezeu. F.F. Bruce scrie:

> "Imnul cuprinde ecouri din Isaia 52:13... precum şi din Isaia 45:23, unde unul Dumnezeu cel adevărat se jură pe Sine Însuşi: «...orice genunchi se va pleca înaintea Mea şi orice limbă va jura pe Mine.» În imnul-Hristos, însă, acelaşi Dumnezeu proclamă că orice genunchi se va pleca în Numele Său şi orice limbă va mărturisi că Isus Hristos este Domnul... Se pune uneori întrebarea dacă «numele care este mai presus de orice nume» din imnul-Hristos este «Isus» sau «Domnul». Deoarece ambele sunt, prin hotărâre divină, numele «Isus» are de acum încolo valoarea numelui de «Domn» în sensul ultim pe care îl poate releva acesta – sensul ebraicului Iahve." (Bruce, RJ, 202)

Aşadar, Filipeni 2:6-11 demonstrează divinitatea lui Hristos pe două căi: prin natura Sa duală şi prin situarea Sa pe acelaşi plan cu numele exclusiv al lui Dumnezeu (DOMNUL, Iahve) din Vechiul Testament.

1.5.1.3 Coloseni 1:15-17

"El este chipul Dumnezeului celui nevăzut, cel întâi născut din toată zidirea. Pentru că prin El au fost făcute toate lucrurile care sunt în ceruri şi pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute: fie scaune de domnii, fie dregătorii, fie domnii,

fie stăpâniri. Toate au fost făcute prin El şi pentru El. El este mai înainte de toate lucrurile şi toate se ţin prin El." (Coloseni 1:15-17)

În versetul 15, Hristos este numit "chipul Dumnezeului celui nevăzut". Peter Lewis remarcă: "Ceea ce oglindeşte, El trebuie să şi deţină; oglindeşte fiinţa reală a lui Dumnezeu tocmai pentru că împărtăşeşte această fiinţă reală. Fiind chip al lui Dumnezeu, Isus Hristos este echivalentul lui Dumnezeu în lumea oamenilor (Ioan 14:9)." (Lewis, GC, 259-60)

F.F. Bruce adaugă: "Cuvintele pe care le-a rostit, lucrările pe care le-a săvârşit, viaţa pe care a trăit-o, persoana care a fost – toate acestea l-au dezvăluit pe Tatăl nevăzut. El este, după cum spune Pavel, «chipul» vizibil «al Dumnezeului celui nevăzut»." (Bruce, RJ, 158)

Termenul "întâi născut" din toată creaţia arată că El este, ca Fiu veşnic, moştenitorul tuturor lucrurilor. (Ryrie, RSB, 1831) Acelaşi lucru reiese şi din faptul că El este Creatorul tuturor lucrurilor (versetele 16, 17). Cine altcineva ar putea fi Isus decât Dumnezeu?

1.5.1.4 Coloseni 2:9

"Căci în El locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii." (Coloseni 2:9)

Acest enunţ elementar scoate în evidenţă natura lui Isus şi măsura în care este El esenţial pentru noi. Carl F.H. Henry comentează:

> "Credinţa care dă confesiunii creştine caracterul ei în mod cu totul aparte unic, cum că în Isus Hristos locuieşte «trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii» (Coloseni 2:9), constituie un aspect universal şi definitiv al învăţăturii Noului Testament; ea este afirmată şi reluată de apostolii care i-au fost contemporani lui Isus." (Henry, IJ, 53)

1.5.1.5 Tit 2:13

"...aşteptând fericita noastră nădejde şi arătarea slavei marelui nostru Dumnezeu şi Mântuitor Isus Hristos." (Tit 2:13)

În traducerile noastre, acest verset se prezintă ca şi cum s-ar avea aici în vedere două Persoane: Dumnezeu şi Isus Hristos. Totuşi, construcţia grecească sugerează că ambele titluri, "marele Dumnezeu" şi "Mântuitorul" se referă la o singură Persoană: Isus Hristos. (Harris, JG, 173-85)

1.5.2 Ioan Botezătorul

"...şi Duhul Sfânt S-a pogorât peste El în chip trupesc, ca un porumbel. Şi din cer s-a auzit un glas, care zicea: «Tu eşti Fiul Meu preaiubit: în Tine Îmi găsesc toată plăcerea Mea!»" (Luca 3:22)

În Ioan 1:29, 34, Ioan Botezătorul proclamă: "«Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii! ...Şi eu am văzut lucrul acesta şi am mărturisit că El este Fiul lui Dumnezeu.»"

1.5.3 Apostolul Petru

1.5.3.1

Probabil cea mai cunoscută afirmaţie a lui Petru se găseşte în Matei 16:15-17: "«Dar voi», le-a zis El, «cine ziceţi că sunt?» Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!» Isus a luat din nou cuvântul şi i-a zis: «Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea şi sângele ţi-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri.»"

Cu privire la aceasta, Scheffrahn şi Kreyssler scriu că:

> "...în loc să-l mustre pentru nesăbuinţă (aşa cum proceda mereu faţă de cei care greşeau), Isus îl binecuvântează pe Petru în virtutea acestei mărturisiri de credinţă. Pe durata întregii Sale lucrări, Isus a acceptat rugăciunile şi închinările ca pe nişte semne ale cinstirii ce i se cuveneau de drept." (Scheffrahn, JN, 10)

1.5.3.2

Petru îşi reafirmă credinţa în Fapte 2:36: "«Să ştie bine dar, toată casa lui Israel, că Dumnezeu a făcut Domn şi Hristos pe acest Isus, pe care L-aţi răstignit voi.»"

1.5.3.3

Într-una dintre epistole, Apostolul Petru scrie: "Simon Petru, rob şi apostol al lui Isus Hristos, către cei ce au căpătat o credinţă de acelaşi preţ cu a noastră, prin dreptatea Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Isus Hristos" (2 Petru 1:1).

Murray J. Harris, după ce discută pasajul în originalul grec, conchide: "Referitor la 2 Petru 1:1 este inevitabilă concluzia că titlul [Dumnezeul şi Mântuitorul nostru]... îi este acordat lui Isus Hristos." (Harris, JG, 238)

1.5.4 Apostolul Toma

"Necredinciosul" aduce următoarea mărturie în Ioan 20:28: "Drept răspuns, Toma I-a zis: «Domnul meu şi Dumnezeul meu!»"

John Stott, în *Basic Christianity*, relevă pe marginea exclamaţiei lui Toma:

> "În duminica de după Paşti, când Isus îşi face apariţia, suspiciosul Toma se află, împreună cu ceilalţi ucenici, în odaia de sus. Isus îl cheamă să-i atingă rănile, iar Toma, copleşit de uimire, strigă: «Domnul meu şi Dumnezeul meu!» (Ioan 20:26-29). Isus acceptă modul de adresare. Îl dojeneşte pe

Toma pentru lipsa de credință, dar nu și pentru hotărârea de a i se închina." (Stott, BC, 28)

Așa cum observam mai devreme, oamenii sau îngerii cărora cineva vădea intenția de a li se închina nu pregetau să le atragă atenția celor în cauză că lui Dumnezeu trebuie să i se închine (Fapte 10:25, 26; Apocalipsa 19:10). Isus nu doar că acceptă ca Toma să i se închine, dar îl și încurajează să-și exprime credința.

1.5.5 Autorul Evreilor

1.5.5.1 Evrei 1:3

"El, care este oglindirea slavei Lui și întipărirea Ființei Lui, și care ține toate lucrurile cu Cuvântul puterii Lui..." (Evrei 1:3)

F.F. Bruce ia în discuție termenul "întipărire":

"Așa cum chipul și inscripția de pe o monedă corespund în mod exact matriței, Fiul lui Dumnezeu este «întipărirea Ființei Lui». Cuvântul grecesc *charakter*, care se folosește doar aici pe parcursul Noului Testament, exprimă acest adevăr încă mai convingător decât *eikon*, folosit în altă parte pentru a-l desemna pe Hristos ca "icoană, chip" al lui Dumnezeu (2 Corinteni 4:4; Coloseni 1:15)... Ceea ce este Dumnezeu în mod esențial devine vădit în Hristos." (Bruce, EH, 48)

1.5.5.2 Evrei 1:8

"...pe când Fiului I-a zis: «Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule, este în veci de veci; toiagul domniei Tale este un toiag de dreptate...»" (Evrei 1:8)

Thomas Schultz scrie că:

"...vocativul... din «Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule» este preferat nominativului, pe baza căruia traducerea ar fi «Dumnezeu este Scaunul Tău de domnie» sau «Scaunul Tău de domnie este Dumnezeu.» O dată în plus, mărturiile sunt concludente – Isus Hristos este numit Dumnezeu în Scripturi." (Schultz, DPC, 180)

1.5.6 Apostolul Ioan

1.5.6.1 Ioan 1:1, 14

"La început era Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu... Și Cuvântul s-a făcut trup și a locuit printre noi, plin de har și de adevăr. Și noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl." (Ioan 1:1, 14)

Respectatul teolog şi profesor R.C. Sproul discută Ioan 1:1, referindu-se la termenul Cuvânt (grecescul *Logos*):

> "În acest remarcabil pasaj, *Logosul* este în aceeaşi măsură distinct de Dumnezeu («era cu Dumnezeu») şi identic cu Dumnezeu («era Dumnezeu»). Acest paradox a avut o influenţă majoră asupra doctrinei trinitare, în cadrul căreia *Logos* este perceput ca fiind A Doua Persoană a Treimii. El este diferit, ca persoană, de Tatăl, însă una ca esenţă cu Tatăl." (Sproul, ETCF, 105)

J. Carl Laney observă, de asemenea, că Ioan 1 afirmă "existenţa veşnică (versetul 1a), alteritatea personală (versetul 1b) şi natura divină a Logosului [Cuvântului] (versetul 1c)." (Laney, J, 37-38) Cercetătorul şi gramaticianul specializat în greacă, dr. Daniel B. Wallace, comentează semnificaţia acestei construcţii greceşti: "Structura la care a recurs evanghelistul pentru a exprima această idee reprezintă modul cel mai *succint* prin care putea să afirme Cuvântul ca fiind Dumnezeu şi, totodată, distinct faţă de Tatăl." (Wallace, GGBB, 269)

1.5.6.2 1 Ioan 5:20

> *"Ştim că Fiul lui Dumnezeu a venit şi ne-a dat pricepere să cunoaştem pe Cel ce este adevărat. Şi noi suntem în Cel ce este adevărat, adică în Isus Hristos, Fiul Lui. El este Dumnezeul adevărat şi viaţa veşnică."* (1 Ioan 5:20)

Din nou, Ioan, care a fost un martor nemijlocit al lui Isus Hristos, nu ezită să-l numească "Dumnezeu".

1.6 Concluzie: Isus este Dumnezeu

William Biederwolf face, în temeiul mărturiilor, o comparaţie cu totul nimerită:

> "Se poate spune despre cel care este în stare să citească Noul Testament şi nu înţelege că Hristos se afirmă a fi mai mult decât un om că nu e cu nimic mai prejos decât unul care îşi ridică ochii spre cerul fără pată de nor, ziua în amiaza mare, şi nu vede soarele." (Mead, ERQ, 50)

"Preaiubitul Apostol" Ioan conchide astfel:

> "Isus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte semne care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise pentru ca voi să credeţi că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu; şi, crezând, să aveţi viaţa în Numele Lui" (Ioan 20:30, 31).

2 AFIRMAȚIILE SALE INDIRECTE CU PRIVIRE LA DIVINITATEA SA

În multe cazuri, Isus și-a făcut indirect cunoscută divinitatea prin cuvintele sau faptele Sale. Iată, după cum urmează, câteva dintre aceste trimiteri în care se regăsesc, de asemenea, unele enunțuri nemijlocite.

Anumite afirmații de mai sus necesită aprofundări, precum:

ISUS ESTE IEHOVA		
Ale lui Iehova	Titluri sau acte împărtășite	Ale lui Isus
Isaia 40:28	Creator	Ioan 1:3
Isaia 45:22; 43:11	Mântuitor	Ioan 4:42
1 Samuel 2:6	Învierea morților	Ioan 5:21
Ioel 3:12	Judecător	Ioan 5:27; cf. Matei 25:31-46
Isaia 60:19, 20	Lumină	Ioan 8:12
Exod 3:14	Eu Sunt	Ioan 8:58; cf. 18:5, 6
Psalm 23:1	Păstor	Ioan 10:11
Isaia 42:8; cf. 48:11	Slava lui Dumnezeu	Ioan 17:1, 5
Isaia 41:4; 44:6	Cel dintâi și cel de pe urmă	Apocalipsa 1:17; 2:8
Osea 13:14	Răscumpărătorul	Apocalipsa 5:9
Isaia 62:5; Osea 2:16	Mire	Apocalipsa 21:2; cf. Matei 25:1 și urm.
Psalm 18:2	Stâncă	1 Corinteni 10:4
Ieremia 31:34	Iertarea păcatelor	Marcu 2:7, 10
Psalm 148:2	Cel căruia i se închină îngerii	Evrei 1:6
Întreg Vechiul Testament	Cel căruia i se înalță rugăciuni	Fapte 7:59
Psalm 148:5	Creatorul îngerilor	Coloseni 1:16
Isaia 45:23	Mărturisit ca Domn	Filipeni 2:11

2.1 Iertarea păcatelor

"Când le-a văzut Isus credința, a zis slăbănogului: «Fiule, păcatele îți sunt iertate!» Unii din cărturari, care erau de față, se gândeau în inimile lor: «Cum vorbește omul acesta astfel? Hulește! Cine poate să ierte păcatele decât numai Dumnezeu?»" (Marcu 2:5-7)

În concepția iudaică, formată în Legea lui Dumnezeu, ideea că un om ar putea ierta păcatele în locul lui Dumnezeu este inadmisibilă. Iertarea nu poate veni decât din partea lui Dumnezeu. John Stott, renumit cercetător biblic și teolog, scrie: "Putem ierta greșelile pe care le săvârșesc alții față de noi; însă păcatele

pe care le comitem împotriva lui Dumnezeu numai Dumnezeu le poate ierta." (Stott, BC, 29)

Unii se îndoiesc că Isus ar fi avut cu adevărat autoritatea divină de a ierta păcatele. Isus ştia că oamenii din jurul Său nu sunt întru totul convinşi, aşa încât le-a dovedit împuternicirea pe care o primise:

> "«Ce este mai lesne: a zice slăbănogului: 'Păcatele îţi sunt iertate' ori a zice: 'Scoală-te, ridică-ţi patul şi umblă'? Dar, ca să ştiţi că Fiul omului are putere pe pământ să ierte păcatele, Ţie îţi poruncesc», a zis El slăbănogului, «scoală-te, ridică-ţi patul şi du-te acasă.» Şi îndată, slăbănogul s-a sculat, şi-a ridicat patul şi a ieşit afară în faţa tuturor; aşa că toţi au rămas uimiţi şi slăveau pe Dumnezeu şi ziceau: «Niciodată n-am văzut aşa ceva!»" (Marcu 2:9-12).

Isus îi întreabă aici pe oameni care dintre enunţuri li se pare mai uşor de rostit: "păcatele îţi sunt iertate" sau "scoală-te şi umblă". Potrivit Comentariului Wycliffe, avem de a face cu "o întrebare fără răspuns. Ambele enunţuri se pot rosti cu aceeaşi uşurinţă; a le rosti, însă, pe oricare dintre ele şi a săvârşi actul propriu-zis presupune o forţă divină. Un impostor, desigur, ar răspunde că e mai lesne să-l rosteşti pe primul, ceea ce nu l-ar obliga să se dea în vileag. Isus a ales să-l vindece pe cel suferind pentru ca oamenii să *ştie* că El are *autoritatea* de a interveni la nivelul cauzei înseşi." (Pfeiffer, WBC, 944)

Cărturarii şi fariseii l-au acuzat, prin urmare, de blasfemie. "Învinuirile aduse de cărturari şi farisei... îl osândeau pentru că îşi asumase prerogativele lui Dumnezeu." (Pfeiffer, WBC, 943)

C.E. Jefferson afirmă că "El ierta păcatele şi vorbea ca unul învestit cu autoritate. Până şi cei mai nelegiuiţi păcătoşi, o dată ce, aruncându-se la picioarele Lui, îşi vădeau căinţa, primeau din partea Sa asigurarea autoritară a iertării." (Jefferson, CJ, 330)

Lewis Sperry Chafer subliniază că

> "...nimeni de pe faţa pământului nu are nici autoritatea, nici dreptul de a ierta păcatele. Nimeni nu ar putea ierta păcatele decât numai Cel împotriva căruia toţi au păcătuit. Atunci când Hristos a iertat păcatele, după cum neîndoielnic s-a întâmplat, El nu se folosea de un privilegiu uman. De vreme ce numai Dumnezeu poate ierta păcatele, se dovedeşte cât se poate de limpede că Hristos, o dată ce ierta păcatele, este Dumnezeu şi, fiind Dumnezeu, este din veşnicie." (Chafer, ST, vol. 5, 21)

2.2 Isus a afirmat despre Sine că este "viaţa"

În Ioan 14:6, Isus afirmă: "Eu sunt calea, adevărul şi viaţa." Analizând acest enunţ, Merrill Tenney ne spune că

"...afirmaţia Sa nu ne arată că ştia care sunt calea, adevărul şi viaţa sau că le propovăduia. Nu se prezenta pe Sine ca un exponent al unui nou sistem de gândire; El se declara ca fiind dezvăluirea ultimă a tuturor tainelor." (Tenney, JGB, 215)

2.3 În El este viaţa

"Şi mărturisirea este aceasta: Dumnezeu ne-a dat viaţa veşnică, şi această viaţă este în Fiul Său. Cine are pe Fiul, are viaţa; cine n-are pe Fiul lui Dumnezeu, n-are viaţa." (1 Ioan 5:11, 12)

Vorbind despre această viaţă, John Stott scrie:

"Dependenţa credincioşilor Săi de El a asemănat-o cu mlădiţele care trăiesc din seva viţei. A arătat că Dumnezeu îl împuternicise asupra oricărui trup încât să dea viaţă tuturor celor pe care Dumnezeu i-i dăduse." (Stott, BC, 29)

2.4 Autoritatea lui Isus

Vechiul Testament face limpede faptul că Dumnezeu este judecătorul întregii creaţii (Geneza 18:25; Psalmi 50:4-6; 96:13). Totuşi, în Noul Testament, Tatăl conferă această autoritate Fiului: "Şi [Dumnezeu] I-a dat putere să judece, întrucât [Isus] este Fiu al omului" (Ioan 5:27).

Afirmând că El va judeca lumea, Isus Însuşi îi va învia pe morţi, va strânge neamurile înaintea Sa, va şedea pe scaunul de domnie al slavei şi va fi judecătorul tuturor. Unii, în temeiul acestei judecăţi, vor moşteni Cerurile – alţii, iadul. John Stott adaugă:

"Isus nu doar că va fi judecătorul, dar judecata se va constitui pe criteriul atitudinii faţă de el aşa cum se vădeşte prin grija arătată «foarte neînsemnaţilor fraţi» ai săi sau prin ascultarea cuvântului său... Însemnătatea acestei afirmaţii nu poate fi îndeajuns accentuată. Să ne imaginăm un pastor adresându-se unei congregaţii din ziua de astăzi în aceşti termeni: «Luaţi aminte la vorbele mele. De ceea ce am să vă spun depinde viaţa voastră veşnică. Mă voi întoarce la sfârşitul lumii pentru a vă judeca, iar soarta de care veţi avea parte se va hotărî după câtă supunere mi-aţi arătat.» Un asemenea predicator n-ar trece multă vreme neobservat de poliţie sau psihiatri." (Stott, BC, 31-32)

3 TITLURILE DIVINITĂŢII

3.1 YHWH-DOMNUL

Numeroase traduceri ale Bibliei redau numele lui Dumnezeu prin termenul "DOMNUL", cu majuscule, sau "Iehova". În originalul ebraic, el este alcătuit

din patru consoane: YHWH. O transpunere relativ literală a lui YHWH este *Iahve.*

3.1.1 Caracterul sacru al acestuia pentru evrei

Scrie Herbert F. Stevenson,

> "Sensul precis al numelui rămâne obscur. În ebraică, a fost la început format din patru consoane, YHWH – ceea ce teologii numesc «tetragrama» – cărora li s-au adăugat mai târziu vocalele din *Adonai* (cu excepția situației când numele se alătură termenului *Adonai*: atunci se folosesc vocalele din *Elohim*). Totuși, evreii ajunseseră să considere acest nume ca fiind prea sacru pentru a fi pronunțat, așa încât l-au înlocuit în citirea publică a Scripturilor cu *Adonai* – Iehova era pentru ei într-adevăr «numele care nu poate fi rostit»." (Stevenson, TTG, 20)

Dr. Peter Toon, renumitul autor și teolog, scrie: "Pe măsură ce venerația față de acest nume devenea tot mai adâncă, evreii au încetat să-l mai pronunțe în ultima parte a perioadei Vechiului Testament." (Toon, OTG, 96)

L.S. Chafer observă:

> "Evitarea pronunțării efective a acestui nume poate fi considerată nu mai mult decât o superstiție; însă nu era, în sine, decât o încercare a oamenilor de a-și dovedi, oricât de inadecvat, profunda venerație, iar această practică a slujit, neîndoios, cu toate confuziile pe care le-a generat, la formarea unei imagini impresionante cu privire la caracterul inefabil al lui Dumnezeu." (Chafer, ST, vol. 1, 264)

Jewish Encyclopedia (ed., Isidore Singer, Funk and Wagnalls, vol. 1, 1904) arată că traducerea lui YHWH prin termenul "Domnul" derivă din Septuaginta. "Referitor la pronunțarea lui Șem ha Metoraș, «numele aparte» YHWH, nu există nici o informație autentică." Începând cu perioada elenistică, numele putea fi rostit exclusiv în templu: "De la Sifre la Numeri 6:27, Mișna Tamid VII. 2 și Sotah VII. 6, se pare că preoților le era îngăduit să pronunțe numele la binecuvântare numai în Templu; în alte părți, erau obligați să folosească apelativul *(kinnuy)* «Adonai»."

Jewish Encyclopedia citează, mai departe, din istoricii evrei Filon și Josephus:

Filon: "Cele patru litere pot fi rostite ori auzite numai de oamenii sfinți ale căror urechi și limbi au fost curățite prin înțelepciune, și nicidecum de oricine altcineva oriunde s-ar afla." (*Viața lui Moise*, III, 41)

Josephus: "Moise l-a rugat stăruitor pe Dumnezeu să-l facă părtaș la cunoașterea numelui Său și a rostirii acestuia ca să-l poată invoca pe numele Său la săvârșirea celor sfinte, așa încât Dumnezeu i-a făcut cunoscut numele

Său, până atunci neştiut de nici un om; pe care nu-l dezvălui aici ca să nu păcătuiesc." (Antiquites, II 12, par. 4)

3.1.2 Semnificaţia numelui

"Ceea ce se spune în Exod 3:14, precum şi cercetările ştiinţifice recente, arată că YHWH trebuie luat ca o formă a verbului *haya*, «a fi». Din această perspectivă, trebuie constatate două sensuri pe care le prezintă acest nume. Mai întâi, după Exod 3:14, 15, YHWH, ca nume, indică o confirmare categorică a prezenţei active, întăritoare şi spre împărtăşire a lui Dumnezeu. Acest «EU SUNT» va fi de-a pururi alături de poporul legământului Său. Cel care este acum va fi întotdeauna. În al doilea rând, potrivit declaraţiilor din Deuteronom 4:39, 1 Regi 8:60 şi Isaia 45:21, 22, YHWH este divinitatea unică, mai presus de creaţie, dar făcând, în aceeaşi măsură, parte din ea; toţi ceilalţi zei nu sunt decât creaturi sau roadele închipuirii umane." (Toon, OTG, 97)

3.1.3 Hristos vorbeşte despre Sine ca Iehova

Scotchmer, citat de W.C. Robinson: "Identificarea Domnului nostru Isus Hristos cu Domnul Vechiului Testament se concretizează într-o dogmă explicită a Divinităţii Sale." (Robinson, WSYTIA, 118)

Kreyssler şi Scheffrahn scriu:

"Şi-a revendicat legământul lui YHWH – sau Iehova. În Capitolul 8 din Evanghelia lui Ioan găsim: «...dacă nu credeţi că Eu sunt, veţi muri în păcatele voastre» – versetul 24. «Când veţi înălţa (adică, pe cruce) pe Fiul omului, atunci veţi cunoaşte că Eu sunt» – versetul 28. «Adevărat, adevărat vă spun că, mai înainte ca să se nască Avraam, sunt Eu» – versetul 58. Rostind cuvintele EU SUNT, El face legătura cu Exod 3:14, unde Dumnezeu se arată lui Moise: «'EU SUNT Cel ce SUNT'. Şi a adăugat: 'Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: Cel ce se numeşte ‹Eu sunt› m-a trimis la voi.'»" (Scheffrahn, JN, 11)

În Matei 13:14, 15, Hristos îşi asumă identitatea cu "Domnul" (Adonai) din Vechiul Testament (Isaia 6:8-10). (Meldau, PDD, 15)

Clark Pinnock, în *Set Forth Your Case*, spune că "învăţăturile Sale consună fundamentalelor afirmaţii EU SUNT, divine în structură şi conţinut (Exod 3:14; Ioan 4:26; 6:35; 8:12; 10:9; 11:25)." (Pinnock, SFYC, 60)

Ioan 12:41 îl descrie pe Hristos ca pe cel văzut de Isaia în Isaia 6:1. Spune William C. Robinson:

"Isaia scrie, de asemenea despre premergătorul lui Iehova: «Pregătiţi în pustie calea Domnului» (Isaia 40:3). Hristos a sprijinit afirmaţia

samaritenilor care spuneau: «...ştim că acesta este în adevăr Hristosul, Mântuitorul lumii» (Ioan 4:42). După Vechiul Testament, aceste cuvinte nu puteau să-l desemneze decât pe Iehova-Dumnezeu. Osea 13:4 arată: «Dar Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău... Tu cunoşti că nu este alt Dumnezeu afară de Mine, şi nu este alt Mântuitor afară de Mine.»" (Robinson, WSY, 117-18)

3.2 Fiul lui Dumnezeu

Cunoscutul teolog şi profesor biblic Charles Ryrie scrie cu privire la titlul de "Fiu al lui Dumnezeu":

"Ce vrea să însemne? Cu toate că denumirea «fiu al» poate semnifica «urmaşul lui», ea relevă în aceeaşi măsură sensul de «ordin». Astfel, în Vechiul Testament «fiii proorocilor» sunt cei din ordinul profeţilor (1 Regi 20:35), iar «fiii cântăreţilor» sunt cei din ordinul cântăreţilor (Neemia 12:28). Titlul de «Fiu al lui Dumnezeu», conferit Domnului nostru, îl situează în ordinul lui Dumnezeu, o afirmare fermă şi limpede a deplinei Divinităţi." (Ryrie, BT, 248)

H.F. Stevenson observă că:

"menţionarea de «fii ai lui Dumnezeu» apare într-adevăr cu privire la oameni (Osea 1:10) şi la îngeri în Vechiul Testament (Geneza 6:2; Iov 1:6; 38:7). În Noul Testament, însă, titlul de «Fiu al lui Dumnezeu» este folosit privitor la şi de către Domnul nostru într-un mod cu totul diferit. Oricare ar fi contextul, termenul trimite la faptul că El este singurul Fiu, unul născut; deopotrivă cu Tatăl absolut." (Stevenson, TTG, 123)

Repetatele utilizări ale termenului "Fiu" în juxtapunere cu "Tatăl" vădesc afirmarea explicită a egalităţii lui Isus cu Tatăl şi formulează adevărul Treimii (Matei 23:9, 10; Marcu 13:32; Ioan 3:35; 5:19-27; 6:27; 10:33-38; 14:13).

În Cezarea lui Filip, Isus îi aduce laudă lui Petru pentru faptul de a-l fi recunoscut ca Fiu al lui Dumnezeu: "Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!» Isus a luat din nou cuvântul şi i-a zis: «Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea şi sângele ţi-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri»" (Matei 16:16, 17).

Felder scrie referitor la viziunea lui Hristos asupra lui Dumnezeu ca Tată al Său:

"Ori de câte ori Isus vorbeşte despre ceea ce îl leagă de Tatăl Său, El foloseşte în mod constant şi fără excepţie formula «Tatăl Meu»; iar ori de câte ori le atrage ucenicilor atenţia asupra relaţiei în virtutea căreia aceştia sunt

copiii lui Dumnezeu, recurge la o descriere nu mai puțin distinctă, respectiv «Tatăl vostru». El evită orice asociere cu ucenicii și cu oamenii în general, din acest punct de vedere, care s-ar presupune printr-o formă firească de expresie precum «Tatăl nostru»."

Felder continuă:

"Chiar și în situațiile când Isus se alătură ucenicilor înaintea lui Dumnezeu, atunci când ne-am aștepta în mod normal să folosească, așadar, expresia colectivă «Tatăl nostru», vom găsi, dimpotrivă, formula «Tatăl Meu»: «Vă spun că, de acum încolo, nu voi mai bea din acest rod al viței, până în ziua când îl voi bea cu voi nou în Împărăția Tatălui Meu» (Matei 26:29). «Și iată că voi trimite peste voi făgăduința Tatălui Meu» (Luca 24:49). «Veniți, binecuvântații Tatălui Meu de moșteniți Împărăția, care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii» (Matei 25:34). Isus face astfel, fără echivoc, distincția între filiația Sa divină și cea a ucenicilor sau a oamenilor în general." (Felder, CAC, 268-69)

3.3 Fiul omului

Isus recurge la titlul de "Fiu al omului" în trei contexte diferite:

1. Referitor la lucrarea Sa pe pământ: Matei 8:20; 9:6; 11:19; 16:13; Luca 19:10; 22:48.
2. Atunci când își prevestește patimile: Matei 12:40; 17:9, 22; 20:18.
3. În cadrul învățăturii cu privire la a doua Sa venire: Matei 13:41; 24:17, 30; 25:31; Luca 18:8; 21:36.

Stevenson acordă titlului de "Fiu al omului" o semnificație aparte

"întrucât constituia denumirea pe care Domnul nostru o folosea în mod obișnuit cu referire la Sine. Nimeni altcineva nu rostește aceste cuvinte în Noul Testament – cu excepția celor care i-au repetat cuvintele, cerându-i socoteală (Ioan 12:34) și a lui Ștefan, care, supus martiriului, exclamă cuprins de extaz: «Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul omului stând în picioare la dreapta lui Dumnezeu» (Fapte 7:56). Este vorba, fără îndoială, de un titlu mesianic, așa cum au recunoscut și iudeii (Ioan 12:34)." (Stevenson, TTG, 120)

Kreyssler și Scheffrahn scriu că "Isus s-a crezut nestrămutat a fi împlinirea profețiilor Vechiului Testament cu privire la Mesia. Vorbind despre Sine, a folosit neîntrerupt titlul «Fiul omului» din vedeniile lui Daniel (Daniel 7:13, 14)." (Scheffrahn, JN, 9-10)

În Marcu 14:61-64, Isus se defineşte prin Daniel 7:13, 14 şi, totodată, prin Psalmul 110:1, arătând că aceste lucruri urmează să se petreacă în văzul tuturor. C.G. Montefiore subliniază: "De vreme ce Isus a rostit aceste cuvinte, nu putem crede că făcea deosebirea între Sine, Fiul omului, şi Mesia. Fiul omului trebuie să fie Mesia şi ambele ipostaze trebuie să se regăsească în El Însuşi." (Montefiore, SG, 361)

3.4 Ava – Tată

Michael Green, în cartea sa *Runaway World*, spune că Hristos

> "...afirma că între El şi Dumnezeu o relaţie pe care nimeni nu o mai asumase până atunci. Ea se exprimă prin termenul aramaic *Ava (Abba)*, atât de scump Lui, mai cu seamă în rugăciune. De-a lungul întregii istorii a Israelului de până la El, nimeni nu i se mai adresase lui Dumnezeu cu acest cuvânt... Desigur, evreii obişnuiau să se roage la Dumnezeu ca la un Tată: însă cuvântul pe care îl foloseau era *Abhinu*, o formă de adresare reprezentând, în esenţă, o invocare a lui Dumnezeu cu scopul de a dobândi îndurare şi iertare. Isus nu caută îndurarea lui Dumnezeu atunci când îl numeşte *Ava*. Este un cuvânt familiar de natură să releve o apropiere la nivelul cel mai profund. Acesta este motivul pentru care făcea deosebirea între propria Sa relaţie cu Dumnezeu ca Tată al Său şi cea menită altora." (Green, RW, 99-100)

Interesant de observat este faptul că nici măcar David, oricât de apropiat a fost de Tatăl, nu i-a vorbit lui Dumnezeu ca unui Tată, ci spunând:

> "Cum se îndură un tată... aşa se îndură Domnul" (Psalmul 103:13), în vreme ce Isus folosea adeseori cuvântul "Tată" în rugăciune. "Fariseii şi-au dat, bineînţeles, seama care sunt implicaţiile acestuia şi l-au acuzat de blasfemie (Ioan 5:18): «...dar şi pentru că zicea că Dumnezeu este Tatăl Său şi se făcea astfel deopotrivă cu Dumnezeu.» Şi au fost într-adevăr blasfemii dacă n-ar fi fost deopotrivă cu Dumnezeu." (Stevenson, TTG, 97)

7

SEMNIFICAŢIA DIVINITĂŢII: TRILEMA – DOMN, MINCINOS SAU NEBUN?

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 CINE ESTE ISUS DIN NAZARET?

De-a lungul istoriei, oamenii au găsit, la întrebarea "Cine este Isus din Nazaret?", o multitudine de răspunsuri. Oricare ar fi fost acestea, nimeni nu poate trece cu vederea faptul că Isus a trăit cu adevărat şi că viaţa Sa a schimbat în mod radical şi pentru totdeauna istoria umană. Istoricul de renume mondial Jaroslav Pelikan nu lasă nici un dubiu:

> "Indiferent de părerea sau convingerea unora în ceea ce-l priveşte, Isus din Nazaret a rămas figura dominantă a istoriei occidentale timp de aproape douăzeci de veacuri. Ce ar mai rămâne dacă, printr-un soi de supermagnet, am scoate din această istorie orice fărâmă de metal care să poarte măcar o urmă a numelui său? Naşterea sa constituie reperul majorităţii calendarelor, pe numele său îşi rostesc milioane de oameni imprecaţiile şi în numele său milioane de oameni se roagă." (Pelikan, JTTC, 1)

Cât de mare a fost influenţa lui Isus? În cartea lor *What If Jesus Had Never Been Born?*, D. James Kennedy şi Jerry Newcombe încearcă să dea, măcar parţial, un răspuns la această întrebare. Ei pornesc de la presupoziţia că Biserica – trupul lui Hristos – reprezintă moştenirea esenţială pe care Isus a lăsat-o lumii. Continuă, apoi, prin a examina ceea ce s-a realizat pe parcursul istoriei în virtutea influenţei exercitate de Biserică. Iată, aşadar, câteva "aspecte remarcabile" în această ordine de idei:

- Spitalele, care au început să apară propriu-zis în timpul Evului Mediu.
- Universităţile, înfiinţate de asemenea în timpul Evului Mediu. În plus, majoritatea marilor universităţi ale lumii au fost întemeiate de creştini cu scopuri creştine.
- Alfabetizarea şi educaţia maselor.
- Guvernarea prin reprezentanţi, aşa cum s-a văzut, mai cu seamă, din experienţa americană.
- Separarea puterilor politice.
- Libertăţile civile.
- Abolirea sclaviei, atât în antichitate, cât şi în epoca modernă.
- Ştiinţa modernă.
- Descoperirea Lumii Noi de către Columb.
- Bunăvoinţa şi milostenia; etica Bunului Samaritean.
- Exigenţele superioare în raport cu sistemul de justiţie.
- Elevarea omului de rând.
- Respectul profund faţă de viaţa umană.
- Civilizarea multor culturi barbare şi primitive.
- Codificarea şi alcătuirea unui sistem de scriere în cazul multor limbi ale lumii.
- Noile orizonturi în arta plastică şi în muzică. Inspiraţia celor mai valoroase opere de artă.
- Nenumăratele vieţi înnoite, aduse de la stadiul de îndatoriri la cel de valori ale societăţii în virtutea Evangheliei.
- Mântuirea veşnică a unui nesfârşit număr de suflete! (Kennedy, WIJ, 3, 4)

Oricine a studiat istoria Bisericii cunoaşte faptul că Biserica a avut, la rândul ei, conducători şi secte în stare să profaneze înaltele idealuri propovăduite de Isus, dezonorându-i numele. Adeseori, înşişi membrii uneia sau alteia dintre sectele apartenente creştinătăţii recunoscute au fost cei care au promovat politici şi practici aflate în totală contradicţie cu iubirea lui Hristos. Persecuţiile pe care le-au avut de îndurat anumite comunităţi creştine din partea altor aşa-zişi creştini reprezintă, în acest caz, un trist exemplu. Iar Biserica s-a făcut, prea adesea, vinovată de inerţie atunci când, din rândurile laicilor, s-au făcut auzite voci care semnalau necesitatea unei schimbări. Aşa s-a întâmplat şi în privinţa drepturilor civile revendicate de afroamericani, deşi nu trebuie să uităm că una dintre motivaţiile primordiale, în lupta pentru libertatea rasială, ale unor giganţi cum au fost Abraham Lincoln şi Martin Luther King Jr., a izvorât din credinţa creştină.

Pe de altă parte, celor credincioşi lui Isus li se datorează, în virtutea dăruirii de sine cu care au hotărât să nu rămână indiferenţi, ridicarea multora din

abjecţia unei vieţi fără orizont. Isus din Nazaret a fost şi este, de două milenii, un înnoitor al vieţii, rescriind pe parcursul acestor veacuri desfăşurarea şi urmările istoriei umane.

În secolul al nouăsprezecelea, Charles Bradlaugh, un binecunoscut ateu, i-a propus unui creştin o dezbatere cu privire la valabilitatea afirmaţiilor avansate de creştinism. Creştinul în cauză, Hugh Price Hughes, câştigase de partea credinţei numeroase suflete în urma lucrării sale duhovniceşti pe care o ducea activ la îndeplinire printre săracii cartierelor mărginaşe ale Londrei. Hughes i-a răspuns lui Bradlaugh că acceptă provocarea cu o singură condiţie.

Spunea Hughes: "Îţi propun să aducem, fiecare dintre noi, în sprijinul îndreptăţirii convingerilor noastre, o mărturie vie prin bărbaţii şi femeile care s-au izbăvit, datorită învăţăturilor noastre, de vieţile lor păcătoase şi înjosite. Eu îţi voi aduce 100 de asemenea bărbaţi şi femei, iar tu ai să faci la fel."

Hughes i-a arătat, apoi, lui Bradlaugh că este dispus să accepte şi 50, dacă nu va fi în stare să găsească 100; iar dacă nu va putea aduce 50, se va mulţumi şi cu 20. În cele din urmă, a redus numărul acestora la o singură persoană. Bradlaugh nu trebuia să găsească decât un singur om a cărui viaţă devenise mai bună în virtutea ateismului pentru ca Hughes – care urma să aducă 100 de oameni schimbaţi în bine prin Hristos – să accepte dezbaterea. Bradlaugh a renunţat! (Kennedy, WIJ, 189)

Impactul uriaş pe care l-a avut Isus asupra lumii pare întru totul de necrezut dacă ne gândim la datele elementare ale vieţii Sale. Un scriitor al secolului al nouăsprezecelea descria această realitate în felul următor:

> "Fiu al unei ţărănci, El [Isus] a văzut lumina zilei într-un sat obscur. A crescut în altul unde, până la vârsta de treizeci de ani, a lucrat în atelierul unui dulgher. Apoi, timp de trei ani, a călătorit, propovăduindu-şi învăţăturile. N-a scris nici o carte. N-a avut nici o funcţie. N-a avut o familie şi nici o casă. N-a urmat studii superioare. N-a vizitat nici o mare cetate. Nu s-a îndepărtat niciodată la mai mult de aproximativ trei sute de kilometri de locul unde se născuse. N-a înfăptuit nimic din ceea ce ni se pare că ar trebui să însoţească un destin măreţ. Nu dispunea de nici o altă recomandare în afara propriei Sale persoane.
>
> Avea numai treizeci şi trei de ani când valul opiniei publice s-a întors împotriva Sa. Prietenii l-au părăsit. Unul dintre ei s-a lepădat de El. A fost dat în mâinile duşmanilor Săi, fiind nevoit să îndure batjocura unui proces. A fost răstignit pe o cruce între doi tâlhari.

În vreme ce murea, călăii Săi i-au tras la sorţi veşmintele, singurul avut pe care îl dobândise în viaţa pământească. După moarte, a fost aşezat, din mila unui prieten, într-un mormânt împrumutat. Nouăsprezece veacuri au venit şi au trecut, iar acest om reprezintă astăzi modelul neamului omenesc.

Toate oștirile care au mărşăluit vreodată, toate flotele care au străbătut vreodată mările, toate parlamentele care s-au întrunit vreodată, toţi regii care au șezut vreodată pe scaunele de domnie au lăsat, luate împreună, mai puţine urme în existenţa oamenilor decât această viaţă solitară." (Kennedy, WIJ, 7, 8)

Ce credea, aşadar, Isus despre Sine? Cum îl percepeau ceilalţi? Cine era această personalitate solitară? Cine este Isus din Nazaret?

Isus avea convingerea că opinia celorlalţi cu privire la El este în mod fundamental importantă. Subiectul nu îngăduie o atitudine neutră sau o evaluare mai puţin decât onestă a mărturiilor. C.S. Lewis, profesor de literatură engleză la Universitatea Cambridge şi fost agnostic, a surprins acest adevăr în cartea sa, *Mere Christianity.* În urma unei priviri de ansamblu asupra mărturiilor referitoare la identitatea lui Isus, Lewis scrie:

"Mă străduiesc aici să-i opresc pe toţi cei care aleg să repete nesăbuinţa rostită adesea de oameni cu privire la El: «N-am nimic împotrivă să-l accept pe Isus ca pe un mare învăţător moral, dar nu pot fi de acord cu afirmaţia Sa potrivit căreia El este Dumnezeu.» Tocmai acest lucru nu avem voie să-l spunem. Cel care se încumetă, nefiind decât un simplu om, să afirme ceea ce arăta Isus, nu are cum să fie un mare învăţător moral. El nu poate fi decât un nebun – de aceeaşi natură cu cel care spune despre sine că este un ou fiert – sau, dacă nu, însuşi Diavolul Gheenei. Nu există cale de mijloc. Fie că acest om a fost, şi este, Fiul lui Dumnezeu: fie unul care şi-a pierdut minţile sau chiar mai rău. Îl putem închide într-un sanatoriu, putem să-l scuipăm sau să-i curmăm viaţa ca unui demon; sau putem să-i cădem la picioare şi să-l numim Domn şi Dumnezeu. Dar nu are rost să scornim tot soiul de absurdităţi pline de sine cum că n-ar fi fost decât un mare învăţător de stirpe omenească. Nu ne-a lăsat această opţiune. N-a avut niciodată această intenţie." (Lewis, MC, '52, 40, 41)

F.J.A. Hort scoate în evidenţă faptul că, orice am gândi despre Isus, nu-i putem separa identitatea de afirmaţii:

"Cuvintele Sale constituiau dimensiuni şi rostiri atât de integrate propriului Sine încât ele n-ar mai fi avut nici un sens ca enunţuri abstracte ale adevărului dacă am presupune că le-a formulat doar în calitate de oracol

sau profet Divin. Toate acestea, o dată ce l-am scoate pe El Însuși din discuție ca subiect primordial (chiar dacă nu suprem) al oricărei afirmații, s-ar nărui de îndată." (Hort, WTL, 207)

Kenneth Scott Latourette, regretatul mare istoric de la Universitatea Yale, este concordant observației lui Hort atunci când afirmă:

> "Nu învățăturile Sale arată cât de remarcabil este Isus, cu toate că atât ar fi de ajuns pentru a-i conferi distincție. Este vorba despre o sinteză între aceste învățături și omul Însuși. Cele două aspecte nu pot fi luate separat." (Latourette, AHC, 44)

La care, mai târziu, a adăugat:

> "Oricărui cititor cu luare aminte al consemnărilor din Evanghelie trebuie să-i fie limpede că Isus se considera inseparabil de mesajul Său. A fost un mare învățător, dar nu numai atât. Învățăturile Sale cu privire la împărăția lui Dumnezeu, la conduita umană și la Dumnezeu au fost indiscutabil importante, însă ele nu puteau fi separate de El fără ca, din punctul Său de vedere, acestea să sufere denaturări." (Latourette, AHC, 48)

2 TREI POSIBILITĂȚI

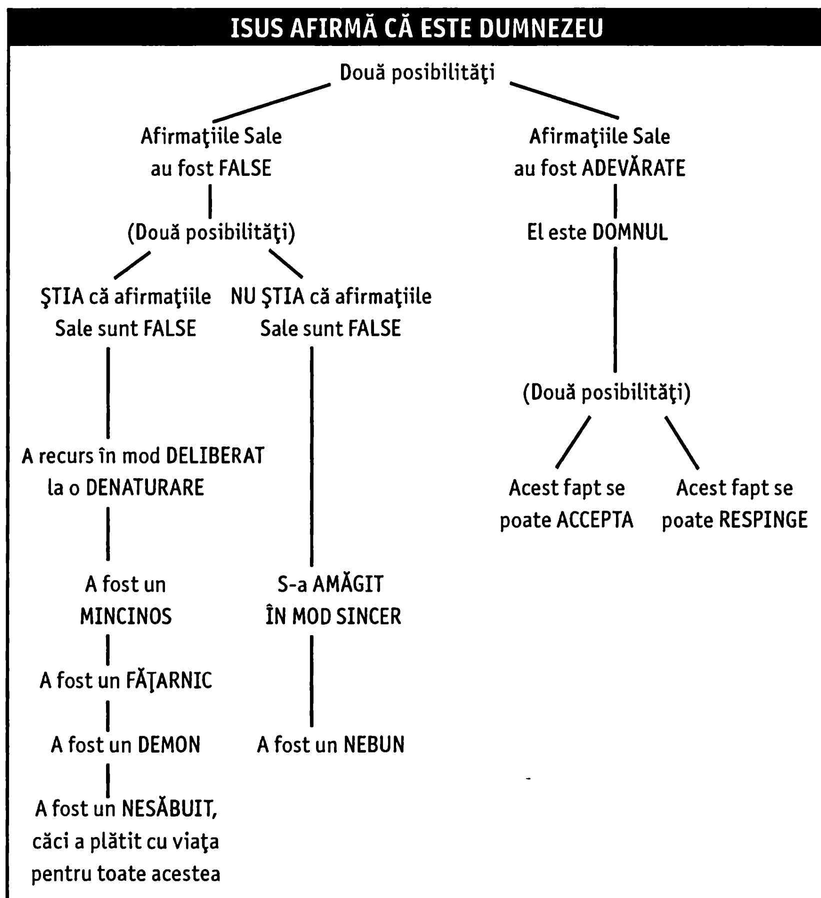
Unii cred că Isus este Dumnezeu întrucât cred că Biblia este inspirată de Dumnezeu și, de vreme ce aceasta propovăduiește că Isus este Dumnezeu, se înțelege de la sine că El trebuie să fie Dumnezeu. Chiar dacă, la rândul meu, cred că Biblia este cuvântul sfânt inspirat de Dumnezeu, nu sunt de părere că această credință este necesară pentru a se ajunge la concluzia că Isus este Dumnezeu. Iată de ce:

Am văzut deja că scrierile Noului Testament sunt exacte și credibile din punct de vedere istoric; atât de credibile, în fapt, încât Isus nu poate fi nicidecum considerat doar o simplă legendă. Relatările Evangheliei transmit o consemnare exactă a lucrurilor înfăptuite, a locurilor vizitate și a cuvintelor rostite de El. Și, după cum se știe, Isus a afirmat fără nici o ezitare că este Dumnezeu (vezi, mai jos, capitolul 6). Oricine trebuie să răspundă, prin urmare, la întrebarea: este afirmația divinității Sale adevărată sau falsă? Această întrebare merită o atenție cu totul deosebită.

În secolul întâi, pe vremea când se făceau nenumărate presupuneri referitoare la identitatea lui Isus, El i-a întrebat pe ucenici: "«Dar voi», le-a zis El, «cine ziceți că sunt?» Simon Petru, drept răspuns, I-a zis: «Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!»" (Matei 16:15). Nu toată lumea acceptă răspunsul lui Petru, însă nimeni n-ar trebui să evite întrebarea lui Isus.

Afirmaţia lui Isus potrivit căreia El este Dumnezeu nu poate fi decât ori adevărată, ori falsă. Dacă afirmaţiile lui Isus sunt adevărate, atunci El este Domnul, drept pentru care nu ne rămâne decât fie să-i acceptăm, fie să-i refuzăm calitatea de Domn. Nu avem, în acest caz, "nici o scuză".

Dacă afirmaţiile lui Isus cum că este Dumnezeu au fost false, atunci avem doar două opţiuni: fie că era conştient de acest fals, fie că nu. Vom lua fiecare dintre aceste posibilităţi în discuţie pentru ca, apoi, să ne raportăm la mărturii.



2.1 A fost un mincinos?

Dacă, atunci când Isus a făcut aceste afirmaţii despre Sine, ştia că El nu este Dumnezeu, înseamnă că a minţit. Fiind un mincinos, trebuie să fi fost în egală măsură un făţarnic deoarece i-a îndemnat pe alţii să fie cinstiţi, cu orice preţ, în vreme ce El propovăduia şi trăia o minciună colosală.

Mai mult chiar, a fost un demon prin faptul că i-a îndemnat în mod voit pe ceilalți să-și încredințeze soarta veșnică în mâinile Lui. Dacă n-a avut dovezi în sprijinul afirmațiilor Sale și a știut că acestea sunt false, atunci a fost, dincolo de orice închipuire, o minte diabolică.

În ultimul rând, nu putea fi decât un nesăbuit din moment ce, tocmai în urma acestor afirmații ale divinității Sale, a fost osândit la răstignire.

> Marcu 14:61-64: "Isus tăcea și nu răspundea nimic. Marele preot L-a întrebat iarăși și I-a zis: «Ești Tu, Hristosul, Fiul Celui binecuvântat?»
>
> «Da, sunt», i-a răspuns Isus. «Și veți vedea pe Fiul omului șezând la dreapta puterii și venind pe norii cerului.»
>
> Atunci, marele preot și-a rupt hainele și a zis: «Ce nevoie mai avem de martori? Ați auzit hula. Ce vi se pare?»
>
> Toți L-au osândit să fie pedepsit cu moartea."

> Ioan 19:7: "Iudeii i-au răspuns: «Noi avem o Lege, și după Legea aceasta, El trebuie să moară, pentru că S-a făcut pe Sine Fiul lui Dumnezeu.»"

Dacă Isus a fost un mincinos, un șarlatan și, prin urmare, un om rău și nesăbuit, atunci cum se explică faptul că ne-a lăsat moștenire cele mai profunde învățăminte și cea mai nestrămutată pildă de ordin moral din câte s-au cunoscut în istorie? Ar putea un înșelător – un impostor de proporții monstruoase – să propovăduiască asemenea adevăruri etice altruiste și să ducă o viață de o atare exemplaritate morală ca și Isus? Ideea în sine e cu neputință de crezut.

John Stuart Mill, filosoful sceptic și potrivnic creștinismului, a fost de acord că Isus a reprezentat o moralitate de prim rang întru totul demnă de atenția și emulația noastră. După cum spune Mill:

> "Există, în legătură cu viața și mesajul lui Isus, o marcă a originalității personale combinate cu o profunzime a viziunii de natură să îl situeze la nivelul de prim rang al geniilor sublime cu care se poate lăuda specia noastră. Atunci când geniul esențial beneficiază de calitățile probabil ale celui mai important reformator moral și martir al cauzei din câți au existat pe pământ, nu se poate spune că religia a greșit cu ceva, alegându-l pe acest om ca reprezentant ideal și călăuză a umanității; chiar și pentru un necredincios, ar fi greu să se găsească o transpunere mai potrivită a regulii virtuții din abstract în concret decât strădania de a trăi așa încât Hristos să încuviințeze modul nostru de viață." (Grounds, RFOH, 34)

De-a lungul istoriei, Isus Hristos a subjugat sufletele și cugetele a milioane de oameni a căror strădanie a fost să-și orânduiască viața după modelul Său.

Până şi William Lecky, unul dintre cei mai renumiţi istorici ai Regatului Unit şi un adversar îndârjit al creştinismului instituţional, a observat acest aspect în lucrarea sa, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*:

> "I-a fost menit creştinismului să prezinte lumii un caracter ideal, care, în pofida tuturor schimbărilor petrecute pe parcursul a optsprezece secole, a insuflat în inimile oamenilor o iubire plină de dăruire; s-a arătat capabil să-şi exercite influenţa asupra tuturor epocilor, naţiunilor, temperamentelor şi circumstanţelor; a fost nu doar modelul suprem de virtute, ci şi impulsul cel mai puternic de a-i da viaţă... Simpla consemnare a celor trei atât de scurţi ani cât a ţinut lucrarea activă a lui Isus a contribuit mai mult la regenerarea şi încurajarea umanităţii decât toate expozeurile filosofilor şi toate îndemnurile moraliştilor." (Lecky, HEMFAC, 8; Grounds, RFOH, 34)

Atunci când a luat în discuţie mărturiile în sprijinul divinităţii lui Isus, mai cu seamă în lumina celor propovăduite şi a vieţii pe care a dus-o, istoricul Bisericii Philip Schaff s-a arătat uluit de absurdul interpretărilor de natură să evite implicaţiile logice ale acestor mărturii. Schaff afirma:

> "Aceste afirmaţii, dacă n-ar fi adevărate, ar fi, fără îndoială, de domeniul blasfemiei sau al nebuniei. Prima ipoteză se descalifică de la sine în faţa purităţii morale şi a demnităţii lui Isus, dovedite prin toate cuvintele şi lucrările Sale şi confirmate ca atare printr-un consimţământ universal. Autoamăgirea, într-o problemă atât de importantă şi cu un cadru intelectual atât de limpede şi just în toate privinţele este o prezumţie la fel de neavenită. Cum ar fi putut El să fie un exaltat sau un nebun atâta vreme cât nu şi-a pierdut niciodată echilibrul gândirii, a reuşit să treacă senin peste toate tulburările şi persecuţiile, aidoma soarelui deasupra norilor, a dat întotdeauna răspunsuri înţelepte întrebărilor ispititoare, şi-a prezis cu linişte sufletească şi în mod voit moartea pe cruce, învierea cea de a treia zi, a prevăzut pogorârea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii Sale, nimicirea Ierusalimului – profeţii care s-au împlinit efectiv? Un caracter de o asemenea originalitate, desăvârşire, concordanţă cu Sine Însuşi, perfecţiune, umanitate şi, totuşi, superior oricărei măreţii umane nu poate fi nicidecum o şarlatanie sau o ficţiune. Poetul, cum foarte bine s-a spus, ar fi în acest caz mai valoros decât personajul. N-ar fi de ajuns un Isus pentru a crea un Isus." (Schaff, HCC, 109)

În lucrarea *The Person of Christ*, Schaff revine asupra teoriei conform căreia Isus a fost un înşelător, hotărât să demonstreze lipsa de legitimitate a acesteia:

"Ipoteza imposturii contravine într-o asemenea măsură atât moralei, cât și simțului comun, încât simpla ei avansare o invalidează de îndată... Nici un cercetător de o oarecare decență și cu un minim respect față de sine n-ar mai îndrăzni astăzi să o propună în mod vădit. Cum, în numele logicii, al bunului simț și al experienței, ar fi putut un impostor – cu alte cuvinte, o persoană lipsită de onestitate, egoistă și vicioasă – să născocească, fiind consecvent cu sine însuși de la început și până la sfârșit, cel mai pur și mai nobil caracter din câte a cunoscut vreodată istoria, inspirând în același timp o senzație desăvârșită de adevăr și realitate? Cum ar fi putut el să conceapă și să ducă la îndeplinire un proiect de o caritate, anvergură morală și superbie fără precedent, jertfindu-și propria viață pentru el, în pofida celor mai adânci prejudecăți ale poporului și epocii sale?" (Schaff, TPOC, 94, 95)

Firește că Isus n-ar fi avut cum! Or, cineva care a trăit asemenea lui Isus, a propovăduit asemenea lui Isus și a murit asemenea lui Isus nu putea să fi fost un mincinos.

Ce alte posibilități există, așadar?

2.2 A fost un nebun?

De vreme ce este de neconceput ca Isus să fi fost un mincinos, se poate oare ca El să fi crezut că este Dumnezeu și, cu toate acestea, să se fi înșelat? La urma urmei, nu e exclus să greșești, fiind cât se poate de sincer.

Însă nu trebuie să uităm că a te crede Dumnezeu, mai cu seamă într-o cultură înverșunat monoteistă, și a le spune, apoi, celorlalți că viața lor veșnică depinde de credința pe care o au în tine nu avea nimic de a face cu o simplă reverie, ci cu gândurile unui nebun în cel mai deplin sens al cuvântului. A fost Isus un asemenea caz?

Filosoful creștin Peter Kreeft prezintă această posibilitate, arătând pe urmă din ce motiv este ea inacceptabilă:

"Măsura demenței este dată de gradul sciziunii între ceea ce credem că suntem și ceea ce suntem în realitate. Crezându-mă cel mai important filosof din America, nu sunt decât un smintit arogant; crezându-mă Napoleon, mă aflu probabil dincolo de limita lucidității; crezându-mă un fluture, am părăsit de mult țărmurile însorite ale normalității. Însă dacă mă cred Dumnezeu, demența mea atinge cote extreme, întrucât sciziunea între un lucru finit și Dumnezeul cel infinit este incomparabil mai mare decât cea dintre două elemente finite, chiar și atunci când punem laolaltă un om și un fluture.

Prin urmare, de ce [nu a fost Isus] mincinos sau nebun?... Puțini dintre cei care au citit Evangheliile pot lua în considerare, cu onestitate și seriozitate, această posibilitate. Înțelegerea, chibzuința, înțelepciunea

umană, fascinaţia lui Isus răzbat din Evanghelii cu o forţă irezistibilă, pe care nu o pot ignora decât cititorii dintre cei mai lipsiţi de sensibilitate şi subminaţi de prejudecăţi... Să-l comparăm pe Isus cu mincinoşii... sau nebunii, aşa cum a ajuns, pe patul de moarte, Nietzsche. Isus se bucură din belşug tocmai de calităţile care lipsesc în modul cel mai evident mincinoşilor şi nebunilor: (1) înţelepciunea practică, aptitudinea de a vedea în sufletele oamenilor; (2) dragostea profundă şi împărtăşită, milostivirea plină de dăruire, capacitatea de a-i convinge pe oameni să-l urmeze şi de a-i face să se simtă în prezenţa lui alinaţi şi iertaţi, o autoritate neavând nimic de a face cu cea «a cărturarilor»; (3) resursele de a provoca uimire, imprevizibilitatea, creativitatea. Mincinoşii şi nebunii sunt atât de terni şi previzibili! O dată ce ajungi să cunoşti atât Evangheliile, cât şi natura umanităţii, îţi este imposibil să iei serios în calcul posibilitatea ca Isus să fi fost un mincinos sau un nebun, un om rău." (Kreeft, FOTF, 60, 61)

Până şi Napoleon Bonaparte se spune că ar fi declarat:

"Îi cunosc pe oameni; şi vă spun că Isus Hristos nu este un om. Judecând după aparenţe, unii văd o asemănare între Hristos şi întemeietorii imperiilor sau zeii altor religii. Această asemănare nu există. Între creştinism şi oricare alte religii distanţa se măsoară în infinit... Tot ceea ce ţine de Hristos mă uimeşte. Spiritul Său mă copleşeşte, iar voinţa Sa mă reduce la tăcere. Nu există nici un termen de comparaţie între El şi oricine altcineva din această lume. Este cu adevărat o fiinţă prin Sine Însuşi. Ideile şi simţămintele Sale, felul Său de a naşte în tine convingeri nu se pot explica nici prin rânduieli omeneşti, nici prin natura lucrurilor... Pe măsură ce mă apropii, cu cât privesc mai adânc, totul capătă înălţime – totul rămâne măreţ, de o măreţie covârşitoare. Religia Sa este dezvăluirea unei inteligenţe ce nu i-a fost dată nici unui om... Pilda unei asemenea vieţi nu se va fi găsind absolut niciunde altundeva decât la El... Zadarnic voi căuta în istorie o persoană de aceeaşi natură cu Isus Hristos sau vreun lucru cât de cât asemănător Evangheliei. Nici istoria, nici omenirea, nici veacurile, nici natura nu-mi oferă vreo circumstanţă cu care să se poată compara sau care să dea alte explicaţii. Aici, totul este extraordinar." (Grounds, ROH, 37)

William Channing, deşi unitarian şi umanist din secolul al nouăsprezecelea, a respins teoria nebuniei ca fiind întru totul nesatisfăcătoare în tentativa de explicare a identităţii lui Isus:

"Acuzaţia de exaltare fantezistă şi autoamăgitoare poate fi în cea mai mică măsură adusă lui Isus. Ce semne ale unei asemenea atitudini se pot identifica în istoria Sa? Le regăsim în autoritatea calmă a preceptelor Sale; în spiritul

> moderat, practic și binefăcător al religiei Sale; în simplitatea limbajului Său necăutat prin care își dezvăluie înaltele puteri și aduce la lumină adevărurile sublime ale credinței; sau în buna intuiție, cunoaștere a naturii umane, pe care o manifestă în evaluarea și abordarea diverselor categorii de oameni cu care a avut de a face? Se poate vorbi, oare, despre exaltare în faptul unic că, în vreme ce își afirma puterea din lumea viitoare, făcându-i mereu pe oameni să-și îndrepte cugetul spre Ceruri, nu s-a complăcut niciodată în propria închipuire și nici n-a înflăcărat-o pe cea a ucenicilor prin tablouri vii sau descrieri amănunțite ale acestei stări nevăzute? Adevărul este că, ieșit din comun pe cât a fost caracterul lui Isus, adevărata Sa distincție s-a vădit în liniștea sufletească și stăpânirea de sine. Această trăsătură se regăsește în toate celelalte virtuți ale Sale. Câtă netulburare în evlavie!... Arătați-mi, dacă puteți, unde se poate găsi măcar o izbucnire pasională, vehementă a simțirilor Sale religioase. Se simte din Rugăciunea Domnească vreun suflu de exaltare frenetică?... Bunăvoința Sa, nu mai puțin, unică prin dăruire și profunzime, a fost reținută și senină. Nu s-a pierdut niciodată cu firea atunci când și-a dovedit compasiunea față de ceilalți; nu s-a grăbit niciodată cu înfăptuirile pripite ale filantropiei entuziaste; a săvârșit binele cu pacea lăuntrică și statornicia care vădesc providența lui Dumnezeu." (Schaff, TPOC, 98, 99)

Philip Schaff, renumitul istoric, scria:

> "Poate fi un asemenea intelect – limpede ca bolta senină a cerului, înviorător ca aerul de munte, acut și pătrunzător ca o sabie, sănătos până la ultima fibră și robust, mereu alert și stăpân pe sine – predispus unei atât de drastice și cum nu se poate mai grave iluzionări cu privire la propriul Său caracter și la misiunea pe care și-a asumat-o? Ridicolă supoziție!" (Schaff, TPOC, 97, 98)

În realitate, Isus nu doar că a fost întru totul lucid, dar a lăsat îndrumări de natură să constituie cea mai concisă și mai exactă formulă de dobândire a echilibrului mental și sufletesc. Abordarea psihiatrului J.T. Fisher, din acest punct de vedere, mi se pare foarte nimerită:

> "Dacă ar fi să luăm în considerare toate articolele de referință elaborate vreodată de cei mai competenți dintre psihologi și psihiatri pe tema igienei mentale – dacă ar fi să le combinăm, șlefuindu-le expresia și înlăturând excesul verbiajului – dacă ar fi să păstrăm doar miezul lucrurilor, lăsând la o parte orice adaosuri ornante, și dacă ar fi să punem toate aceste fragmente nealterate de cunoaștere științifică pură în cuvintele esențializate ale celui dintre cei mai inspirați poeți existenți, ne-am găsi în fața unei

sinteze stângace şi imperfecte a Predicii de pe Munte. O sinteză care, prin comparaţie, n-ar avea decât de suferit. Timp de aproape două mii de ani, lumea creştină a avut la îndemână răspunsul definitiv al aspiraţiilor neobosite şi sterile [ale omenirii]. Aici... se găseşte proiectul unei vieţi umane de succes în temeiul optimismului, al integrităţii mentale şi al mulţumirii de sine." (Fisher, AFBM, 273)

Sursa unei perspective psihologice atât de perceptive şi eficace nu avea cum să fi fost un nebun. C.S. Lewis are dreptate. Singura explicaţie valabilă nu poate fi decât cea creştină: "Din punct de vedere istoric, este extrem de dificil să găsim o explicaţie a vieţii, rostirilor şi influenţei lui Isus mai lămuritoare decât cea creştină. Distanţa dintre profunzimea, luciditatea şi (dacă îmi e îngăduit să adaug) *iscusinţa* învăţăturii Sale morale şi megalomania lipsită de scrupule dindărătul doctrinei Sale teologice în cazul în care El n-ar fi cu adevărat Dumnezeu, n-a fost niciodată parcursă în mod satisfăcător. De unde şi succesiunea ipotezelor non-creştine de natură să genereze cu nelinişte o permanentă consternare." (Lewis, MAPS, 113)

2.3 El este Domnul!

Dacă Isus din Nazaret nu este un mincinos sau un nebun, atunci trebuie să fie Domnul.

- "Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!" declara Petru (Matei 16:16).
- "Da, Doamne... cred că Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, care trebuia să vină în lume", mărturisea Marta din Betania, sora lui Lazăr (Ioan 11:27).
- "Domnul meu şi Dumnezeul meu!" exclama Toma, având-l în faţa sa pe Isus cel înviat (Ioan 20:28).
- "Începutul Evangheliei lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu", scria Marcu în versetul de deschidere a cărţii din Noul Testament care îi poartă numele (Marcu 1:1).
- "El [Isus], care este oglindirea slavei Lui [a lui Dumnezeu] şi întipărirea Fiinţei Lui şi care ţine toate lucrurile cu Cuvântul puterii Lui...", afirma autorul Evreilor (Evrei 1:3).

S-au perindat pe scena istoriei numeroşi alţi zei şi mântuitori autoproclamaţi, dar Isus a rămas, mai presus de toţi. Istoricul modern Arnold J. Toynbee a dedicat pagini întregi acestor aşa-numiţi "mântuitori ai societăţii" consemnaţi de istorie – oameni care s-au străduit să împiedice un anume dezastru social sau vreun fenomen de dezagregare culturală fie glorificând trecutul, fie arătând calea spre viitor, fie purtând războaie, fie răscumpărând

pacea, fie spunând că sunt înțelepți sau de sorginte divină. După ce îi trece pe toți aceștia în revistă pe parcursul a optzeci de pagini în volumul al șaselea din opera sa de căpătâi, *Study of History*, Toynbee ajunge în cele din urmă la Isus Hristos, pe care îl găsește incomparabil:

> "La începutul acestei căutări, mărșăluiam în mijlocul unei cete pline de avânt; însă, pe măsura înaintării, mulți dintre concurenți au rămas, grupuri-grupulețe, în urmă. Primii înfrânți au fost războinicii, apoi paseiștii, apoi futuriștii, apoi filosofii până când, în cele din urmă, n-a mai rămas în cursă nici un pretendent uman. Aproape de final, oștirea noastră pestriță de așa-ziși mântuitori, oameni sau divinități, s-a rărit până la a nu mai cuprinde decât zei; și toată această trudă, indiferent de forța lor supraumană, le-a pus la încercare acestor ultimi alergători capacitatea de păși mai departe. Iar în fața ultimului calvar, al morții, puțini, chiar și dintre acești pretinși zei-mântuitori, au îndrăznit să-și pună la bătaie titlul aruncându-se în râul de gheață. Stând, acum, cu privirile ațintite pe celălalt mal, vedem că o singură figură se ridică după potop, profilându-se pe tot întinsul orizontului. Iată-l pe Mântuitor; «și plăcerea Domnului va fi mare în faptele sale; el va vedea truda sufletului său și va fi mulțumit.»" (Toynbee, SOH, 278)

Hotărârea cu privire la cine este Isus Hristos nu poate fi un exercițiu intelectual indiferent. El nu poate fi așezat în rândurile marilor învățători morali. Această opțiune nu este valabilă. El este fie un mincinos, un nebun, fie Domnul. Nu există cale de mijloc. "Dar", așa cum scria apostolul Ioan, "lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeți că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu; și crezând, să aveți viața în Numele Lui" (Ioan 20:31).

Mărturiile vin limpede în sprijinul ipostazei lui Isus ca Domn. Cu toate acestea, unii le resping din pricina implicațiilor morale pe care le comportă această perspectivă. Nu se poate hotărî dacă Isus a fost un mincinos, nebun, sau Domn și Dumnezeu decât în condițiile unei depline onestități morale.

1 Ce tratament li se aplica mincinoșilor în secolul întâi? Vezi textul despre Belzebut în Evanghelii. Acesta era modul în care se rezolva problema mincinoșilor și a nebunilor.

2 Ce mărturii există în acest sens? Consultați Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament,* (InterVarsity, 1993) și celălalt volum semnat de Ferguson, Everett, *Backgrounds of Christianity.*

8

ÎN SPRIJINUL DIVINITĂŢII: PROFEŢIILE VECHIULUI TESTAMENT ÎMPLINITE ÎN ISUS HRISTOS

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 Introducere
- 1.1 Menirea profeţiei mesianice
- 1.2 Recursul la profeţia mesianică
- 1.3 Importanţa profeţiei

2 Întinderea profeţiilor
- 2.1 Obiecţie
- 2.2 Răspuns

3 Împuternicirea lui Isus ca Mesia confirmată prin împlinirea profeţiilor
- 3.1 Profeţii cu privire la naşterea Sa
- 3.2 Profeţii cu privire la natura Sa
- 3.3 Profeţii cu privire la lucrarea Sa duhovnicească
- 3.4 Profeţii cu privire la evenimentele de după înmormântarea Sa
- 3.5 Profeţii împlinite într-o singură zi

4 Confirmarea lui Isus ca Mesia prin profeţiile împlinite
- 4.1 Obiecţie: Profeţia împlinită în Isus a fost pusă, în mod deliberat, la cale de către El Însuşi
- 4.2 Obiecţie: Împlinirea profeţiilor în Isus a fost o pură coincidenţă – un accident
- 4.3 Obiecţie: Mediile (extrasenzoriale) au avut previziuni asemănătoare celor din Biblie
- 4.4 Timpul venirii lui Mesia

5 Sumarul previziunilor din Vechiul Testament împlinite ca atare în Hristos
- 5.1 Prima venire
- 5.2 Înainte mergătorul: Isaia 40:3; Maleahi 3:1; 4:5
- 5.3 Naşterea şi primii ani
- 5.4 Menirea şi slujba
- 5.5 Patimile

Pe tot cuprinsul Noului Testament, apostolii au recurs la două aspecte ale vieţii lui Isus din Nazaret pentru a-i confirma natura mesianică. Unul l-a constituit învierea, iar celălalt împlinirea profeţiilor mesianice. Vechiul Testament, scris de-a lungul unei perioade de peste o mie de ani, conţine aproape trei sute de referinţe la venirea lui Mesia. Toate acestea s-au împlinit în Isus Hristos, adeverindu-i în mod incontestabil împuternicirea de a fi Mesia.

1 INTRODUCERE

1.1 Menirea profeţiei mesianice

1.1.1 Dumnezeu este singurul adevărat Dumnezeu

Cunoaşterea Sa este nesfârşită şi El nu şi-a călcat nicicând cuvântul.

> "Dumnezeu nu este un om ca să mintă, nici un fiu al omului ca să-i pară rău. Ce a spus, oare nu va face? Ce a făgăduit, oare nu va împlini?" (Numeri 23:19).

1.1.2 Toate lucrurile sunt supuse voinţei divine a lui Dumnezeu

> "Aduceţi-vă aminte de cele petrecute în vremurile străbune; căci Eu sunt Dumnezeu, şi nu este altul, Eu sunt Dumnezeu, şi nu este nici unul ca Mine. Eu am vestit de la început ce are să se întâmple şi cu mult înainte ce nu este încă împlinit. Eu zic: «Hotărârile Mele vor rămâne în picioare şi Îmi voi aduce la îndeplinire toată voia Mea»" (Isaia 46:9, 10).

1.1.3 Mesia va fi cunoscut în mod deplin pe temeiul împuternicirilor Sale

> "De multă vreme am făcut cele dintâi proorocii, din gura Mea au ieşit, şi Eu le-am vestit: deodată am lucrat şi s-au împlinit... ţi-am vestit de mult aceste lucruri, ţi le-am spus mai înainte ca să se întâmple, ca să nu poţi să zici: «Idolul meu le-a făcut, chipul meu cioplit sau chipul meu turnat le-a poruncit!»" (Isaia 48:3, 5).
>
> "...pe care o făgăduise mai înainte prin proorocii Săi în Sfintele Scripturi. Ea priveşte pe Fiul Său, născut din sămânţa lui David, în ce priveşte trupul, iar în ce priveşte duhul sfinţeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morţilor; adică pe Isus Hristos, Domnul nostru..." (Romani 1:2-4).

1.2 Recursul la profeţia mesianică

1.2.1 Isus

> "Să nu credeţi că am venit să stric Legea sau Proorocii; am venit nu să stric, ci să împlinesc" (Matei 5:17).

"Şi a început de la Moise, şi de la toţi proorocii, şi le-a tâlcuit, în toate Scripturile, ce era cu privire la El" (Luca 24:27).

"Apoi le-a zis: «Iată ce vă spuneam când încă eram cu voi, că trebuie să se împlinească tot ce este scris despre Mine în Legea lui Moise, în Prooroci şi în Psalmi»" (Luca 24:44).

"Cercetaţi Scripturile, pentru că socotiţi că în ele aveţi viaţa veşnică, dar tocmai ele mărturisesc despre Mine. Şi nu vreţi să veniţi la Mine ca să aveţi viaţa!... Căci, dacă aţi crede pe Moise, M-aţi crede şi pe Mine, pentru că el a scris despre Mine. Dar dacă nu credeţi cele scrise de el, cum veţi crede cuvintele Mele?" (Ioan 5:39, 40, 46, 47).

"Şi cu privire la ei se împlineşte proorocia lui Isaia, care zice: «Veţi auzi cu urechile voastre şi nu veţi înţelege; veţi privi cu ochii voştri şi nu veţi vedea»" (Matei 13:14 [despre parabole]).

"...căci el este acela despre care s-a scris: «Iată, trimit înaintea feţei Tale pe solul Meu, care Îţi va pregăti calea înaintea Ta»" (Matei 11:10 [despre Ioan Botezătorul]).

"Isus le-a zis: «N-aţi citit niciodată în Scripturi că: 'Piatra, pe care au lepădat-o zidarii, a ajuns să fie pusă în capul unghiului...'»" (Matei 21:42).

"Dar toate aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească cele scrise prin prooroci" (Matei 26:56).

"Atunci se va vedea Fiul omului venind pe nori cu mare putere şi slavă" (Marcu 13:26 [se referă la Daniel 7:13, 14]).

"În urmă, a închis cartea, a dat-o înapoi îngrijitorului şi a şezut jos. Toţi cei ce se aflau în sinagogă aveau privirile pironite spre El. Atunci a început să le spună: «Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură, pe care le-aţi auzit»" (Luca 4:20, 21).

"Căci vă spun că trebuie să se împlinească cu Mine aceste cuvinte scrise: «El a fost pus în numărul celor fărădelege.» Şi lucrurile privitoare la Mine sunt gata să se împlinească" (Luca 22:37).

"Dar lucrul acesta s-a întâmplat ca să se împlinească vorba scrisă în Legea lor: «M-au urât fără temei»" (Ioan 15:25).

1.2.2 Autorii Noului Testament recurg la profeţiile împlinite în Isus

"Dar Dumnezeu a împlinit astfel ce vestise mai înainte prin gura tuturor proorocilor Lui: că, adică, Hristosul Său va pătimi" (Fapte 3:18).

"Toţi proorocii mărturisesc despre El că oricine crede în El capătă, prin Numele Lui, iertarea păcatelor" (Fapte 10:43).

"Şi, după ce au împlinit tot ce este scris despre El, L-au dat jos de pe lemn şi L-au pus într-un mormânt" (Fapte 13:29).

"Pavel, după obiceiul său, a intrat în sinagogă. Trei zile de Sabat a vorbit cu ei din Scripturi, dovedind şi lămurind că Hristosul trebuia să pătimească

şi să învieze din morţi. «Şi acest Isus, pe care vi-L vestesc eu», zicea el, «este Hristosul»" (Fapte 17:2, 3).

"V-am învăţat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi..." (1 Corinteni 15:3, 4).

"...pe care o făgăduise mai înainte prin proorocii Săi în Sfintele Scripturi" (Romani 1:2).

"Şi voi, ca nişte pietre vii, sunteţi zidiţi ca să fiţi o casă duhovnicească, o preoţie sfântă, şi să aduceţi jertfe duhovniceşti, plăcute lui Dumnezeu, prin Isus Hristos. Căci este scris în Scriptură: «Iată că pun în Sion o piatră din capul unghiului, aleasă, scumpă; şi cine se încrede în El, nu va fi dat de ruşine»" (1 Petru 2:5, 6).

"A adunat pe toţi preoţii cei mai de seamă şi pe cărturarii norodului, şi a căutat să afle de la ei unde trebuia să se nască Hristosul. «În Betleemul din Iudea», i-au răspuns ei, «căci iată ce a fost scris prin proorocul: 'Şi tu, Betleeme, ţara lui Iuda, nu eşti nicidecum cea mai neînsemnată dintre căpeteniile lui Iuda; căci din tine va ieşi o Căpetenie, care va fi Păstorul poporului Meu Israel'»"(Matei 2:4-6).

1.2.3 În lucrarea şi persoana lui Hristos se află împlinirea sărbătorilor levitice (Geisler, CTB, 41)

SĂRBĂTOAREA (LEVITIC 23)	ÎMPLINIREA ÎN HRISTOS
Paştele (aprilie)	Moartea lui Hristos (1 Corinteni 5:7)
Azimile (aprilie)	Umblarea sfântă (1 Corinteni 5:8)
Cele dintâi roade (aprilie)	Învierea (1 Corinteni 15:23)
Rusaliile (iunie)	Pogorârea Duhului (Fapte 1:5; 2:4)
Trâmbiţele – Anul Nou (septembrie)	Adunarea lui Israel (Matei 24:31)
Ziua ispăşirii (septembrie)	Curăţirea prin Hristos (Romani 11:26)
Corturile (septembrie)	Odihna şi reunirea cu Hristos (Zaharia 14:16-18)

1.3 Importanţa profeţiei

1.3.1 Arată că există un Intelect Divin ca temei al Vechiului şi al Noului Testament

1.3.2 Atestă realitatea lui Dumnezeu

1.3.3 Autentifică divinitatea lui Isus

1.3.4 Dovedeşte că Biblia este o scriere inspirată

2 ÎNTINDEREA PROFEŢIILOR

Vechiul Testament conţine peste trei sute de referinţe la Mesia împlinite în Isus.

2.1 Obiecţie

Profeţiile au fost scrise în vremea lui Isus sau ulterior acestei perioade, ceea ce explică faptul că s-au împlinit.

2.2 Răspuns

Dacă există îndoieli cu privire la 450 î.Hr., ca dată istorică a încheierii Vechiului Testament (şi a tuturor profeţiilor referitoare la Hristos pe care le cuprinde), se cuvine să reamintim următorul fapt: Septuaginta – traducerea grecească a Scripturilor ebraice – a fost iniţiată în timpul domniei lui Ptolemeu Philadelphus (285-246 î.Hr.). Este de la sine înţeles că o traducere grecească începută în 250 î.Hr. trebuie să fi dispus de un text ebraic pe baza căruia a fost realizată. Îndeajuns cât să se confirme o distanţă de *cel puţin* 250 de ani între consemnarea în scris a profeţiilor şi împlinirea lor în persoana lui Hristos.

3 ÎMPUTERNICIREA LUI ISUS CA MESIA CONFIRMATĂ PRIN ÎMPLINIREA PROFEŢIILOR

3.1 Profeţii cu privire la naşterea Sa

1. Născut din sămânţa femeii

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Vrăjmăşie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei. El îţi va zdrobi capul, şi tu îi vei zdrobi călcâiul." – Geneza 3:15	"Dar când a venit împlinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege..." – Galateni 4:4 (Vezi, de asemenea, Matei 1:20.)

Izvor iudaic: *Targumul Onkelos*, referitor la Geneza 3:15, spune:

> "Vrăjmăşie voi pune între tine şi femeie, între fiul tău şi fiul ei. El îşi va aduce aminte de tine, de ceea ce i-ai făcut (la) de la început, iar tu i te vei supune la urmă." (Ethridge, TOJ, 41)

Izvor iudaic: *Targumul Pseudo-Ionatan*, referitor la Geneza 3:15, spune:

> "Vrăjmăşie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa născuţilor tăi şi sămânţa născuţilor ei; iar atunci când născuţii din femeie vor ţine poruncile Legii, vor căta (spre tine) şi te vor izbi în creştet; dar când se vor lepăda de poruncile Legii, tu vei căta (spre ei) şi le vei răni călcâiul. Cu toate acestea,

pentru ei se va afla tămăduire, în vreme ce nimic nu va fi pentru tine, iar peste vremuri ei vor ajunge la pace cu călcâiul în zilele împăratului Mesia." (Bowker, TRL, 122)

David L. Cooper face o observație interesantă:

"În Geneza 3:15, găsim întâia previziune referitoare la Mântuitorul lumii, numit «sămânța femeii». Dumnezeu a prevestit, în proorocirea originală, înfruntarea peste veacuri dintre «sămânța femeii» și «sămânța șarpelui», din care biruitoare va ieși, la capăt, cea dintâi. Această făgăduință primitivă indică lupta dintre Mesia lui Israel, Mântuitorul lumii, pe de o parte, și Satana, vrăjmașul sufletului omenesc, pe de alta. Ea prevestește izbânda deplină a lui Mesia. Unii comentatori sunt de părere că în Geneza 4:1 se face simțită o reverberare a acestei făgăduințe, pe care Eva o conștientizează – afirmația Evei atunci când Cain, primul ei fiu, se naște. «Am adus pe lume un om, și anume Iehova.» Ea a înțeles corect această previziune primitivă, situând-o însă într-un context eronat, interpretând-o ca fiind împlinită în Cain, fiul său. Este limpede că, din perspectiva Evei, copilul făgăduinței avea să fie Însuși Iehova. Unii comentatori evrei mai vechi obișnuiau să interpoleze cuvântul «înger» în acest pasaj, spunând că Eva credea despre fiul ei cum că este «îngerul lui Iehova». O atare aserțiune este nefondată." (Cooper, GM, 8, 9)

Versiunea de astăzi a Bibliei redă Geneza 4:1 astfel: "Ea a zis: «Am căpătat un om cu ajutorul DOMNULUI!»"

2. Născut din fecioară

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"De aceea Domnul Însuși vă va da un semn: Iată, fecioara va rămâne însărcinată, va naște un fiu și-i va pune numele Emanuel." – Isaia 7:14	"...ea s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt... Iosif... n-a cunoscut-o până ce ea a născut un fiu. Și el i-a pus numele Isus." – Matei 1:18, 24, 25 (Vezi, de asemenea, Luca 1:26-35.)

În ebraică, sensul termenului "fecioară" se denotă prin două cuvinte:

1. *bethulah*: Înțelesul propriu trimite la o fată virgină (Geneza 24:16; Levitic 21:13; Deuteronom 22:14, 23, 28; Judecători 11:37; 1 Regi 1:2). Ioel 1:8 nu reprezintă, potrivit lui Unger, o excepție întrucât aici pasajul face referire la "pierderea unui logodnic, nu a unui soț".

2. *almah* (cu văl): O tânără femeie la vârsta măritişului. Cuvântul apare în Isaia 7:14.

> "Duhul Sfânt n-a folosit, prin Isaia, cuvântul *bethulah*, deoarece se cereau îmbinate într-un singur cuvânt atât ideea de virginitate, cât şi cea de vârstă a măritişului, astfel încât acesta să corespundă situaţiei istorice imediate şi aspectului profetic concentrate în ideea unui Mesia născut din fecioară." (Unger, UBD, 1159)

"Fecioară" se echivalează în greacă prin *parthenos*: o fată virgină, la vârsta măritişului sau o tânără femeie căsătorită, fecioară curată (Matei 1:23; 25:1, 7, 11; Luca 1:27; Fapte 21:9; 1 Corinteni 7:25, 28, 33; 2 Corinteni 11:2). (Unger, UBD, 1159)

Traducătorii Septuagintei au folosit, pentru Isaia 7:14, termenul grecesc *parthenos*. Isaia 7:14 le sugera acestora că Mesia avea să se nască dintr-o fecioară.

3. Fiul lui Dumnezeu

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"«Eu voi vesti hotărârea Lui» zice Unsul – «DOMNUL Mi-a zis: 'Tu eşti Fiul Meu! Astăzi Te-am născut.'»" – Psalmul 2:7 (Vezi, de asemenea, 1 Cronici 17:11-14; 2 Samuel 7:12-16.)	"Şi din ceruri s-a auzit un glas care zicea: «Acesta este Fiul Meu prea iubit, în care Îmi găsesc plăcerea.»" – Matei 3:17 (Vezi, de asemenea, Matei 16:16; Marcu 9:7; Luca 9:35; 22:70; Fapte 13:30-33; Ioan 1:34, 49.)

Marcu 3:11: Duhurile necurate au înţeles că El este Fiul.

Matei 26:63: Până şi marele preot a înţeles că El este Fiul.

E.W. Hengstenberg scrie: "Este dincolo de orice îndoială faptul, unanim acceptat chiar şi de către cei care, mai nou, contestă trimiterea la El, că vechii evrei considerau, fără excepţie, Psalmul (Psalmul 2) ca fiind o proorocire a lui Mesia." (Hengstenberg, COT, 43)

> "La întrupare, Întâiul-născut a fost adus în lume (Evrei 1:6). Însă numai la şi prin învierea Sa, Divinitatea Sa, ca Singurul-născut din Tatăl, s-a manifestat şi a fost în mod deschis confirmată de Dumnezeu. «Născut din sămânţa lui David, în ce priveşte trupul», El a fost apoi «în ce priveşte duhul sfinţeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morţilor» (Romani 1:3, 4)." (Fausset, CCEP, 107)

4. Sămânța lui Avraam

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Toate neamurile pământului vor fi binecuvântate în sămânța ta, pentru că ai ascultat de porunca Mea!" – Geneza 22:18 (Vezi, de asemenea, Geneza 12:2, 3.)	"Cartea neamului lui Isus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam." – Matei 1:1 "Acum făgăduințele au fost făcute «lui Avraam și seminței lui». Nu zice: «Și semințelor» (ca și cum ar fi vorba de mai multe), ci ca și cum ar fi vorba numai de una: «Și seminței tale», adică Hristos." – Galateni 3:16

Importanța acestui eveniment din Geneza 12:18 devine limpede atunci când ne dăm seama că este singura situație când Dumnezeu se jură pe Sine în relația Sa cu patriarhii.

Matthew Henry vorbește despre Geneza 22:18:

> "În Sămânța ta, o anume persoană care va coborî din tine (căci nu vorbește despre mulți, ci numai despre unul, așa cum observă apostolul [Galateni 3:16]), vor fi toate neamurile pământului binecuvântate sau se vor binecuvânta, după cum se mai spune, Isaia 65:16." (Henry, MHCWB, 82)

Pasajul de mai sus stabilește că Mesia are să apară din neamul evreiesc.

5. Fiul lui Isaac

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Dar Dumnezeu a zis lui Avraam: «...din Isaac va ieși o sămânță, care va purta cu adevărat numele tău.»" – Geneza 21:12	"Isus,... fiul lui Isaac." – Luca 3:23, 34 (Vezi, de asemenea, Matei 1:2.)

Avraam a avut doi fii: Isaac și Ismael. Acum, Dumnezeu elimină o jumătate din descendența lui Avraam.

6. Fiul lui Iacov

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Îl văd, dar nu acum, Îl privesc, dar nu de aproape. O stea răsare din Iacov, Un toiag de cârmuire se ridică din Israel. El străpunge laturile Moabului Şi prăpădeşte pe toţi copiii lui Set." – Numeri 24:17 (Vezi, de asemenea, Geneza 35:10-12.)	"Isus,... fiul lui Iacov." – Luca 3:23, 34 (Vezi, de asemenea, Matei 1:2 şi Luca 1:33.)

Izvor iudaic: *Targumul Ionatan*, referitor la Geneza 35:11, 12, spune:

> "Domnul i-a zis, Eu sunt El Shaddai: creşte şi înmulţeşte-te; un popor sfânt şi o adunare de prooroci şi preoţi vor naşte din fiii pe care i-ai adus în lume, şi doi împăraţi încă vor ieşi din tine. Iar ţara pe care am dat-o lui Avraam şi lui Iţac ţie am să ţi-o dau, şi voi da ţara aceasta fiilor tăi după tine." (Ethridge, TOJ, 279)

Izvor iudaic: *Targumul Onkelos*, referitor la Numeri 24:17, arată: "Îl văd, dar nu acum; Îl privesc, dar nu de aproape. Când se va ridica un împărat din Iacov şi Meshiha va fi uns din Israel." (Ethridge, TOJ, 309)

Se observă, în aceste *Targumuri*, că evreii confereau o importanţă mesianică acestor pasaje. Tot astfel, *Midraş Bamidbar Rabbah* dă un sens mesianic acestui text. Paul Heinisch arată că

> "...pe vremea lui Adrian (132 d.Hr.), iudeii revoltaţi împotriva jugului roman îl numeau pe conducătorul lor Barkochba, «Fiul Stelei». Întrucât credeau că proorocirea lui Balaam cu privire la steaua care răsare din Iacov se împlinea în acel timp şi că, prin El, Dumnezeu îi va nimici pe romani." (Heinisch, CP, 44, 45)

Hengstenberg, în lucrarea *Christology of the Old Testament*, scoate în evidenţă faptul că

> "...în acest Cârmuitor, evreii din cele mai vechi timpuri l-au văzut pe Mesia, fie exclusiv, fie cu precădere, indicând o trimitere secundară la David. Fie că s-a păstrat o referire exclusivă la Mesia, fie că, într-adevăr, a existat mai întâi o raportare la David; în orice caz, atât el, cât şi victoriile sale pământeşti au fost privite ca specifice lui Hristos şi izbânzilor Sale spirituale, dimensiune

pe care (potrivit prezentării) profetul a avut-o cu deosebire în vedere." (Hengstenberg, COT, 34)

Isaac a avut doi fii: Iacov și Esau. Acum, Dumnezeu elimină jumătate din descendența lui Isaac.

7. Tribul lui Iuda

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Toiagul de domnie nu se depărta din Iuda, Nici toiagul de cârmuire dintre picioarele lui, Până va veni Șilo, Și de El vor asculta popoarele." – Geneza 49:10 (Vezi, de asemenea, Mica 5:2.)	"Isus,... fiul lui Iuda." – Luca 3:23, 33 (Vezi, de asemenea, Matei 1:2 și Evrei 7:14.)

Izvor iudaic: *Targumul Ionatan*, referitor la Geneza 49:10, 11 spune:

> "Împărații, nici cârmuitorii, nu se vor depărta de casa lui Iehuda, și nici sopherim nu vor conteni să propovăduiască legea din sămânța sa până la vremea când Împăratul, Meshiha, va veni, ultimul născut dintre fiii săi; și mulțumită lui vor umbla popoarele laolaltă. Falnic este Împăratul, Meshiha, ce va să se ridice din casa lui Iehuda!" (Ethridge, TOJ, 331)

Izvor iudaic: *Targumul Pseudo-Ionatan*, referitor la Geneza 49:11, arată: "Cât de ales este Împăratul, Mesia, care se va ridica din casa lui Iuda." (Bowker, TRL, 278)

Iacov a avut doisprezece fii din care s-au născut cele douăsprezece triburi ale națiunii evreiești. Acum, Dumnezeu elimină unsprezece din triburile lui Israel. Nici un trib nu a luat numele lui Iosif, căpetenii devenind, însă, cei doi fii ai săi, Efraim și Manase.

8. Genealogia lui Isai

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Apoi o Odraslă va ieși din tulpina lui Isai, și un Vlăstar va da din rădăcinile lui." – Isaia 11:1 (Vezi, de asemenea, Isaia 1:10.)	"Isus,... fiul lui Iese." – Luca 3:23, 32 (Vezi, de asemenea, Matei 1:6.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia* arată:

"Un Împărat va ieşi din fiii lui Isai şi Cel Uns (sau Mesia) va creşte din fiii fiilor săi. Şi asupra lui se va odihni un duh de la Domnul, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de Domnul." (Stenning, TI, 40)

Detlizsch comentează:

"Din ciotul lui Isai, adică din rămăşiţele familiei regale alese, decăzute la lipsa de însemnătate a casei de origine, creşte o ramură *(choter)* cu făgăduinţa de a da un nou trunchi şi o nouă coroană; iar dedesubt, din rădăcinile acoperite de ţărână, abia văzut, încolţeşte un *netzer*, adică un vlăstar, o mlădiţă proaspătă, (din *natzer*, a iradia sau a înflori). În relatarea istorică a împlinirii, se face auzit până şi ecoul eufonic al profeţiei: acest *netzer*, la început atât de umil şi neînsemnat, a fost un nazarinean sărman şi dispreţuit (Matei 2:23)." (Delitzsch, BCPI, 281, 282)

9. Casa lui David

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"«Iată vin zile», zice DOMNUL, «când voi ridica lui David o Odraslă neprihănită. El va împărăţi, va lucra cu înţelepciune şi va face dreptate şi judecată în ţară.»" – Ieremia 23:5	"Isus,... fiul lui David." – Luca 3:23, 31 (Vezi, de asemenea, Matei 1:1; 9:27; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15; 22:41-46; Marcu 9:10; 10:47, 48; Luca 18:38, 39; Fapte 13:22, 23; Apocalipsa 22:16.)

Izvor iudaic: Referinţa la Mesia ca "Fiu al lui David" se regăseşte răspândită în tot cuprinsul Talmudurilor. Driver spune despre 2 Samuel 7:11:

"Aici, Natan ajunge la subiectul principal al profeţiei – făgăduinţa legată nu de David însuşi, ci de posteritatea acestuia, şi vestirea faptului că nu David va construi o casă pentru Iahve, ci Iahve va construi o casă (adică, o familie) pentru David." (Driver, NHT, 275)

Jacob Minkin, în cartea sa intitulată *The World of Moses Maimonides*, ne oferă perspectiva unui cărturar evreu:

"Respingând speculaţiile mistice cu privire la Mesia referitoare la originea, activitatea şi puterile supraumane miraculoase care îi sunt atribuite, Maimonides susţinea că el trebuie privit ca o fiinţă umană muritoare, diferită faţă de semenii săi doar prin aceea că va fi mai vrednic, mai înţelept şi mai impunător decât ei. El trebuie să fie un descendent al Casei lui David

și, asemenea lui, să se preocupe de studiul Torei și de urmarea poruncilor acesteia." (Minkin, WMM, 63)

"Iată, vin zile" este o expresie obișnuită folosită cu referire la intrarea în epoca mesianică (vezi Ieremia 31:27-34). (Laetsch, BCJ, 189)

Isai a avut *cel puțin* opt fii (vezi 1 Samuel 16:10, 11). Acum, Dumnezeu îi elimină pe toți fiii lui Isai, cu excepția unuia: David.

10. Născut la Betleem

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Și tu, Betleeme Efrata, măcar că ești prea mic între cetățile de căpetenie ale lui Iuda, totuși din tine Îmi va ieși Cel ce va stăpâni peste Israel și a cărui obârșie se suie până în vremuri străvechi, până în zilele veșniciei." – Mica 5:2	"...S-a născut Isus în Betleemul din Iudea..." – Matei 2:1 (Vezi, de asemenea, Matei 2:4; Luca 2:4-7; Ioan 7:42.)

În Matei 2:6, cărturarii l-au înștiințat pe Irod, fără a se îndoi câtuși de puțin, că Hristos se va naște la Betleem. Evreii știau prea bine că Hristos avea să provină din Betleem (vezi Ioan 7:42). Este cât se poate de nimerit ca Betleemul, însemnând "casa pâinii", să fie locul de naștere al celui care este Pâinea Vieții. (Henry, MHC, 1414)

Dumnezeu elimină, acum, toate așezările din lume, mai puțin una, pentru apariția Fiului Său întrupat.

11. Aducerea darurilor

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Împărații Tarsisului și ai ostroavelor vor plăti biruri, împărații Sebei și Sabei vor aduce daruri." – Psalmul 72:10 (Vezi, de asemenea, Isaia 60:6.)	"...au venit niște magi din Răsărit la Ierusalim... s-au aruncat cu fața la pământ și I s-au închinat; apoi, și-au deschis vistieriile și I-au adus daruri: aur, tămâie și smirnă." – Matei 2:1, 11

Trimiterea istorică a acestui pasaj se face la Solomon. Referința mesianică se dezvoltă în versetele 12 până la 15 (Psalmul 72).

Locuitorii Sebei și ai Sabei, sabeenii, au trăit în Arabia. (Nezikin, BT, 941, 1006) Matthew Henry spune despre Matei 2, versetele 1 și 11, că magii au venit "de la răsărit, fiind renumiți pentru vrăjitorii (divinație) (Isaia

2:6). Arabia este numită țara Răsăritului (Geneza 25:6), iar arabii sunt fiii Răsăritului (Judecători 6:3). Darurile aduse constituiau produse ale acestei țări." (Henry, MHC, 16)

12. Irod îi ucide pe prunci

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Așa vorbește DOMNUL: «Un țipăt se aude la Rama, plângeri și lacrimi amare: Rahela își plânge copiii; și nu vrea să se mângâie pentru copiii ei, căci nu mai sunt!»" – Ieremia 31:15	"Atunci Irod, când a văzut că fusese înșelat de magi, s-a mâniat foarte tare și a trimis să omoare pe toți pruncii de parte bărbătească, de la doi ani în jos, care erau în Betleem și în toate împrejurimile lui, potrivit cu vremea, pe care o aflase întocmai de la magi." – Matei 2:16

În Ieremia 31:17, 18 se vorbește despre împrăștierea și exterminarea lui Israel. Ce legătură există între Irod, care îi ucide pe pruncii din Betleem, și deportare? A greșit oare Matei atunci când a înțeles profeția lui Ieremia ca împlinindu-se în atrocitățile lui Irod (Matei 2:17, 18) sau omorârea nevinovaților ca pe o nimicire a lui Israel sau a lui Iuda? Laetsch arată:

> "Nu. Firește că nu. Întreg contextul capitolului 31, începând cu capitolul 30:20 și până la capitolul 33:26, este mesianic. Cele patru capitole vorbesc despre apropiata mântuire a Domnului, despre venirea lui Mesia, care va reînființa Împărăția lui David, sub forma unui nou legământ, și al cărei temei urmează să fie iertarea păcatelor (cap. 31:31-34); o împărăție, în care toate sufletele trudite și pline de jale își vor găsi pe deplin mângâierea (versetele 12-14, 25). Ca o pildă a acestei mângâieri, vor găsi alinare de la Domnul și mamele care au avut de suferit pierderi grele pentru Hristos, uciderea nemiloasă a fiilor aflați la vârsta prunciei." (Laetsch, BCJ, 250)

3.2 Profeții cu privire la natura Sa

13. Preexistența Sa

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Și tu, Betleeme Efrata, măcar că ești prea mic între cetățile de căpetenie ale lui Iuda, totuși din tine Îmi va ieși	"El este mai înainte de toate lucrurile, și toate se țin prin El." – Coloseni 1:17 (Vezi, de asemenea, Ioan 17:5,

Cel ce va stăpâni peste Israel și a cărui obârșie se suie până în vremuri străvechi, până în zilele veșniciei." – Mica 5:2

24; Apocalipsa 1:1, 2; 1:17; 2:8; 8:58; 22:13.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia* spune:

"Proorocul vorbește casei lui David: Un Copil ni s-a născut, un Fiu ni s-a dat; și El a luat legea pe umărul Lui ca să o țină, iar numele Său a fost din vechime Minunat, Sfetnic, Dumnezeu Tare, Părintele veșniciilor, Unsul (sau Mesia), în vremea căruia pacea se va întări între noi" (Isaia 9:6). (Stenning, TI, 32)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia* arată:

"Așa vorbește Domnul, Împăratul lui Israel, și Răscumpărătorul lui, Domnul oștirilor; Eu sunt Acela, Cel din vechime; și, încă, veșniciile sunt ale mele și afară de mine nu este alt Dumnezeu" (Isaia 44:6). (Stenning, TI, 148)

Hengstenberg spune despre Mica 5:2:

"Se afirmă aici existența lui Mesia în general, înainte de nașterea sa și coborârea în timp; tot aici se menționează veșnicia Sa în opoziție cu toate vremurile." (Hengstenberg, COT, 573)

14. Va fi numit Domn

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"DOMNUL a zis Domnului meu: «Șezi la dreapta Mea, până voi pune pe vrăjmașii Tăi sub picioarele Tale.»" – Psalmul 110:1 (Vezi, de asemenea, Ieremia 23:6.)	"...astăzi, în cetatea lui David, vi s-a născut un Mântuitor, care este Hristos, Domnul." – Luca 2:11
	"Și Isus le-a zis: «Cum atunci David, fiind insuflat de Duhul, Îl numește Domn, când zice: 'DOMNUL a zis Domnului meu: ‹Șezi la dreapta Mea, până voi pune pe vrăjmașii Tăi sub picioarele Tale?›' Deci, dacă David Îl numește Domn, cum este El fiul lui?»" – Matei 22:43-45

Izvor iudaic: *Midraş Tehillim*, comentariu la Psalmi, 200-500 d.Hr., referitor la Psalmul 21:1, spune: "Dumnezeu îl cheamă pe Împăratul Mesia pe numele Său. Dar care este numele Său? Răspuns: Iehova este un războinic" (Exod, 15:3). (Laetsch, BCJ, 193)

Izvor iudaic: *Echa Rabbathi*, 200-500 d.Hr. (Plângerile în Marele Comentariu la Pentateuh şi Cele Cinci Suluri), referitor la Plângeri 1:16: "«Care este numele lui Mesia?» R. Abba ben Cahana (200-300 d.Hr.) a spus: Iehova este numele Său, lucru dovedit de «iată Numele pe care i-L vor da»" (Ieremia 23:6). (Laetsch, BCJ, 193)

> "Domnul a zis Domnului meu. «Iehova a zis lui Adonai» sau «Domnului meu» - adică, Domnul lui David, referindu-se la sine nu doar ca la o persoană, ci ca la un reprezentant al lui Israel, propriu-zis şi spiritual. Tocmai pentru că David i se adresează cu Domn al lui Israel şi al Bisericii, Isus îl citează în cele trei pasaje evanghelice. «David îl numeşte Domn», nu «Domn al Său.»" (Fausset, CCE, 346)

15. Va fi Emanuel (Dumnezeu cu noi)

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"De aceea Domnul Însuşi vă va da un semn: Iată, fecioara va rămâne însărcinată, va naşte un fiu, şi-i va pune numele Emanuel." – Isaia 7:14	"«Iată, fecioara va fi însărcinată, va naşte un fiu, şi-i vor pune numele Emanuel», care, tălmăcit, înseamnă: «Dumnezeu cu noi»." – Matei 1:23 (Vezi, de asemenea, Luca 7:16.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 7:14, spune: "De aceea, Domnul Însuşi vă va da un semn; Iată, o fată este cu prunc şi va naşte un fiu şi îi va pune numele de Emanuel." (Stenning, TJ, 24)

Delitzsch arată, în legătură cu Isaia 9:6:

> "Nu avem nici un motiv să înţelegem particula El din acest nume al lui Mesia altcumva decât în Emanu-El; nemaivorbind de faptul că El în Isaia este întotdeauna un nume al lui Dumnezeu şi că profetul a avut mereu conştiinţa limpede a antitezei dintre El şi Adam, aşa cum capitolul 31:3 (cf. Osea 11:9) o arată foarte limpede." (Delitzsch, BCPI, 252)

16. Va fi un profet

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Le voi ridica din mijlocul fraților lor un prooroc ca tine, voi pune cuvintele Mele în gura lui, și el le va spune tot ce-i voi porunci Eu." – Deuteronom 18:18	"«Este Isus, Proorocul, din Nazaretul Galileii», răspundeau noroadele." – Matei 21:11 (Vezi, de asemenea, Luca 7:16; Ioan 4:19; 6:14; 7:40.)

Izvor iudaic: Cărturarul iudeu Maimonides, într-o scrisoare către comunitatea din Yemen, denunță un impostor care se pretindea Mesia, scriind:

> "Mesia va fi un Profet foarte mare, mai mare decât toți Profeții, în afară de Moise, învățătorul nostru... Hramul Său va fi mai presus de al Profeților și de mai înaltă cinstire, numai de Moise întrecut. Creatorul, binecuvântat fie El, îl va deosebi cu trăsături cu care nu l-a înzestrat pe Moise; căci, după cum se spune în privința Lui: «Plăcerea lui va fi frica de Domnul; nu va judeca după înfățișare, nici nu va hotărî după cele auzite...»" (Isaia 11:3). (Cohen, TM, 221)

Hristos, asemenea lui Moise:

1. A fost izbăvit de o moarte violentă pe când era prunc.
2. A vrut să devină Răscumpărătorul poporului Său (Exod 3:10).
3. A lucrat ca mijlocitor între Iahve și Israel (Exod 19:16; 20:18).
4. A mijlocit în numele unui neam păcătos (Exod 32:7-14, 33; Numeri 14:11-20).

"Doamne... văd că ești prooroc" (Ioan 4:19).

Kligerman arată:

> "Faptul că evreii din vremea lui Isus folosesc termenul «prooroc» demonstrează nu doar că se așteptau ca Mesia să fie un profet, potrivit făgăduinței din Deuteronom 18, ci și că Acela care a săvârșit aceste minuni a fost într-adevăr Proorocul Făgăduit." (Kligerman, MPOT, 22, 23)

"...căci Legea a fost dată prin Moise, dar harul și adevărul au venit prin Isus Hristos" (Ioan 1:17).

17. Preot

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"DOMNUL a jurat, şi nu-I va părea rău: «Tu eşti preot în veac, în felul lui Melhisedec.»" – Psalmul 110:4	"De aceea, fraţi sfinţi, care aveţi parte de chemarea cerească, aţintiţi-vă privirile la Apostolul şi Marele Preot al mărturisirii noastre, adică Isus..." – Evrei 3:1 "Tot aşa şi Hristos, nu Şi-a luat singur slava de a fi Mare Preot, ci o are de la Cel ce I-a zis: «Tu eşti Fiul Meu, astăzi Te-am născut.» Şi, cum zice iarăşi într-alt loc: «Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melhisedec.»" – Evrei 5:5, 6

Izbânda din urmă a poporului lui Mesia asupra lumii şi asupra Satanei este... neîndoielnică. Jurământul lui Dumnezeu nu însoţeşte preoţia aaronică aşa cum se întâmplă în cazul Preotului asemănător lui Melhisedec, care "nu e făcut după legea unei porunci trupeşti, ci după puterea unei vieţi veşnice". "După rânduiala lui Melhisedec" se explică, Evrei 7:15, "după asemănarea lui Melhisedec". Jurământul legământului făcut de Tată în faţa Fiului caută mângâierea poporului lui Mesia. Pedeapsa lui Ozia pentru a-şi fi asumat fără îndreptăţire atribuţiile unui preot arată că David nu poate fi Regele-Preot descris aici (2 Cronici 26:16-21). Jurământul extraordinar al lui Dumnezeu dovedeşte că, aici, calitatea de Rege-Preot este nemaiîntâlnită. David a murit, însă acest Preot asemănător lui Melhisedec trăieşte de-a pururi. Zaharia 6:9-15, mai cu seamă 13, îl descrie în mod similar pe Mesia: "...va şedea şi va stăpâni pe scaunul Lui de domnie, va fi preot pe scaunul Lui de domnie..." (Fausset, CCE, 347)

18. Judecător

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Căci DOMNUL este Judecătorul nostru, DOMNUL este Legiuitorul nostru, DOMNUL este Împăratul nostru: El ne mântuieşte!" – Isaia 33:22	"Eu nu pot face nimic de la Mine însumi: judec după cum aud; şi judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut să fac voia Mea, ci voia Tatălui, care M-a trimis." – Ioan 5:30 (Vezi, de asemenea, 2 Timotei 4:1.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 33:22, spune:

> "Căci Domnul este judecătorul nostru, care ne-a scos din Egipt prin puterea sa; Domnul este învăţătorul nostru, care ne-a arătat legea pe Sinai; Domnul este Împăratul nostru, el ne va izbăvi şi va aduce, pentru noi, răzbunarea neprihănită asupra oştirilor lui Gog." (Stenning, TI, 110)

"Judecător... Legiuitor... Împărat – idealul absolut al teocraţiei, pe care numai Mesia îl poate atinge: prerogativele juridice, legislative şi administrative exercitate de El, ca Împărat, în persoană (Isaia 11:4; 32:1; Iacov 4:12)." (Fausset, CCE, 666)

19. Împărat

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Totuşi, Eu am uns pe Împăratul Meu pe Sion, muntele Meu cel sfânt." – Psalmul 2:6 (Vezi, de asemenea, Ieremia 23:5; Zaharia 9:9.)	"Şi I-au scris deasupra capului vina: «ACESTA ESTE ISUS, ÎMPĂRATUL IUDEILOR." – Matei 27:37 (Vezi, de asemenea, Matei 21:5; Ioan 18:33-38.)

20. Consacrarea prin Duhul Sfânt

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Duhul DOMNULUI Se va odihni peste El, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de DOMNUL." – Isaia 11:2 (Vezi, de asemenea, Psalmul 45:7; Isaia 42:1; 61:1, 2.)	"De îndată ce a fost botezat, Isus a ieşit afară din apă. Şi în clipa aceea cerurile s-au deschis, şi a văzut pe Duhul lui Dumnezeu pogorându-Se în chip de porumbel şi venind peste El. Şi din ceruri s-a auzit un glas, care zicea: «Acesta este Fiul Meu prea iubit, în care îmi găsesc plăcerea.»" – Matei 3:16, 17 (Vezi, de asemenea, Matei 12:17-21; Marcu 1:10, 11; Luca 4:15-21, 43; Ioan 1:32.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 11:1-4, spune:

> "Un Împărat va ieşi din fiii lui Isai şi Cel Uns (sau Mesia) va creşte din fiii fiilor săi. Şi asupra lui se va odihni un duh de la Domnul, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de

Domnul: iar Domnul îl va aduce întru frica sa: și nu după văzul ochilor va judeca, nici nu va face judecată după auzul urechilor. Ci îi va judeca pe sărmani cu adevărul și va hotărî cu credință asupra celor nevoiași dintre oameni." (Stenning, TI, 40)

Izvor iudaic: În *Talmudul babilonian, Sinedriul II* spune:

"Mesia – după cum este scris, Și Duhul Domnului Se va odihni peste El, duh de înțelepciune și de pricepere, duh de sfat și de tărie, duh de cunoștință și de frică de Domnul. Și îi va da neîntârziat pricepere [*wa-hariho*] în frica de Domnul. R. Alexandri a spus: Acest fapt învață că l-a umplut cu bune lucrări și l-a făcut răbdător ca o moară [încărcată]." (Nezikin, BT, 626, 627)

21. Râvna Sa pentru Dumnezeu

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Căci râvna Casei Tale mă mănâncă și ocările celor ce te ocărăsc pe Tine cad asupra mea." – Psalmul 69:9	"A făcut un bici de ștreanguri, și i-a scos pe toți afară din Templu... Și a zis...: «Ridicați acestea de aici, și nu faceți din casa Tatălui Meu o casă de negustorie." – Ioan 2:15, 16

A.R. Fausset scrie: "Căci râvna casei tale mă mănâncă – mă mistuie ca o flacără prin însăși arderea ei (Psalmul 119:139). Extensiunea lui «pentru tine» (Psalmul 69:7): cf. Ioan 2:17, ca pildă a râvnei lui Mesia pentru cinstea casei lui Dumnezeu. Și ocările celor ce te ocărăsc pe tine cad asupra mea – ca urmare a «râvnei» mele aprinse pentru cinstea ta, ocările aduse ție cad asupra mea." (Fausset, CCE, 245)

3.3 Profeții cu privire la lucrarea Sa duhovnicească

22. Vestit printr-un înainte mergător

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Un glas strigă: «Pregătiți în pustie calea Domnului, neteziți în locurile uscate un drum pentru Dumnezeul nostru!»" – Isaia 40:3 (Vezi, de asemenea, Maleahi 3:1.)	"În vremea aceea, a venit Ioan Botezătorul, și propovăduia în pustia Iudeii. El zicea: «Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor este aproape.»" – Matei 3:1, 2 (Vezi, de asemenea, Matei 3:3; 11:10; Ioan 1:23; Luca 1:17.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 40:3, spune:

> "Glasul celui ce strigă: Pregătiţi o cale în pustie înaintea poporului Domnului, bătătoriţi cărări în deşert înaintea adunării Dumnezeului nostru." (Stenning, TI, 130)

23. Începutul lucrării duhovniceşti în Galileea

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Totuşi întunericul nu va împărăţi veşnic pe pământul în care acum este necaz. După cum în vremurile trecute a acoperit cu ocară ţara lui Zabulon şi ţara lui Neftali, în vremurile viitoare va acoperi cu slavă ţinutul de lângă mare, ţara de dincolo de Iordan, Galilea Neamurilor." – Isaia 9:1	"Când a auzit Isus că Ioan fusese închis, a plecat în Galilea. A părăsit Nazaretul şi a venit de a locuit în Capernaum, lângă mare, în ţinutul lui Zabulon şi Neftali... De atunci încolo, Isus a început să propovăduiască, şi să zică: «Pocăiţi-vă, căci Împărăţia cerurilor este aproape.»" – Matei 4:12, 13, 17

24. Lucrarea duhovnicească a minunilor

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Atunci se vor deschide ochii orbilor, se vor deschide urechile surzilor; atunci şchiopul va sări ca un cerb şi limba mutului va cânta de bucurie..." – Isaia 35:5, 6 (Vezi, de asemenea, Isaia 32:3, 4.)	"Isus străbătea toate cetăţile şi satele, învăţând pe norod în sinagogi, propovăduind Evanghelia Împărăţiei şi vindecând orice fel de boală şi orice fel de neputinţă, care era în norod." – Matei 9:35 (Vezi, de asemenea, Matei 9:32, 33; 11:4-6; Marcu 7:33-35; Ioan 5:5-9; 9:6-11; 11:43, 44, 47.)

25. Pilduitorul

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Îmi deschid gura şi vorbesc în pilde, vestesc înţelepciunea vremurilor străvechi." – Psalmul 78:2	"Isus a spus noroadelor toate aceste lucruri în pilde; şi nu le vorbea de loc fără pildă." – Matei 13:34

26. Urma să intre în Templu

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Și deodată va intra în Templul Său Domnul pe care-L căutați..." – Maleahi 3:1	"Isus a intrat în Templul lui Dumnezeu. A dat afară pe toți cei ce vindeau și cumpărau în Templu..." – Matei 21:12 (Vezi, de asemenea, Ioan 1:14; 2:19-21.)

27. Urma să intre în Ierusalim pe un măgar

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Saltă de veselie, fiica Sionului! Strigă de bucurie, fiica Ierusalimului! Iată că Împăratul tău vine la tine; El este neprihănit și biruitor, smerit și călare pe un măgar, pe un mânz, pe mânzul unei măgărițe." – Zaharia 9:9	"Și au adus măgărușul la Isus. Apoi și-au aruncat hainele pe el, și au așezat pe Isus, călare deasupra. Pe când mergea Isus, oamenii își așterneau hainele pe drum. Și când S-a apropiat de Ierusalim, spre pogorâșul Muntelui Măslinilor..." – Luca 19:35-37 (Vezi, de asemenea, Matei 21:6-11.)

28. "Piatra de poticnire" a iudeilor

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Piatra, pe care au lepădat-o zidarii, a ajuns să fie pusă în capul unghiului clădirii." – Psalmul 118:22 (Vezi, de asemenea, Isaia 8:14; 28:1.)	"Cinstea aceasta este dar pentru voi care ați crezut! Dar pentru cei necredincioși «piatra, pe care au lepădat-o zidarii, a ajuns să fie pusă în capul unghiului»." – 1 Petru 2:7 (Vezi, de asemenea, Romani 9:32, 33.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 8:13-15, spune:

> "Pe Domnul oștirilor să-l sfințiți; de el să vă temeți și în el să găsiți putere. Și dacă nu veți lua aminte, Memra lui va fi printre voi drept răzbunare și drept o piatră de izbire, și drept o stâncă de păcătuire pentru cele două case ale domnilor lui Israel, drept o sfărâmare și o poticnire, căci casa lui Israel a fost despărțită de cei ai casei lui Iuda, care trăiesc în Ierusalim. Și mulți se vor poticni, vor cădea și se vor sfărâma, vor da în laț și vor fi prinși." (Stenning, TI, 28)

29. "Lumină" pentru Neamuri

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Neamuri vor umbla în lumina ta, şi împăraţi în strălucirea razelor tale." – Isaia 60:3 (Vezi, de asemenea, Isaia 49:6.)	"Căci aşa ne-a poruncit Domnul: «Te-am pus ca să fii Lumina Neamurilor, ca să duci mântuirea până la marginile pământului.» Neamurile se bucurau când au auzit lucrul acesta şi preamăreau Cuvântul Domnului." – Fapte 13:47, 48 (Vezi, de asemenea, Fapte 26:23; 28:28.)

3.4 Profeţii cu privire la evenimentele de după înmormântarea Sa

30. Învierea

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Căci nu vei lăsa sufletul meu în locuinţa morţilor, nu vei îngădui ca prea iubitul Tău să vadă putrezirea." – Psalmul 16:10	"...sufletul Lui nu va fi lăsat în Locuinţa Morţilor, nici trupul Lui nu va vedea putrezirea." – Fapte 2:31 (Vezi, de asemenea, Matei 28:6; Marcu 16:6; Luca 24:46; Fapte 13:33.)

Izvor iudaic: Friedlaender spune: "Ibn Ezra profită deseori de ocazie pentru a-şi afirma credinţa fermă în învierea morţilor." (Friedlaender, EWA, 100)

Izvor iudaic: *Sinedriul II, Talmudul babilonian*, arată următoarele:

> "Mişna. Întreg Israelul îşi are un loc în lumea ce va să fie, căci este scris: «Toţi oamenii tăi sunt neprihăniţi; ei vor moşteni în veşnicie ţara, vlăstarul semănăturii Mele, lucrarea mâinilor Mele, încât să fiu preamărit.» Însă acestuia nu i se va păstra un loc: cel ce stăruie că învierea nu este o învăţătură biblică şi că Tora nu este o descoperire dumnezeiască." (Nezikin, BT, 601)

31. Înălţarea

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Te-ai suit pe înălţime..." – Psalmul 68:18	"...S-a înălţat la cer, şi un nor L-a ascuns din ochii lor." – Fapte 1:9

32. Aşezat la dreapta lui Dumnezeu

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"DOMNUL a zis Domnului meu: «Şezi la dreapta Mea, până voi pune pe vrăjmaşii Tăi sub picioarele Tale.»" – Psalmul 110:1	"...a făcut curăţirea păcatelor, şi a şezut la dreapta Măririi în locurile prea înalte." – Evrei 1:3 (Vezi, de asemenea, Marcu 16:19; Fapte 2:34, 35.)

3.5 Profeţii împlinite într-o singură zi

Următoarele douăzeci şi nouă de profeţii din Vechiul Testament, care vorbesc despre vânzarea, procesul, înfrângerea şi îngroparea Domnului nostru Isus Hristos, au fost rostite în diverse momente de voci diferite pe parcursul celor cinci secole din 1000 până în 500 î.Hr. Cu toate acestea, ele s-au împlinit ca atare în Isus într-un răstimp de doar douăzeci şi patru de ore.

33. Trădat de un prieten

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Chiar şi acela cu care trăiam în pace, în care îmi puneam încrederea şi care mânca din pâinea mea, ridică şi el călcâiul împotriva mea." – Psalmul 41:9 (Vezi, de asemenea, Psalmul 55:12-14.)	"...Iuda Iscarioteanul, cel care a vândut pe Isus." – Matei 10:4 (Vezi, de asemenea, Matei 26:49, 50; Ioan 13:21.)

Psalmul 41:9: "Literal: «omul păcii mele»; cel care m-a salutat cu sărutul păcii, aşa cum a făcut Iuda" (Matei 26:49: cf. genul, Ieremia 20:10). (Fausset, CCE, 191)

34. Vândut cu treizeci de arginţi

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Eu le-am zis: «Dacă găsiţi cu cale, daţi-Mi plata; dacă nu, nu Mi-o daţi!» Şi Mi-au cântărit, ca plată, treizeci de arginţi." – Zaharia 11:12	"...«Ce vreţi să-mi daţi, şi-L voi da în mâinile voastre?» Ei i-au cântărit treizeci de arginţi." – Matei 26:15 (Vezi, de asemenea, Matei 27:3.)

35. Banii aruncaţi în Casa lui Dumnezeu

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"...Şi am luat cei treizeci de arginţi, şi i-am aruncat în casa DOMNULUI, pentru olar." – Zaharia 11:13	"Şi, aruncând arginţii în templu, Iuda a plecat de acolo." – Matei 27:5

36. Preţul Ţarinii olarului

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"...Şi am luat cei treizeci de arginţi, şi i-am aruncat în casa DOMNULUI, pentru olar." – Zaharia 11:13	"Şi după ce s-au sfătuit, au cumpărat cu banii aceia «Ţarina olarului», ca loc pentru îngroparea străinilor." – Matei 27:7

În aceste patru profeţii, se găsesc proorocite şi împlinite:

1. Vânzarea
2. De către un prieten
3. Pentru treizeci de arginţi (nu douăzeci şi nouă)
4. De argint (nu de aur)
5. Aruncaţi (nu puşi)
6. În casa DOMNULUI
7. Bani folosiţi pentru a cumpăra ţarina olarului.

37. Părăsit de ucenicii Săi

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"...Loveşte pe păstor, şi se vor risipi oile!" – Zaharia 13:7	"Atunci toţi ucenicii L-au părăsit şi au fugit." – Marcu 14:50 (Vezi, de asemenea, Matei 26:31; Marcu 14:27.)

Laetsch scrie că Zaharia 13:7 este

> "o profeţie limpede a poticnirii ucenicilor atunci când Hristos a fost lovit. Însuşi Hristos interpretează astfel aceste cuvinte (Matei 26:31; Marcu 14:27). Ele s-au împlinit (vezi Matei 26:56; Marcu 14:50 şi urm.). Totuşi, Domnul nu îşi va părăsi oile. Domnul Însuşi, manifestându-se în şi prin persoana «Părtaşului» Său (Ioan 5:19 şi urm., 30), El îşi va ţine mâna

deasupra (gr. n.), venind în ajutorul celor prea neînsemnați (gr. n.), ucenicilor Săi triști și înfricoșați (Luca 24:4 și urm, 11, 17 și urm., 37; Ioan 20:2, 11 și urm., 19, 26). Acești neputincioși și trădători au devenit vestitorii plini de îndrăzneală și de neînvins ai împărăției lui Mesia." (Laetsch, BCMP, 491, 492)

38. Învinuit de martori mincinoși

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Niște martori mincinoși se ridică, și mă întreabă de ceea ce nu știu." – Psalmul 35:11	"Preoții cei mai de seamă, bătrânii și tot Soborul căutau vreo mărturie mincinoasă împotriva lui Isus, ca să-L poată omorî. Dar n-au găsit nici una, măcar că s-au înfățișat mulți martori mincinoși." – Matei 26:59, 60

39. Tăcut în fața pârâșilor

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Când a fost chinuit și asuprit, n-a deschis gura deloc..." – Isaia 53:7	"Dar n-a răspuns nimic la învinuirile preoților celor mai de seamă și bătrânilor." – Matei 27:12

40. Străpuns și zdrobit

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Dar El era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre. Pedeapsa, care ne dă pacea, a căzut peste El, și prin rănile Lui suntem tămăduiți." – Isaia 53:5 (Vezi, de asemenea, Zaharia 13:6.)	"Atunci Pilat le-a slobozit pe Baraba; iar pe Isus, după ce a pus să-L bată cu nuiele, L-a dat în mâinile lor, ca să fie răstignit." – Matei 27:26

"O rană trupească: nu doar suferință a cugetului; *mecholal*, din *chalal* – literal: străpuns; întru totul potrivit cu Mesia, ale cărui mâini, picioare și coaste au fost străpunse (Psalmul 22:16)." (Fausset, CCE, 730)

"De la coroana de pe creștet, încununat cu spini, până la tălpile picioarelor, pironițe pe cruce, era tot numai răni și vânătăi." (Henry, MHC, 826)

41. Lovit și scuipat

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Mi-am dat spatele înaintea celor ce Mă loveau, și obrajii înaintea celor ce-Mi smulgeau barba; nu Mi-am ascuns fața de ocări și scuipări." – Isaia 50:6 (Vezi, de asemenea, Mica 5:1.)	"Atunci L-au scuipat în față, L-au bătut cu pumnii, și L-au pălmuit." – Matei 26:67 (Vezi, de asemenea, Luca 22:63.)

Izvor iudaic: *Targumul Isaia*, referitor la Isaia 50:6, spune: "Mi-am dat spatele bătăușilor mei și obrajii celor care-mi smulgeau părul; fața nu mi-am ascuns-o de înjosiri și scuipări." (Stenning, TI, 170) Henry afirmă:

> "Supunându-se, s-a resemnat (1) Să fie biciuit;... (2) Să fie lovit;... (3) Să fie scuipat;... Toate aceste lucruri Hristos le-a îndurat pentru noi, și nesilit, pentru a înlătura orice îndoială în privința voinței Sale de a ne mântui." (Henry, MHC, 816)

42. Batjocorit

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Toți cei ce mă văd își bat joc de mine, își deschid gura, dau din cap și zic: «S-a încrezut în DOMNUL! Să-l mântuiască DOMNUL, să-l izbăvească, fiindcă-l iubește!»" – Psalmul 22:7, 8	"Au împletit o cunună de spini, pe care I-au pus-o pe cap, și I-au pus o trestie în mâna dreaptă. Apoi îngenungheau înaintea Lui, își băteau joc de El, și ziceau: «Plecăciune, Împăratul iudeilor!»" – Matei 27:29 (Vezi, de asemenea, Matei 27:41-43.)

43. Căzut sub cruce

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Mi-au slăbit genunchii de post, și mi s-a sleit trupul de slăbiciune. Am ajuns de ocara lor; când mă privesc ei, dau din cap." – Psalmul 109:24, 25	"Isus, ducându-Și crucea, a ajuns la locul, zis al «Căpățânii», care în evreiește se cheamă «Golgota»." – Ioan 19:17 "Pe când Îl duceau să-L răstignească, au pus mâna pe un anume Simon din Cirena, care se întorcea de la câmp; și i-au pus crucea în spinare, ca s-o ducă după Isus." – Luca 23:26 (Vezi, de asemenea, Matei 27:31, 32.)

Isus era, în mod evident, atât de slăbit încât, sub greutatea crucii, genunchii Săi au cedat, aşa încât au fost nevoiţi să găsească un altul care să o poarte.

44. Mâinile şi picioarele străpunse

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"...mi-au străpuns mâinile şi picioarele..." – Psalmul 22:16 (Vezi, de asemenea, Zaharia 12:10.)	"Când au ajuns la locul, numit «Căpăţâna», L-au răstignit..." – Luca 23:33 (Vezi, de asemenea, Ioan 20:25.)

Isus a fost răstignit în maniera romană obişnuită: mâinile şi picioarele i-au fost străpunse cu ţepe mari şi tocite, care îi ţintuiau trupul pe crucea sau stâlpul de lemn.

45. Răstignit între tâlhari

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"...pentru că S-a dat pe Sine Însuşi la moarte, şi a fost pus în numărul celor fărădelege..." – Isaia 53:12	"Împreună cu El, au fost răstigniţi doi tâlhari: unul la dreapta şi celălalt la stânga Lui." – Matei 27:38 (Vezi, de asemenea, Marcu 15:27, 28.)

Blinzler afirmă:

> "Răstignirea era necunoscută sistemului legal iudaic. Spânzurătoarea, prescrisă de legea iudaică pentru idolatrii şi blasfemiatorii care fuseseră lapidaţi, nu reprezenta o sentinţă la moarte, ci o pedeapsă suplimentară post-mortem menită să-l includă pe cel executat în categoria celor blestemaţi de Dumnezeu, potrivit celor spuse în Deuteronom 21:23 (LXX): «...căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu...» Evreii se refereau totodată, cu aceste cuvinte, la cel care fusese răstignit. Dacă răstignirea se considera a fi cea mai ruşinoasă şi înjositoare pedeapsă cu moartea, până şi din punctul de vedere al lumii păgâne, evreii din vremea lui Isus îl priveau pe cel astfel osândit ca fiind, dincolo de orice, blestemat de Dumnezeu." (Blinzler, TJ, 247, 248)

Encyclopedia Americana consemnează:

> "Istoria răstignirii ca modalitate de pedeapsă pentru o fărădelege trebuie studiată ca parte a sistemului roman de jurisprudenţă... Evreii, de exemplu,

au adoptat-o sau au acceptat-o numai sub presiunea romanilor: în propriul lor sistem legal, înainte ca Palestina să devină teritoriu roman, pedeapsa cu moartea se executa prin lapidare." (EA, 8:253)

"În 63 î.Hr., legiunile lui Pompei au pătruns în capitala Iudeii. Palestina a devenit o provincie romană, cu toate că, nominal, dinastia-marionetă iudaică a supraviețuit." (Wilson, DDWD, 262)

Astfel, acest tip de execuție, descris în Isaia 53 și Psalmul 22, n-a fost pus în practică în sistemul evreiesc decât cu sute de ani după ce relatarea fusese scrisă.

46. A mijlocit pentru prigonitorii Săi

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...pentru că a purtat păcatele multora și S-a rugat pentru cei nevinovați." – Isaia 53:12	"«Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac!»" – Luca 23:34

"Această slujbă pe care a început-o pe cruce (Luca 23:34) și o continuă, acum, în Ceruri (Evrei 9:24; 1 Ioan 2:1)." (Fausset, CCE, 733)

47. Lepădat de propriul Său popor

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Disprețuit și părăsit de oameni, om al durerii și obișnuit cu suferința, era așa de disprețuit că îți întorceai fața de la El, și noi nu L-am băgat în seamă." – Isaia 53:3 (Vezi, de asemenea, Psalmii 69:8; 118:22.)	"Căci nici frații Lui nu credeau în El... «A crezut în El vreunul din mai marii noștri sau din Farisei?»" – Ioan 7:5, 48 (Vezi, de asemenea, Matei 21:42, 43; Ioan 1:11.)

"Acest fapt s-a împlinit în Hristos, ai cărui frați n-au crezut în El (Ioan 7:5), care a venit la ai Săi, iar ai Săi nu l-au primit (Ioan 1:11), și care a fost părăsit de ucenicii Săi, cărora le fusese tot atât de apropiat ca un frate." (Henry, MHC, 292)

NOTĂ: O confirmare suplimentară a naturii profetice specifice capitolului Isaia 53 vine din faptul că, înaintea epocii lui Hristos, interpreții evrei obișnuiau să propovăduiască Isaia ca o referire la un Mesia iudeu (vezi S.R. Driver et al., trad., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters*). Numai după ce creștinii timpurii au început să folosească acest text în mod apologetic a devenit acesta, cu un accent deosebit în învățătura rabinică, o expresie

a suferinţelor naţiunii evreieşti. Această perspectivă nu este plauzibilă atâta vreme cât Isaia trimite îndeobşte la poporul evreu prin pluralul persoanei întâi ("al nostru" sau "noi"), iar la Mesia se referă întotdeauna utilizând persoana a treia singular, ca în Isaia 53 ("el" şi "al lui" şi "pe el"). (Geisler, BECA, 612)

48. Urât fără temei

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Cei ce mă urăsc fără temei sunt mai mulţi decât perii capului meu..." – Psalmul 69:4 (Vezi, de asemenea, Isaia 49:7)	"Dar lucrul acesta s-a întâmplat ca să se împlinească vorba scrisă în Legea lor: «M-au urât fără temei.»" – Ioan 15:25

49. Prietenii au stat deoparte

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Prietenii şi cunoscuţii mei se depărtează de rana mea, şi rudele mele stau de o parte." – Psalmul 38:11	"Toţi cunoscuţii lui Isus şi femeile, care-L însoţiseră din Galilea, stăteau departe, şi se uitau la cele ce se petreceau." – Luca 23:49 (Vezi, de asemenea, 27:55, 56; Marcu 15:40.)

"Tocmai atunci când suferinţa mea le-ar fi cerut să stea mai neclintit aproape de mine ca oricând, lor li se face teamă de primejdiile la care s-ar supune, părând că-mi sunt alături. În vreme ce vrăjmaşii sunt aproape, prietenii sunt departe. Acestea îi sunt date cu Mesia" (Matei 26:56; 27:55; Luca 23:49; Ioan 16:32). (Fausset, CCE, 184)

50. Oamenii au dat din cap

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Am ajuns de ocara lor; când mă privesc ei, dau din cap." – Psalmul 109:25 (Vezi, de asemenea, Psalmul 22:7.)	"Trecătorii îşi băteau joc de El, dădeau din cap..." – Matei 27:39

"Un gest care sugerează că nu mai există nădejde pentru osândit, căruia i se aruncă vorbe de dispreţ" (Iov 16:4; Psalmul 44:14). (Ethridge, TOJ, 148)

"Ca şi cum totul s-ar fi terminat pentru mine: iar idealul meu, o dată cu mine, s-ar fi năruit irecuperabil" (Psalmul 22:7; Matei 27:39). (Ethridge, TOJ, 345)

51. Privit

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...toate oasele aș putea să mi le număr. Ei, însă, pândesc și mă privesc..." – Psalmul 22:17	"Norodul stătea acolo și privea." – Luca 23:35

52. Veșmântul împărțit și tras la sorți

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...își împart hainele mele între ei, și trag la sorți pentru cămașa mea." – Psalmul 22:18	"Ostașii, după ce au răstignit pe Isus, I-au luat hainele, și le-au făcut patru părți, câte o parte pentru fiecare ostaș. I-au luat și cămașa, care n-avea nici o cusătură, ci era dintr-o singură țesătură de sus până jos. Și au zis între ei: «Să n-o sfâșiem, ci să tragem la sorți a cui să fie.»" – Ioan 19:23, 24

Enunțul Vechiului Testament din Psalmul 22 pare aproape contradictoriu până la confruntarea cu relatarea scenei de lângă cruce. Veșmintele au fost împărțite între soldați, însă acoperământul i-a revenit unuia singur, prin tragere la sorți.

53. A îndurat sete

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...și, când mi-e sete, îmi dau să beau oțet." – Psalmul 69:21	"După aceea, Isus... a zis: «Mi-e sete.»" – Ioan 19:28

54. I s-au dat fiere și oțet

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Ei îmi pun fiere în mâncare și, când mi-e sete, îmi dau să beau oțet." – Psalmul 69:21	"I-au dat să bea vin amestecat cu fiere; dar, când l-a gustat, n-a vrut să bea." – Matei: 27:34 (Vezi, de asemenea, Ioan 19:28, 29.)

A.R. Fausset scrie:

"Suferinţa amară prin care trecea ar fi fost de aşteptat să înmoaie până şi inimile vrăjmaşilor Săi, cei care i-o provocaseră; în locul unui întăritor, însă, i-au dat fiere şi oţet. De două ori i s-a oferit oţet Mântuitorului pe cruce – mai întâi, oţet amestecat cu fiere (Matei 27:34) şi, apoi, cu smirnă (Marcu 15:23); dar când l-a gustat, n-a vrut să bea; căci nu voia să-şi întâmpine suferinţa într-o stare de amorţeală, efectul vădit al smirnei. Oferită unor nelegiuiţi, putea fi un act de bunătate; oferită Celui neprihănit care ia asupra Sa păcatele, era o insultă. Apoi, pentru a se împlini Scriptura, El a strigat: «Mi-e sete!», şi i-au dat să bea oţet (Ioan 19:28; Matei 27:48)." (Fausset, CCE, 246)

55. Strigătul părăsirii

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Dumnezeule! Dumnezeule! Pentru ce m-ai părăsit...?" – Psalmul 22:1	"Şi pe la ceasul al nouălea, Isus a strigat cu glas tare: «Eli, Eli, Lama Sabactani?» adică: «Dumnezeul Meu, Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit?»" – Matei 27:46

Psalmul 22: "Expresiva repetiţie (versetul 1) a strigătului «Dumnezeule!» sugerează că Osânditul ţinea nestrămutat la acest adevăr, cum că Dumnezeu era în continuare Dumnezeul Lui, contrar oricăror aparenţe. Acesta a fost leacul Său împotriva deznădejdii şi zălogul că Dumnezeu va interveni ca Izbăvitor al Său." (Fausset, CCE, 148)

Acest strigăt le-a readus oamenilor în minte Psalmul 22. Hristos cita primul verset al psalmului, în care se regăseşte o profeţie limpede a răstignirii.

56. S-a încredinţat lui Dumnezeu

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"În mâinile Tale îmi încredinţez duhul." – Psalmul 31:5	"Isus a strigat cu glas tare: «Tată, în mâinile Tale Îmi încredinţez duhul!»" – Luca 23:46

57. Oasele n-au fost sfărâmate

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"Toate oasele i le păzește, ca nici unul din ele să nu i se sfărâme." – Psalmul 34:20	"Când au venit la Isus, și au văzut că murise, nu I-au zdrobit fluierele picioarelor..." – Ioan 19:33

Deși nu apar în Scriptură, există alte două profeții cu privire la oasele Sale, care s-au împlinit, fără îndoială, întru totul.

1. "...și toate oasele mi se despart..." (Psalmul 22:14). Ieșirea din încheieturi a oaselor în vreme ce atârna pe cruce se putea oricând petrece, mai cu seamă dacă ținem cont de faptul că trupul Său a fost țintuit pe cruce când încă era întins la pământ.

2. "...toate oasele aș putea să mi le număr. Ei, însă, pândesc și mă privesc..." (Psalmul 22:17). Oasele Sale puteau fi văzute cu ușurință cât timp a fost lăsat pe cruce. Întinderea trupului Său în vremea răstignirii era de natură să-i scoată mai mult ca de obicei în evidență oasele.

58. Cu inima sfâșiată

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...mi s-a făcut inima ca ceara, și se topește înlăuntrul meu." – Psalmul 22:14	"...ci unul din ostași I-a străpuns coasta cu o suliță; și îndată a ieșit din ea sânge și apă." – Ioan 19:34

Sângele și apa care i-au ieșit din coasta străpunsă sunt dovezi ale faptului că inima îi cedase, în urma unei rupturi propriu-zise.

59. Coasta străpunsă

PROFEȚIE	ÎMPLINIRE
"...și își vor întoarce privirile spre Mine, pe care L-au străpuns." – Zaharia 12:10	"...ci unul din ostași I-a străpuns coasta cu o suliță..." – Ioan 19:34

Theodore Laetsch scrie:

> "Se adaugă, aici, un enunț remarcabil. Domnul Iehova vorbește despre Sine ca fiind străpuns de oameni care își vor întoarce privirile spre El și îl vor jeli.

Cuvântul *a străpunge* – a înfige – apare de nouă ori cu sensul de lovitură a unei săbii sau a unei suliţe (Numeri 25:8; Judecători 9:54; 1 Samuel 31:4; 1 Cronici 10:4; Isaia 13:15; Ieremia 37:10, «rănit»; 51:4; Zaharia 12:10; 13:3); iar o dată apare cu sensul de chinuri ale foametei, mai dureroase decât uciderea prin sabie (Plângeri 4:9)." (Laetsch, BCMP, 483)

60. Întuneric peste toată ţara

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"În ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, voi face să asfinţească soarele la amiază, şi voi întuneca pământul ziua nămeaza mare." – Amos 8:9	"De la ceasul al şaselea până la ceasul al nouălea s-a făcut întuneric peste toată ţara." – Matei 27:45

Întrucât evreii socoteau douăsprezece ore de la răsărit la apus, ceasul al şaselea se făcea în jurul prânzului, iar ceasul al nouălea în jurul orei trei.

61. Îngropat în mormântul unui bogat

PROFEŢIE	ÎMPLINIRE
"Groapa Lui a fost pusă între cei răi, şi mormântul Lui la un loc cu cel bogat..." – Isaia 53:9	"...a venit un om bogat din Arimateea, numit Iosif...şi a cerut trupul lui Isus... Iosif a luat trupul, l-a înfăşurat într-o pânză curată de in şi l-a pus într-un mormânt nou al lui însuşi..." – Matei 27:57-60

4 CONFIRMAREA LUI ISUS CA MESIA PRIN PROFEŢIILE ÎMPLINITE

4.1 Obiecţie: Profeţia împlinită în Isus a fost pusă, în mod deliberat, la cale de către El Însuşi

În *The Passover Plot*, H.J. Schonfield, un cercetător radical al Noului Testament, sugerează cum că Isus n-ar fi fost decât un farsor mesianic inofensiv cu intenţia de a-şi dovedi valabilitatea afirmaţiilor prin intermediul unei convenabile "împliniri" a profeţiilor.

Întâi de toate, acest fapt ar contraveni caracterului onest al lui Isus, după cum s-a arătat mai sus. O asemenea perspectivă presupune că El a fost unul dintre cei mai mari impostori ai tuturor timpurilor. Mai mult, s-ar putea înţelege de aici că nici măcar nu a fost o persoană cumsecade, ca să nu mai

vorbim de omul perfect pe care îl afirmă Evangheliile. Se pot aduce în discuție câteva serii de mărturii în măsură să demonstreze, luate împreună, caracterul întru totul lipsit de plauzibilitate al acestei teze.

În al doilea rând, i-ar fi fost imposibil lui Isus să manipuleze numeroase dintre evenimentele necesare împlinirii profețiilor din Vechiul Testament cu privire la Mesia. Nu avea, de pildă, cum să-și instrumenteze locul nașterii (Mica 5:2), faptul că se va naște din fecioară (Isaia 5:2), momentul morții (Daniel 9:25), tribul (Geneza 49:10) și descendența căreia urma să-i aparțină (2 Samuel 7:12) sau alte aspecte ale vieții Sale corespondente profețiilor.

În al treilea rând, este cu neputință, dincolo de o eventuală intervenție supranaturală, un scenariu potrivit căruia Isus a determinat evenimentele și i-a convins pe oamenii din viața Sa să se plieze în mod cu totul exact aparenței că, prin El, toate aceste profeții deveneau reale, între care vestirea lui Ioan (Matei 3), reacțiile judecătorilor Săi (Matei 27:12), sorții trași de soldați pentru veșmintele Sale (Ioan 19:23, 24) și faptul că i-au străpuns coasta cu o suliță (Ioan 19:34).

Într-adevăr, până și Schonfield admite că o asemenea conspirație nu avea cum să-și mai atingă scopul atunci când romanii l-au străpuns propriu-zis pe Hristos. Adevărul este că oricine cu o astfel de putere nu putea să fi fost decât de sorginte divină – însăși ideea pe care ipoteza Paștelui încearcă să o evite. Pe scurt, creditarea *Conspirației Paștelui (The Passover Plot)* implică un caracter mai accentuat miraculos decât acceptarea faptului că aceste profeții sunt de ordin supranatural. (Geisler, BECA, 585)

Răspuns: Obiecția respectivă poate părea plauzibilă, dar nu și atunci când ne dăm seama că multe dintre profețiile cu privire la Mesia au fost dincolo de orice control pe care l-ar fi putut omenește exercita Isus:

1. Locul nașterii (Mica 5:2)
2. Momentul nașterii (Daniel 9:25; Geneza 49:10)
3. Felul în care s-a născut (Isaia 7:14)
4. Vânzarea
5. Felul în care a murit (Psalmul 22:16)
6. Reacțiile oamenilor (batjocura, scuipatul, privitul etc.)
7. Străpungerea
8. Îngroparea

4.2 Obiecție: Împlinirea profețiilor în Isus a fost o pură coincidență – un accident

"Ei bine, s-ar putea găsi o împlinire a unora dintre aceste profeții în morțile lui Kennedy, King, Nasser și ale altor asemenea personalități importante", ne întâmpină criticul.

Răspuns: Da, există posibilitatea ca una sau două dintre aceste profeții să se găsească împlinite în viața altor oameni, însă nu toate cele șaizeci și

una de profeţii majore! De fapt, vreme de ani întregi, cel care ar fi găsit la altcineva decât la Isus împlinirea a jumătate dintre previziunile cu privire la Mesia, aşa cum sunt ele enumerate, în *Messiah in Both Testaments*, de Fred John Meldau, ar fi primit din partea Editurii Izbânda Creştină (Christian Victory Publishing Company) din Denver un premiu de o mie de dolari. Există numeroase persoane din diverse universităţi cărora le-ar fi prins foarte bine acest câştig suplimentar!

H. Harold Hartzler, de la Asociaţia Ştiinţifică Americană (American Scientific Affiliation), Colegiul Goshen, în cuvântul înainte la cartea lui Peter Stoner, scrie:

> "Manuscrisul volumului *Science Speaks* a fost revizuit cu atenţie de un comitet alcătuit din membrii Asociaţiei Ştiinţifice Americane şi de Consiliul Executiv al aceluiaşi grup, declarându-l ca fiind, în general, credibil şi exact în raport cu materialul ştiinţific prezentat. Analiza matematică pe care o cuprinde se bazează pe principii de probabilitate întru totul valide, dovedindu-se că profesorul Stoner le-a aplicat de o manieră corectă şi convingătoare." (Hartzler, "F", citat în Stoner, SS)

Următoarele probabilităţi sunt luate din volumul lui Stoner, *Science Speaks*, pentru a arăta că ideea de coincidenţă se descalifică prin ştiinţa probabilităţii. Stoner spune că, folosind ştiinţa modernă a probabilităţii cu referire la opt profeţii (*1.* – Nr. 10; *2.* – Nr. 22; *3.* Nr. 27; *4.* – Nr. 33 & 44; *5.* – Nr. 34; *6.* – Nr. 35 & 36; *7.* – Nr. 39; *8.* – Nr. 44 & 45 [răstignit]),

> "Descoperim că şansa ca toate cele opt profeţii să se fi împlinit într-o persoană a istoriei de până în prezent este de 1 la 10^{17} [(10 la puterea a 17-a). Asta ar însemna 1 din 100.000.000.000.000.000 (17 zerouri după 1). Pentru a ne ajuta să înţelegem dimensiunile acestei uluitoare probabilităţi, Stoner ilustrează, presupunând că]... am lua 10^{17} de dolari de argint şi i-am împrăştia pe suprafaţa Texasului. Aceştia ar acoperi întreg teritoriul statului până la o adâncime de şaizeci şi unu de centimetri. Mai departe, să presupunem că am marca unul dintre aceşti dolari de argint, iar apoi l-am arunca la întâmplare, amestecându-l bine cu tot restul cantităţii. Am lega pe cineva la ochi şi i-am spune că o poate lua ori încotro vrea şi că trebuie să ridice un dolar de argint despre care să spună că este cel cu pricina. Ce şansă ar avea să pună mâna chiar pe cel marcat? Aceeaşi pe care ar fi avut-o profeţii ca profeţiile scrise de ei, exclusiv în virtutea propriei lor înţelepciuni, să se împlinească în oricare dintre oameni, din vremea lor şi până în ziua de astăzi.
>
> Or, aceste profeţii fie derivă din inspiraţia lui Dumnezeu, fie că au fost scrise de profeţi conform unor opinii personale. Într-un asemenea caz, profeţii aveau o singură şansă din 10^{17} ca ele să se adeverească în orice

om, însă ele s-au împlinit, fără excepţie, în Hristos. Ceea ce înseamnă că împlinirea fie şi numai a acestor opt profeţii arată că Dumnezeu a inspirat scrierea acestor profeţii cu o siguranţă care are doar o şansă din 10^{17} de a nu fi absolută." (Stoner, SS, 100-107)

Stoner ia în discuţie patruzeci şi opt de profeţii şi comunică:

"Descoperim că şansa ca o singură persoană să fi împlinit toate cele 48 de profeţii este de 1 la 10^{157}. Numărul este considerabil, iar şansa extrem de redusă. Să încercăm o vizualizare. Dolarul de argint pe care l-am ales ca ilustrare are, de acum, dimensiuni prea mari. Suntem nevoiţi să alegem un obiect mai mic, iar electronul reprezintă, în acest sens, limita minimă, după câte cunoaştem. Dimensiunile sale sunt atât de reduse încât o singură linie de doi centimetri şi jumătate alcătuită dintr-un şir de electroni ar cuprinde un număr al acestora echivalent cu 2,5 ori 10^{15}. Dacă am vrea să numărăm electronii prezenţi în această linie lungă de doi centimetri şi jumătate, câte 250 la fiecare minut, zi şi noapte, am avea nevoie, doar pentru acest şir, de 19.000.000 de ani. Dacă aceiaşi centimetri i-am converti în măsură cubică, numărătoarea electronilor ar necesita, într-un ritm constant de 250 pe minut, 19.000.000 ori 19.000.000 ori 19.000.000 de ani sau, altfel spus, 6,9 ori 10^{21} de ani.

Acestea fiind spuse, să ne întoarcem la şansa noastră de 1 la 10^{157}. Să presupunem că am lua acest număr de electroni, marcându-l pe unul dintre ei, şi am amesteca întreaga cantitate, urmând să legăm la ochi un om pornit să-l caute pe cel în cauză. Ce şansă are să-l găsească pe cel marcat? La ce valoare ajunge acest număr de electroni? Suma este, fără îndoială, dincolo de ceea ce ne putem imagina." (Stoner, SS, 109, 110)

Iată ce şansă are un individ de a împlini cele patruzeci şi opt de profeţii.

4.3 Obiecţie: Mediile (extrasenzoriale) au avut previziuni asemănătoare celor din Biblie

Criticii contemporani ai profeţiei biblice menţionează previziunile acestor medii ca fiind de aceeaşi natură cu cele ale Scripturii. Şi în acest caz, avem de a face cu o disociere insurmontabilă între orice mediu şi profeţii infailibili ai Scripturii (vezi *Miracle and Magic*). Verificarea autenticităţii unui profet se făcea, într-adevăr, prin întâmplarea celor spuse (Deuteronom 18:22). Cei ale căror profeţii nu-şi găseau împlinirea erau pedepsiţi cu moartea (18:20) – o prevedere în măsură să le atragă atenţia celor care nu aveau certitudinea absolută că mesajul lor provenea de la Dumnezeu. Între sutele de profeţii, nu se cunoaşte nici măcar o singură eroare a proorocilor biblici. Un studiu referitor la previziunile mediilor efectuat în 1975 şi condus până în 1981 a arătat că,

dintr-un număr de șaptezeci și două, doar șase au avut vreo tangență cu realitatea. Două dintre ele s-au dovedit neclare, iar altele două n-au avut darul să surprindă pe nimeni – Statele Unite și Rusia vor rămâne puteri de primă mărime și nu se vor declanșa războaie mondiale. *The People's Almanac* (1976) a realizat un studiu al previziunilor rostite de douăzeci și opt dintre cele mai celebre medii. Rezultatele: din totalul de șaptezeci și două de previziuni, șaizeci și șase (92%) au fost întru totul eronate. (Kole, MM, 69) O proporție a exactității de aproximativ 8% se putea explica fără dificultate prin noroc sau cunoașterea de ansamblu a circumstanțelor. În 1993, mediile au greșit cu privire la toate evenimentele majore neașteptate, între care retragerea lui Michael Jordan, inundațiile din Vestul Mijlociu și tratatul de pace Israel-OEP. Între profețiile false s-au numărat cele potrivit cărora Regina Angliei urmează să se călugărească și Kathy Lee Gifford îl va înlocui pe Jay Leno ca moderator al emisiunii *The Tonight Show.* (*Charlotte Observer,* 30 dec. 1993)

La rândul lor, nici faimoasele "previziuni" ale lui Nostradamus n-au avut darul să impresioneze. Contrar opiniei comune, el n-a prezis niciodată locul sau anul marelui cutremur din California. Majoritatea "celebrelor" sale previziuni, precum apariția lui Hitler, au avut un caracter mai curând vag. Asemenea altor medii, a greșit în mod frecvent, numărându-se, după standardele biblice, între profeții mincinoși. (Geisler, BECA, 615)

4.4 Timpul venirii lui Mesia

4.4.1 Îndepărtarea toiagului domniei:

"Toiagul de domnie nu se va depărta de la Iuda, Nici toiagul de cârmuire dintre picioarele lui, Până va veni Șilo, Și de El vor asculta popoarele" (Geneza 49:10).

Cuvântul care se traduce prin "sceptru" în acest pasaj semnifică un "toiag tribal". Fiecare dintre cele douăsprezece triburi ale lui Israel își avea propriul "toiag" specific, pe care stătea înscris numele acestuia. Prin urmare, "toiagul tribal" al lui Iuda, sau "identitatea tribală", nu avea cum să dispară înainte de venirea lui Șilo. Timp de secole, atât comentatorii evrei, cât și cei creștini au înțeles cuvântul "Șilo" ca fiind numele lui Mesia.

Ne amintim că lui Iuda i-a fost răpită suveranitatea națională în perioada celor șaptezeci de ani de captivitate babiloniană; cu toate acestea, el nu și-a pierdut niciodată "toiagul tribal" sau "identitatea națională". Chiar și în condițiile captivității, nu și-a pierdut niciodată legiuitorii sau judecătorii (vezi Ezra 1:5, 8).

Astfel, potrivit acestei Scripturi și iudeilor acelor vremuri, două semne aveau să devină evidente curând după apariția lui Mesia:

1. Îndepărtarea sceptrului sau a identității lui Iuda.
2. Înlăturarea puterii judecătorești.

Primul semn vizibil cu care a început îndepărtarea sceptrului de la Iuda s-a făcut cunoscut o dată cu Irod cel Mare, care nu avea sânge evreiesc, urmat de prinții Macabei, aparținând tribului lui Levi și ultimii regi iudaici cu domnia la Ierusalim. (Sinedriu, folio 97, verso.) (*Macabei*, Cartea a 2-a)

LeMann, în cartea sa, *Jesus before the Sanhedrin*, își intitulează cel de-al doilea capitol: "Puterea legală a Sinedriului este restrânsă cu douăzeci și trei de ani înainte de procesul lui Hristos". Această restrângere presupunea pierderea autorității de a pronunța pedeapsa cu moartea.

Acest lucru s-a petrecut după depoziția lui Arhelaus, fiul și succesorul lui Irod, 11 d.Hr. sau 7 î.Hr. (Josephus, AJ, Cartea a 17-1, capitolul 13, 1-5) Procuratorii, administratori delegați de August, au preluat puterea supremă de la Sinedriu astfel încât să poată exercita ei înșiși *jus gladii*; cu alte cuvinte, dreptul suveran de a decide cu privire la viață sau moarte. Tuturor națiunilor subjugate de Imperiul Roman li s-a ridicat autoritatea de a pronunța sentința capitală. Tacit scrie: "Romanii își rezervau dreptul sabiei, lăsându-le pe toate celelalte așa cum erau."

Sinedriul își păstra, totuși, anumite drepturi:

1. Excomunicarea (Ioan 9:22)
2. Întemnițarea (Fapte 5:17, 18)
3. Pedeapsa corporală (Fapte 16:22)

Însuși Talmudul admite că "nu mult peste patruzeci de ani înainte de dărâmarea Templului, puterea de a osândi la moarte le-a fost luată iudeilor." (*Talmud*, Ierusalim, Sinedriu, fol. 24, recto) Cu toate acestea, pare greu de crezut că *jus gladii* rămăsese în mâna evreilor până la acea vreme. Încetase probabil în timpul lui Coponius, 7 d.Hr. (*Essai sur l'histoire de la geographie de la Palestine, d'apres les Talmuds et les autres sources Rabbinique*, p. 90: Paris, 1867).

Rabinul Rachmon spune:

> "Atunci când membrii Sinedriului s-au văzut în situația de a-și pierde dreptul de a decide asupra vieții și morții, li s-a părut un lucru cu totul de necrezut; și-au pus cenușă pe creștete și s-au îmbrăcat cu pânză de sac, căinându-se: «Vai nouă, căci toiagul domniei s-a îndepărtat de la Iuda, iar Mesia n-a venit!»" (LeMann, JBS, 28-30)

Josephus, martor nemijlocit al acestui proces, scria:

> "După moartea procuratorului Festus, atunci când locul urma să-i fie luat de Albinus, marele preot Ananus a gândit că prilejul e bun să adune Sinedriul. L-a adus, așadar, în fața lor pe fratele lui Isus, numit Hristosul, al cărui nume

era Iacov, și încă pe alți câțiva, la sfatul strâns în grabă și i-a osândit să fie omorâți cu pietre. Toți înțelepții și cei care cinsteau legea în litera ei s-au arătat nemulțumiți de această faptă... Unii s-au dus chiar la Albinus, care plecase spre Alexandria, pentru a-i aduce la cunoștință această încălcare a legii și a-i arăta că Ananus făptuise o nelegiuire adunând Sinedriul în lipsa autorității romane." (Josephus, AJ, Cartea a 20-a, capitolul 9, secțiunea 1)

Iudeii, pentru a-și păstra reputația, au găsit diverse motive pentru a explica înlăturarea pedepsei cu moartea. De exemplu, Talmudul (bab., *Aboda Zarah* sau *Despre idolatrie*, fol. 8, recto) afirmă:

"Membrii Sinedriului, văzând că numărul de ucigași crescuse într-o asemenea măsură în Israel încât era cu neputință la a-i mai osândi pe toți la moarte, s-au sfătuit între ei, încheind [și zicând]: «Ne va prinde bine să schimbăm locul obișnuit de adunare așa încât să nu mai fim nevoiți a rosti osânda la moarte.»"

La acest fapt, Maimonides adaugă în *Cons. Sanhedrin*, capitolul 14, că:

"...patruzeci de ani înaintea dărâmării celui de-al doilea Templu, nu s-a mai hotărât în Israel pedeapsa cu moartea, chiar dacă Templul era încă în picioare. Acest lucru s-a datorat faptului că membrii Sinedriului au părăsit Curtea Pietrelor Cioplite, refuzând să-și mai țină acolo întrunirile." (LeMann, JBS, 30-33)

Lightfoot, în *Evangelium Matthaei, horoe hebraicoe*, pp. 275, 276, Cambridge, 1658, adaugă că:

"...membrii Sinedriului... hotărâseră să nu rostească osânde cu moartea atâta vreme cât țara lui Israel va rămâne sub cârmuirea romanilor iar viața copiilor lui Israel va sta sub amenințarea acestora. A-l osândi la moarte pe un fiu al lui Avraam într-un veac când Iudeea este cotropită din toate părțile și se cutremură sub tălpile legiunilor romane n-ar fi oare o ocară adusă sângelui din vechime al patriarhilor? Nu stă, oare, cel mai neînsemnat dintre israeliți, tocmai prin aceea că pogoară din Avraam, deasupra oricăruia dintre Neamuri? Să părăsim, așadar, curtea pietrelor cioplite, în afara căreia nimeni nu poate fi osândit la moarte și să arătăm, prin împotrivire, alegând de bunăvoie surghiunul și făcând să tacă legea, că Roma, chiar dacă stăpânește lumea, nu este, oricât s-ar vrea, stăpâna nici a vieților, nici a legilor din Iudeea." (Lightfoot, EM, citat în LeMann, JBS, 33, 34, 38)

Talmudul (bab., Sanhedrin, capitolul 4, fol. 51b) afirmă: "De vreme ce Sinedriul nu mai poate hotărî în privința pedepselor cu moartea, această curte nu mai are nici un temei în fapt, urmând a se dovedi din nou de folos doar în zilele lui Mesia." (Nezikin, BT, 346)

O dată suprimată puterea judecătorească, Sinedriul și-a încetat existența. Da, sceptrul a fost îndepărtat și Iuda și-a pierdut prerogativele regale sau legale. Iar iudeii o știau foarte bine ei înșiși! "Vai nouă, căci toiagul domniei s-a îndepărtat de la Iuda, iar Mesia n-a venit!" (Talmud, bab., Sanhedrin, capitolul 4, fol. 37, recto). Nu și-au dat seama că Mesia pe care îl așteptau era un tânăr nazarinean care trăia în mijlocul lor.

4.4.2 Dărâmarea Templului

"Și deodată va intra în Templul Său Domnul pe care-L căutați..." (Maleahi 3:1).

Acest verset, împreună cu alte patru (Psalmul 118:26; Daniel 9:26; Hagai 2:7-9; Zaharia 11:13), pretinde că Mesia va veni câtă vreme templul din Ierusalim n-a fost încă dărâmat. Acest fapt este deosebit de semnificativ dacă ne gândim că templul a fost distrus în 70 d.Hr. și nu a fost *niciodată* reconstruit!

"După aceste șaizeci și două de săptămâni, unsul va fi stârpit, și nu va avea nimic. Poporul unui domn care va veni, va nimici cetatea și sfântul Locaș..." (Daniel 9:26).

Un enunț cu adevărat remarcabil! Din punct de vedere cronologic:

1. Venirea lui Mesia (implicată)
2. Stârpirea lui Mesia (moartea)
3. Nimicirea cetății (Ierusalim) și a sfântului Locaș (templul)

Templul și cetatea au fost dărâmate de Tit și de armata sa în 70 d.Hr.; prin urmare, fie că Mesia venise deja, fie că profeția a fost falsă.

4.4.3 Împlinirea profeției în ziua statornicită

În Daniel 9:24-27, găsim, referitor la Mesia, o profeție alcătuită din trei fragmente specifice; ea cuprinde o perioadă care se întinde pe parcursul a șaptezeci câte șapte (ani) sau 490 de ani. Prima parte arată că, la capătul a șaizeci și nouă de "săptămâni" (sau perioade de câte șapte), Mesia va veni la Ierusalim. (Cele șapte, împreună cu cele șaizeci și două de perioade de câte șapte sunt înțelese, în context, ca șaizeci și nouă de perioade a câte șapte ani prin comparație cu cei "șaptezeci de ani" [Daniel 9:2].) Etapa inițială a celor șaizeci și nouă de săptămâni, care, înmulțite cu șapte ani, echivalează cu 483 de ani, reprezintă, în versetul 25, hotărârea de a reconstrui Ierusalimul.

A doua parte arată că, după venirea lui Mesia, El va fi stârpit (expresie pentru moartea Sa). Apoi, domnul ce urmează să vină va nimici Ierusalimul

şi templul, întregind perioada de şaptezeci de ori câte şapte, sau 490, de ani cu o etapă finală de şapte ani.

Toate acestea, potrivit lui Daniel 9:24-26, au loc după cele şaizeci şi nouă de săptămâni de ani. Însă Daniel 9:24 menţionează şaptezeci de săptămâni (7+62+1), nu doar şaizeci şi nouă. Săptămâna ultimă este descrisă în 9:27. Numeroşi cercetători consideră că 9:27 ia în discuţie o altă persoană şi o altă vreme decât 9:26. Chiar dacă autorul se referă la acest domn, trimiterea se face probabil la un alt domn care urmează să apară mai târziu în istorie. (Dubla referinţă este un fenomen relativ obişnuit în cadrul profeţiilor. De exemplu, o trimitere îl poate avea în vedere pe Regele David şi, mai târziu, de asemenea, pe Hristos.) Această perspectivă se confirmă prin acţiunile acestora: domnul din 9:27 întrerupe practicile iudaice ale templului, în vreme ce domnul din 9:26 tocmai nimicise templul! Aşa încât e probabil ca acest domn să fi apărut mai târziu, după ce templul este zidit din nou, fapt ce urmează să se petreacă. Oricare ar fi interpretarea celei de a şaptezecea săptămâni (ultimii şapte ani ai profeţiei), primele două părţi pot fi în continuare examinate din punct de vedere istoric. Pentru aprofundare cu privire la această profeţie a lui Daniel, vezi *Chronological Aspects of the Life of Christ.* (Hoehner, CALC, 17)

4.4.3.1 Textul

"Şaptezeci de săptămâni au fost hotărâte asupra poporului tău şi asupra cetăţii tale celei sfinte, până la încetarea fărădelegilor, până la ispăşirea păcatelor, până la ispăşirea nelegiuirii, până la aducerea neprihănirii veşnice, până la pecetluirea vedeniei şi proorociei, şi până la ungerea Sfântului sfinţilor.

Să ştii dar, şi să înţelegi, că de la darea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului, până la Unsul *(Mesia)*, la Cârmuitorul, vor trece şapte săptămâni; apoi, timp de şaizeci şi două de săptămâni, pieţele şi gropile vor fi zidite din nou, şi anume în vremuri de strâmtorare.

După aceste şaizeci şi două de săptămâni, unsul va fi stârpit, şi nu va avea nimic. Poporul unui domn care va veni, va nimici cetatea şi sfântul Locaş, şi sfârşitul lui va fi ca printr-un potop; este hotărât că războiul va ţine până la sfârşit şi împreună cu el şi pustiirile.

El va face un legământ trainic cu mulţi, timp de o săptămână, dar la jumătatea săptămânii va face să înceteze jertfa şi darul de mâncare, şi pe aripa urâciunilor idoleşti va veni unul care pustieşte, până va cădea asupra celui pustiit prăpădul hotărât." (Daniel 9:24-27)

4.4.3.2 Interpretarea profeţiei

1. Trăsăturile de bază ale acestei profeţii

(Note de curs; după dr. James Rosscup, Seminarul Teologic Talbot, California)

Se referă la poporul lui Daniel, Israel, şi cetatea lui Daniel, Ierusalim (versetul 24);

Sunt menţionaţi doi domni:

1. Unsul (Mesia) (versetul 25);
2. Domnul care va veni (versetul 26);

Perioada de şaptezeci de săptămâni (versetul 24);

1. Ca unitate (versetul 24);
2. Ca o diviziune în trei perioade: şapte săptămâni, şaizeci şi două de săptămâni şi o săptămână (versetele 25, 27);

- Specifică începutul celor şaptezeci de săptămâni (versetul 25);
- Mesia apare la sfârşitul celor şaizeci şi nouă de săptămâni (versetul 25);
- Nimicirea cetăţii şi a locaşului sfânt de către domnul care va veni (versetul 26);
- Legământul făcut între Israel şi domnul care va veni la începutul ultimei săptămâni (versetul 27); acest legământ este călcat la mijlocul săptămânii (versetul 27);
- La capătul celor şaptezeci de săptămâni, Israel va avea parte de neprihănire veşnică (versetul 24).

2. Diviziunea temporală a celor şaptezeci de săptămâni:
Conceptul iudaic de săptămână

1. Termenul ebraic pentru "săptămână" este *shabua*, care semnifică, literal, "o perioadă de şapte". (Se cuvine făcută o disociere clară între conceptul de săptămână specific, de exemplu, limbii engleze şi sensul propus de Daniel.) În ebraică, aşadar, cele şaptezeci de săptămâni induc ideea de "şaptezeci de perioade a câte şapte".
2. Evreii erau obişnuiţi cu "o perioadă de şapte" atât din punctul de vedere al zilelor, cât şi al anilor. "Era, sub anumite aspecte, chiar mai importantă decât atât." (McClain, DPSW, 13)
3. Levitic 25:2-4 ilustrează acest fapt. Levitic 25:8 arată că exista un multiplu al săptămânii de ani.

Ţinând cont de ceea ce s-a spus mai devreme, avem motive să credem că cele şaptezeci de săptămâni menţionate în Daniel reprezintă şaptezeci de perioade a câte şapte ani.

1. Daniel gândise în termeni de ani şi multipli de şapte anterior în acest capitol (Daniel 9:1, 2).

2. Daniel ştia că robia babiloniană a avut ca temei o violare a anului sabatic şi, de vreme ce poporul se afla în captivitate de şaptezeci de ani, anul sabatic fusese, în mod evident, încălcat vreme de 490 de ani (Levitic 26:32-35; 2 Cronici 36:21 şi Daniel 9:24).
3. Contextul este concordant şi logic dacă înţelegem cele şaptezeci de săptămâni ca perioade constând în ani.
4. *Shabua* se găseşte în Daniel 10:2, 3. Contextul cere, aici, să se refere la "săptămâni" de zile. Este vorba, literal, de "trei perioade a câte şapte zile". Presupunând că Daniel s-a referit la zile în 9:24-27, de ce nu găsim aceeaşi formă de expresie ca în capitolul 10? Evident, în capitolul 9, avem de a face cu ani.

3. Durata anului profetic

Anul calendaristic al Scripturilor trebuie determinat chiar din Scripturi.

1. Din punct de vedere istoric: să comparăm Geneza 7:11 cu Geneza 8:4, iar aceste pasaje cu Geneza 7:24 şi Geneza 8:3.
2. Din punct de vedere profetic: numeroase Scripturi se referă la marea suferinţă, folosind diverşi termeni, însă toate au numitorul comun al unui an alcătuit din 360 de zile.

- Daniel 9:27: "Jumătatea" celei de a şaptezecea săptămâni (evident, 3½ ani).
- Daniel 7:24, 25: "o vreme, două vremi şi o jumătate de vreme" (literal, 3½ vremi).
- Apocalipsa 13:4-7: "patruzeci şi două de luni" (3½ ani).
- Apocalipsa 12:13, 14: "o vreme, vremi şi jumătatea unei vremi".
- Apocalipsa 12:6: "o mie două sute şase zeci de zile" (1.260 de zile sau 3½ ani).

4. Începutul celor şaptezeci de săptămâni

Există un număr de porunci sau hotărâri în istoria Israelului care s-a sugerat că reprezintă *terminus a quo* (începutul) celor şaptezeci de săptămâni. Acestea sunt:

1. Porunca lui Cir, 539 î.Hr. (Ezra 1:1-4).
2. Porunca lui Dariu, 519 î.Hr. (Ezra 5:3-7).
3. Porunca lui Artaxerxe către Ezra, 457 î.Hr. (Ezra 7:11-16).
4. Porunca lui Artaxerxe către Neemia, 444 î.Hr. (Neemia 2:1-8). (Hoehner, CALC, 131)

Cu toate acestea, singura circumstanţă în mod exact corespunzătoare datelor este cea de la punctul patru, porunca lui Artaxerxe către Neemia.

J.D. Wilson comentează cu privire la stadiul inițial al profeției:

"...porunca este menționată în Neemia 2. Era în anul al douăzecilea al lui Artaxerxe. Cuvintele propriu-zise ale poruncii nu sunt consemnate, însă subiectul acesteia poate fi determinat cu ușurință. Neemia află despre pustiirea din Ierusalim. E cuprins de o adâncă întristare. Împăratul vrea să cunoască pricina acesteia. Neemia răspunde: «...cetatea în care sunt mormintele părinților mei este nimicită și porțile ei sunt arse de foc...». Împăratul îl îndeamnă să-și spună păsul. El răspunde neîntârziat, rugându-l pe împărat să poruncească a-l trimite «...la cetate... ca s-o zidesc din nou». Și, după cum aflăm, a fost trimis și a reclădit Ierusalimul.

Această hotărâre este, așadar, «porunca dată pentru zidirea din nou a Ierusalimului». Nu există nici o altă hotărâre privitoare la înnoirea cetății. Ea autorizează refacerea ei, iar cartea lui Neemia ne arată cum s-au desfășurat lucrările. Cerințele diverselor teorii pe care le propun i-au condus pe unii cercetători să decidă asupra unei alte porunci ca *terminus a quo*, potrivit calculelor efectuate, însă e greu de crezut că se poate ajunge, altcumva decât eronat, la o asemenea concluzie. Hotărârea din Neemia 2 este însăși porunca de a zidi Ierusalimul din nou; nici o altă hotărâre nu îngăduie reconstrucția cetății. Toate celelalte porunci se referă exclusiv la ridicarea templului." (Wilson, DDWD, 141, 42)

Această hotărâre a fost emisă în 444 î.Hr., în temeiul următoarelor fapte:

1. "În luna Nisan, anul al douăzecilea al împăratului Artaxerxe..." (Neemia 2:1).
2. Urcarea pe tron a lui Artaxerxe s-a petrecut în 465 î.Hr.
3. Nu se specifică nici o dată, așa încât, potrivit obiceiului evreiesc, ea se înțelege ca fiind prima zi a lunii, adică 1 Nisan, 444 î.Hr.
4. 5 martie, 444 î.Hr., reprezintă data corespondentă din calendarul nostru.

5. Sfârșitul primelor șapte săptămâni de ani

1. Zidirea din nou a Ierusalimului a durat patruzeci și nouă de ani (versetul 5).
2. Este demnă de remarcat încheierea profeției ebraice și a canonului Vechiului Testament în Maleahi, identificată la patruzeci și nouă de ani după 444 î.Hr.

Dacă informațiile din Daniel sunt corecte, perioada scursă între decretul de reconstrucție a Ierusalimului (Nisan, 444 î.Hr.) și venirea lui Mesia în

Ierusalim este de 483 de ani (de șaizeci și nouă ori șapte), fiecare an echivalând cu anul profetic iudaic alcătuit din 360 de zile (173.880 de zile).

Evenimentul final al celor șaizeci și nouă de săptămâni este prezentarea lui Hristos Însuși în fața lui Israel în calitate de Mesia, după previziunea din Zaharia 9:9. Harold Hoehner, care a examinat în amănunțime această profeție din Daniel și datele corespondente, calculează data acestui eveniment:

"Înmulțind cele șaizeci și nouă de săptămâni cu șapte ani pentru fiecare săptămână înmulțiți, fiecare, cu 360 de zile, obținem un total de 173.880 de zile. Diferența dintre 444 î.Hr. și 33 d.Hr., apoi, este de 476 de ani solari. Prin înmulțirea lui 476 cu 365,24219879 sau cu 365 de zile, 5 ore, 48 de minute, 45,975 secunde [există 356 ¼ de zile într-un an], se ajunge la 173.855 de zile, 6 ore, 52 de minute, 44 de secunde sau 173.855 de zile. Rămân pentru a-și găsi o explicație, așadar, doar 25 de zile între 444 î.Hr. și 33 d.Hr. Adăugând cele 25 de zile la 5 martie (din 444 î.Hr.), se ajunge la 30 martie (33 d.Hr.) care era 10 Nisan în 33 d.Hr. Este data intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim." (Hoehner, CALC, 138)

6. Intervalul dintre săptămânile a șaizeci și noua și a șaptezecea
Înainte de încheierea celor șaizeci și nouă de săptămâni și începutul celei de a șaptezecea, urmau să aibă loc două evenimente:

1. "Stârpirea" lui Mesia (Daniel 9:26). Hristos a fost răstignit la 3 aprilie, 33 d.Hr., în vinerea următoare intrării Sale triumfale în Ierusalim.
2. Nimicirea Ierusalimului și a templului (Daniel 9:26)

Wilson ia în discuție acest aspect al profeției:

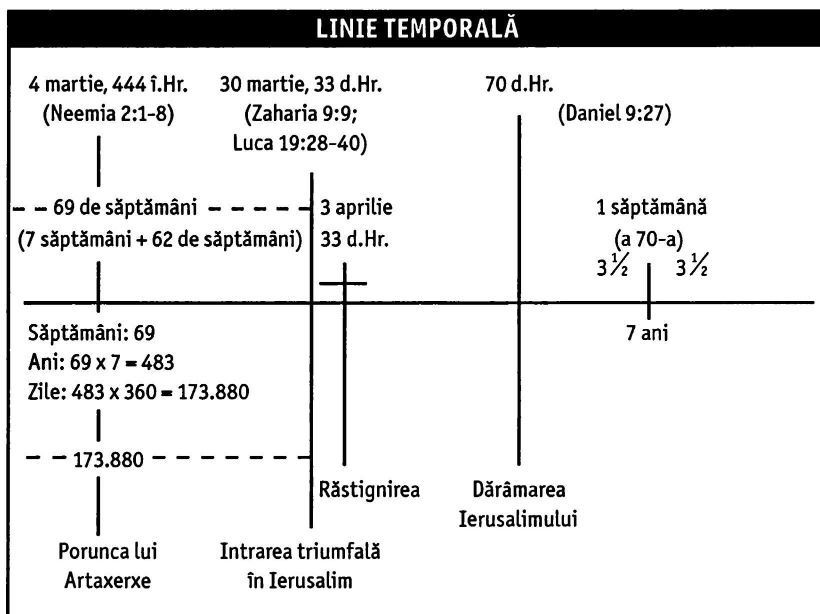
"După aceea, domnul roman [Tit] a trimis o oștire care a făcut una cu pământul cetatea și templul Ierusalimului. Distrugerea a fost definitivă. Templul n-a fost doar pângărit, așa cum s-a întâmplat pe vremea lui Antioh Epiphanes – ci a fost nimicit. De atunci, zidurile sale n-au mai fost ridicate în Ierusalim. A fost sfârșitul ritualului iudaic. N-a mai fost și nu mai poate fi reclădit. De la căderea Ierusalimului, n-a mai avut preoți; căci toți fiii lui Aaron au fost uciși. Nu se mai pot săvârși jertfe preoțești, nici ispășiri ale marelui preot; întrucât, o dată cu acest cumplit dezastru, vechiul legământ a dispărut. Caracterul viu și valabilitatea acestuia încetaseră o dată ce Mielul lui Dumnezeu a fost jertfit pe Golgota; timp de patruzeci de ani, însă, s-a păstrat forma lui exterioară. O formă care a fost înlăturată prin nimicirea Ierusalimului, 70 d.Hr. (Wilson, DDWD, 148, 149)

4.4.3.3 Rezumat

Aşadar, profeţia lui Daniel despre cele şaptezeci de săptămâni a fost exactă în privinţa lui Mesia. Chiar dacă 165 î.Hr., ca dată a redactării, este corectă, toate aceste evenimente au avut loc cu cel puţin două sute de ani mai târziu.

Ele includ:

1. Venirea lui Mesia.
2. Moartea lui Mesia.
3. Nimicirea Ierusalimului şi a templului.



A treia parte a profeţiei, cu privire la cea de a şaptezecea săptămână, încă îşi aşteaptă împlinirea.

5 SUMARUL PREVIZIUNILOR DIN VECHIUL TESTAMENT ÎMPLINITE CA ATARE ÎN HRISTOS

Floyd Hamilton, în *The Basis of Christian Faith* (o apărare modernă a religiei creştine), scrie: "Canon Liddon are autoritatea de a susţine că există în Vechiul Testament 332 de previziuni distincte care au fost efectiv împlinite în Hristos." (Hamilton, BCF, 160) Payne enumeră 191 în lucrarea sa, *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* (Payne, EBP, 665-670)

5.1 Prima venire

- Faptul: Geneza 3:15; Deuteronom 18:15; Psalmul 89:20; Isaia 9:6; 28:16; 32:1; 35:4; 42:6; 49:1; 55:4; Ezechiel 34:24; Daniel 2:44; Mica 4:1; Zaharia 3:8.
- Momentul: Geneza 49:10; Numeri 24:17; Daniel 9:24; Maleahi 3:1.
- Divinitatea: Psalmii 2:7, 11; 45:6, 7, 11; 72:8; 89:26, 27; 102:24-27; 110:1; Isaia 9:6; 25:9; 40:10; Ieremia 23:6; Mica 5:2; Maleahi 3:1.
- Ascendenţa umană: Geneza 12:3; 18:18; 21:12; 22:18; 26:4; 28:14; 49:10; 2 Samuel 7:14; Psalmi 18:4-6, 50; 22:22, 23; 29:36; 89:4; 132:11; Isaia 11:1; Ieremia 23:5; 33:15.

5.2 Înainte mergătorul:

- Isaia 40:3; Maleahi 3:1; 4:5.

5.3 Naşterea şi primii ani

- Faptul: Geneza 3:15; Isaia 7:14; Ieremia 31:22.
- Locul: Numeri 24:17, 19; Mica 5:2.
- Adoraţia magilor: Psalmul 72:10, 15; Isaia 60:3, 6.
- Fuga în Egipt: Osea 11:1.
- Uciderea pruncilor: Ieremia 31:15.

5.4 Menirea şi slujba

- Menire: Geneza 12:3; 49:10; Numeri 24:19; Deuteronom 18:18, 19; Psalmul 21:1; Isaia 59:20; Ieremia 33:16.
- Preot asemeni lui Melhisedec: Psalmul 110:4.
- Profet asemeni lui Moise: Deuteronom 18:15.
- Convertirea Neamurilor: Isaia 11:10; Deuteronom 32:43; Psalmii 18:49; 19:4; 117:1; Isaia 42:1; 45:23; 49:6; Osea 1:10; 2:23; Ioel 2:32.
- Lucrarea duhovnicească în Galileea: Isaia 9:1, 2.
- Minunile: Isaia 35:5, 6; 42:7; 53:4.
- Harurile duhovniceşti: Psalmul 45:7; Isaia 11:2; 42:1; 53:9; 61:1, 2.
- Propovăduirea: Psalmii 2:7; 78:2; Isaia 2:3; 61:1; Mica 4:2.
- Curăţirea templului: Psalmul 69:9.

5.5 Patimile

- Lepădarea de către iudei şi Neamuri: Psalmi 2:1; 22:12; 41:5; 56:5; 69:8; 118:22, 23; Isaia 6:9, 10; 8:14; 29:13; 53:1; 65:2.
- Persecuţia: Psalmi 22:6; 35:7, 12; 56:5; 71:10; 109:2; Isaia 49:7; 53:3.
- Intrarea triumfală în Ierusalim: Psalmii 8:2; 118:25, 26; Zaharia 9:9.
- Vânzarea de către propriul lui prieten: Psalmii 41:9; 55:13; Zaharia 13:6.
- Vânzarea pentru treizeci de arginţi: Zaharia 11:12.
- Moartea vânzătorului: Psalmi 55:15, 23; 109:17.

- Cumpărarea Ţarinii Olarului: Zaharia 11:13.
- Părăsirea de către ucenici: Zaharia 13:7.
- Învinuirile mincinoase: Psalmul 2:1, 2; 27:12; 35:11; 109:2.
- Tăcerea în faţa învinuirilor: Psalmul 38:13; Isaia 53:7.
- Batjocura: Psalmi 22:7, 8, 16; 109:25.
- Ocările, lovirile, scuiparea, biciuirea: Psalmul 35:15, 21; Isaia 50:6.
- Răbdarea în suferinţă: Isaia 53:7-9.
- Răstignirea: Psalmul 22:14, 17.
- Aducerea fierei şi a oţetului: Psalmul 69:21.
- Rugăciunea pentru vrăjmaşi: Psalmul 109:4.
- Strigătele de pe Cruce: Psalmii 22:1; 31:5.
- Moartea în floarea vârstei: Psalmii 89:45; 102:24.
- Moartea împreună cu răufăcătorii: Isaia 53:9, 12.
- Moartea întărită prin tulburările naturii: Amos 5:20; Zaharia 14:4-6.
- Aruncarea sorţilor pentru veşminte: Psalmul 22:18.
- Oasele nesfărâmate: Psalmul 34:20.
- Străpungerea: Psalmul 22:16; Zaharia 12:10; 13:6.
- Moartea de bunăvoie: Psalmul 40:6-8.
- Suferinţa ca ispăşire pentru păcatele celorlalţi: Isaia 53:4-6, 12; Daniel 9:26.
- Înmormântarea cu bogaţii: Isaia 53:9.

5.6 Învierea

- Psalmii 2:7; 16:8-10; 30:3; 41:10; 118:17.

5.7 Înălţarea

- Psalmii 16:11; 24:7; 68:18; 110:1; 118:19.

5.8 A doua venire

- Psalmul 50:3-6; Isaia 9:6, 7; 66:18; Daniel 7:13, 14; Zaharia 12:10; 14:4-8.
- Stăpânirea universală şi veşnică: 1 Cronici 17:11-14; Psalmi 2:6-8; 8:6; 45:6-7; 72:8; 110:1-3; Isaia 9:7; Daniel 7:14.

9

ÎN SPRIJINUL DIVINITĂȚII: ÎNVIEREA – FARSĂ SAU ISTORIE?

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

În urma a peste șapte sute de ore dedicate studiului acestui subiect și examinării amănunțite a temeiurilor sale, am ajuns să cred că învierea lui Isus Hristos este fie una dintre *cele mai diabolice, imorale, cinice farse scornite*

vreodată de mintea unor oameni, FIE cea mai miraculoasă întâmplare a tuturor timpurilor.

Isus are, în sprijinul Său, trei argumente esențiale: (1) Influența vieții Sale, în virtutea minunilor și a învățăturilor, asupra istoriei; (2) Profețiile împlinite în viața Sa și (3) învierea. Învierea lui Isus Hristos și creștinismul se susțin sau se delegitimează împreună. Un student al Universității din Uruguay mă întreba, la un moment dat: "D-le profesor McDowell, de ce n-ați putea infirma creștinismul?" I-am răspuns: "Dintr-un motiv foarte simplu: nu sunt în stare să găsesc o explicație care să invalideze un anume eveniment al istoriei – învierea lui Isus."

Învierea, după cum este ea consemnată în Matei 28:1-11 (vezi, de asemenea, Marcu 16; Luca 24; Ioan 20, 21):

> "(1) La sfârșitul zilei Sabatului, când începea să se lumineze înspre ziua dintâi a săptămânii, Maria Magdalena și cealaltă Marie au venit să vadă mormântul. (2) Și iată că s-a făcut un mare cutremur de pământ; căci un înger al Domnului s-a pogorât din cer, a venit și a prăvălit piatra de la ușa mormântului, și a șezut pe ea. (3) Înfățișarea lui era ca fulgerul, și îmbrăcămintea lui albă ca zăpada. (4) Străjerii au tremurat de frica lui, și au rămas ca niște morți. (5) Dar îngerul a luat cuvântul, și a zis femeilor: «Nu vă temeți; căci știu că voi căutați pe Isus, care a fost răstignit. (6) Nu este aici; a înviat, după cum zisese. Veniți de vedeți locul unde zăcea Domnul; (7) și duceți-vă repede de spuneți ucenicilor Lui că a înviat dintre cei morți. Iată că El merge înaintea voastră în Galilea; acolo Îl veți vedea. Iată că v-am spus lucrul acesta.» (8) Ele au plecat repede de la mormânt, cu frică și cu mare bucurie, și au alergat să dea de veste ucenicilor Lui. (9) Dar iată că le-a întâmpinat Isus, și le-a zis: «Bucurați-vă!» Ele s-au apropiat să-I cuprindă picioarele, și I s-au închinat. (10) Atunci Isus le-a zis: «Nu vă temeți; duceți-vă de spuneți fraților Mei să meargă în Galilea: acolo Mă vor vedea.» (11) Pe când se duceau ele, au intrat în cetate unii din străjeri, și au dat de veste preoților celor mai de seamă despre toate cele întâmplate."

2 IMPORTANȚA ÎNVIERII TRUPEȘTI A LUI HRISTOS

O dată ce Isus Însuși a scos în evidență natura fizică a trupului Său înviat drept mărturie a faptului că se ridicase din morți, confirmând implicit adevărul afirmației Sale potrivit căreia El este Dumnezeu întrupat, ipoteza unor critici cum că n-a avut, în acest caz, decât un trup imaterial este de natură să submineze divinitatea lui Hristos. Mormântul gol nu demonstrează, în sine, învierea lui Isus tot așa cum dispariția unui cadavru dintr-o morgă nu demonstrează câtuși de puțin că persoana în cauză a fost înviată. Adevărul creștinismului se întemeiază pe învierea trupească a lui Hristos.

După cum arată şi dr. Norman Geisler:

"Dacă Hristos nu s-a ridicat în acelaşi trup fizic cu care fusese aşezat în mormânt, atunci învierea îşi pierde valoarea de mărturie concretă în sprijinul afirmaţiei Sale cum că este Dumnezeu (Ioan 8:58; 10:30). Învierea nu poate confirma afirmaţia lui Isus cum că este Dumnezeu dacă nu a înviat în acelaşi trup cu care a fost răstignit, un trup propriu-zis, fizic. Dacă Isus nu s-a ridicat într-un trup material, învierea Sa nu se poate nicidecum confirma. Ea îşi pierde puterea de convingere din punct de vedere istoric." (Geisler, BR, 36)

3 SEMNIFICAŢIA ÎNVIERII

Cu patru excepţii, toate religiile majore ale lumii se bazează exclusiv pe afirmaţii de ordin filosofic. Dintre cele patru, întemeiate, dincolo de un sistem filosofic, pe modelul unor personalităţi, numai creştinismul susţine că fondatorul acestuia a ieşit din mormânt. Avraam, părintele iudaismului, a murit în jurul anului 1900 î.Hr., însă nimeni n-a susţinut vreodată că acesta ar fi înviat.

Wilbur M. Smith spune, în *Therefore Stand*:

"Relatările originale cu privire la Buda nu-i atribuie niciunde acte cum ar fi învierea; de fapt, în cele mai timpurii relatări ale morţii sale, respectiv *Mahaparinibbana Sutta*, citim că moartea lui Buda s-a petrecut «asemenea trecerii din viaţă când nimic, orice ar fi, nu rămâne în urmă»." (Smith, TS, 385)

"Profesorul Childers spune:

«Nu se găseşte nici o urmă în scripturile şi comentariile *Pali* (şi, după câte ştiu, în nici o scriere Pali) cu privire la existenţa după moarte sau vreo apariţie în faţa ucenicilor a lui Sakya Muni.» Mohamed a murit la 8 iunie, 632 d.Hr., în vârstă de şaizeci şi unu de ani, la Medina, unde mii de credincioşi mahomedani îi vizitează în fiecare an mormântul. Milioanele de evrei, budişti şi mahomedani admit că întemeietorii acestor religii nu s-au ridicat din ţărână prin înviere." (Childers, citat în Smith, TS, 385)

William Lane Craig scrie:

"În lipsa convingerii că învierea a fost un fapt real, credinţa creştină nu s-ar fi născut niciodată. Ucenicii ar fi rămas nişte oameni striviţi şi înfrânţi. Chiar dacă ar fi continuat să şi-l amintească pe Isus ca pe un preaiubit

învățător, răstignirea ar fi spulberat orice nădejde în privința venirii sale ca Mesia. Crucea ar fi constituit sfârșitul lamentabil și rușinos al lucrării sale. Nașterea creștinismului, așadar, atârnă de credința primilor ucenici cum că Dumnezeu îl ridicase pe Isus din morți." (Craig, KTR, 116-17)

Theodosus Harnack spune: "Opinia cu privire la faptul Învierii nu mai ține, din perspectiva mea, de teologia creștină. Pentru mine, creștinismul se susține sau se invalidează o dată cu Învierea." (Harnack, citat în Smith, TS, 437)

William Milligan afirmă: "Vorbind despre mărturiile incontestabile în sprijinul Învierii Domnului nostru, se cuvine să ținem seama, pe mai departe, că acest fapt, dacă este adevărat, implică o certă coerență cu toate celelalte aspecte ale istoriei Sale." (Milligan, RL, 71)

Wilbur M. Smith conchide:

"De vreme ce Domnul nostru afirma în mod frecvent, cât se poate de deslușit și în amănunt, că, după ce se va urca la Ierusalim, va fi osândit la moarte, dar se va ridica din mormânt în cea de a treia zi, iar această previziune s-a adeverit, atunci tot ceea ce Domnul nostru a spus în rest, lucru care mi s-a părut întotdeauna evident, trebuie să fie la fel de adevărat." (Smith, TS, 419)

W.J. Sparrow-Simpson afirmă, în continuare:

"Întrebării în ce măsură este învierea lui Hristos o dovadă a faptului că El este Fiul lui Dumnezeu i se poate, întâi de toate, răspunde prin aceea că El a înviat prin propria Sa putere. A avut puterea de a-și da viața și a avut puterea de a o lua iarăși, Ioan 10:18. Acest lucru nu contrazice învățătura multor alte pasaje, în care se spune că a fost înviat prin puterea Tatălui, întrucât ceea ce face Tatăl, și Fiul face; creația, precum și toate celelalte lucrări exterioare, sunt atribuite fără discriminare Tatălui, Fiului și Duhului. Pe de altă parte, așa cum Hristos vestise în mod deschis că este Fiul lui Dumnezeu, învierea Sa din morți a fost pecetea lui Dumnezeu asupra adevărului acestei afirmații. Dacă ar fi rămas sub stăpânirea morții, Dumnezeu i-ar fi tăgăduit, astfel, afirmația cum că este Fiul Său; dar, de vreme ce l-a ridicat din morți, El l-a adeverit în ochii tuturor; spunând: «Tu ești Fiul Meu, astăzi Te-am născut.»" (Sparrow-Simpson, RCF, 287-88)

De asemenea, cuvântarea lui Petru din ziua Pogorârii Duhului Sfânt este

"...pe deplin și în totalitate întemeiată pe Înviere. Nu e doar tema fundamentală a predicii, ci și învățătura fără de care doctrina nici n-ar mai exista. Căci Învierea este prezentată aici ca fiind (1) rațiunea morții lui Isus; (2) experiența mesianică anticipată profetic; (3) mărturisită apostolic;

> (4) cauza revărsării Duhului, justificând fenomene religioase inexplicabile pe altă cale şi (5) confirmarea statutului mesianic şi împărătesc al lui Isus din Nazaret. Aşa încât toată înşiruirea de argumente şi concluzii depinde, pentru a se susţine, în întregime de Înviere. În afara Învierii, statutul mesianic şi împărătesc al lui Isus nu s-ar putea institui în mod convingător. În afara ei, noua revărsare a Duhului ar adânci o taină nelămurită. N-ar mai rămâne, din toată această învăţătură, decât expunerea mesianică din Psalmul 16; şi numai referitor la experienţa viitoare a unui Mesia care n-a apărut încă. Îndreptăţirea Divină a lui Isus, după cum o adeveresc lucrările Sale, ar rămâne în egală măsură o îndreptăţire, însă, limitată doar la viaţa Sa; o viaţă care şi-a găsit sfârşitul asemeni celor ale oricăror profeţi pe care naţiunea a refuzat să-i mai tolereze. Prin urmare, întâia propovăduire creştină se întemeiază pe statutul lui Isus instituit prin Învierea Sa." (Smith, TS, 230)

Până şi Adolf Harnack, care contestă credinţa Bisericii în înviere, este de acord:

> "Încrederea nestrămutată a ucenicilor în Isus îşi găsea rădăcinile în convingerea că El n-a fost înfrânt de moarte, ci a fost înviat de Dumnezeu. Faptul că Hristos a fost ridicat era, în virtutea lucrurilor trăite prin El şi, cu siguranţă, numai după ce îl văzuseră, tot atât de cert ca şi faptul morţii Sale, devenind elementul fundamental de credinţă al propovăduirii acestora cu privire la El." (Harnack, HD, citat în Day, ER, 3)

H.P. Liddon spune: "Credinţa în înviere este însăşi cheia de boltă a credinţei creştine, care, o dată înlăturată, face ca totul să se prăbuşească în ruine." (Liddon, citat în Smith, TS, 577)

Douglas Groothuis declară:

> "Noul Testament îşi găseşte ecoul şi strălucirea în realitatea învierii lui Isus. Evangheliile consemnează învăţătura lui Isus potrivit căreia urmează să fie trădat, ucis şi înviat. Toate mărturisesc, apoi, că mormântul său a fost descoperit gol şi că le-a apărut ucenicilor după cum spusese. Cartea Faptelor consemnează propovăduirea Hristosului înviat ca un element central. Epistolele Noului Testament şi cartea Apocalipsei şi-ar pierde întru totul raţiunea în lipsa învierii lui Isus. Mărturii în sprijinul învierii aduc cele patru Evanghelii diferite, istoria Bisericii timpurii (Faptele), epistolele lui Pavel, Petru, Ioan, Iacov, Iuda şi epistola către Evrei. De vreme ce scrierile Noului Testament prezintă o concordanţă impresionantă din punctul de vedere al credibilităţii istorice... avem un prim motiv solid să acceptăm că învierea reprezintă o realitate obiectivă." (Groothuis, JAC, 273)

Fără discuție, învierea lui Hristos a constituit dintotdeauna dogma centrală a Bisericii. După cum afirmă Wilbur Smith:

> "Din prima zi a existenței cu care a fost înzestrată pe cale divină, Biserica creștină a mărturisit ca o singură ființă cu privire la credința sa în Învierea lui Hristos. Este ceea ce am putea numi una dintre marile doctrine fundamentale și convingeri ale Bisericii, atât de înrădăcinată literaturii Noului Testament încât, dacă am elimina toate pasajele în care se face referire la Înviere, n-am mai avea decât o culegere de scrieri din care, mutilată pe cât ar rămâne, nu s-ar mai înțelege nimic. Învierea a devenit o dimensiune extrem de profundă a vieții primilor creștini; evenimentul apare menționat pe mormintele lor și în reprezentările grafice de pe zidurile catacombelor; s-a integrat adânc în imnologia creștină; a devenit una dintre temele de cea mai mare importanță ale marilor scrieri apologetice din primele patru secole; a fost subiectul dezbătut în permanență de propovăduirea perioadelor ante- și post-niceene. A fost de îndată preluată în formulările crezurilor Bisericii; face parte din Crezul nostru Apostolic; apare în toate marile crezuri ulterioare.
>
> Toate mărturiile Noului Testament vin să arate că sensul veștii celei bune sau a Evangheliei nu este «Urmează-l pe acest Învățător și fă tot ce-ți stă în putință», ci «Isus și Învierea». Ea nu se poate separa de creștinism fără a-i modifica în mod radical caracterul și a-i anihila însăși identitatea." (Smith, TS, 369-70)

Profesorul Milligan spune: "E limpede, așadar, că, încă din zorii istoriei sale, Biserica creștină nu doar a crezut în Învierea Domnului său, dar a și asimilat această credință în toate aspectele manifestărilor ei." (Milligan, RL, 170)

W. Robertson Nicoll îl citează pe Pressensé, care spunea: "Mormântul gol al lui Hristos a fost leagănul Bisericii." (Smith, TS, 580)

W.J. Sparrow-Simpson spune:

> "Dacă Învierea nu este un fapt istoric, atunci puterea morții rămâne neînvinsă și, o dată cu ea, urmările păcatului aceleași; iar semnificația Morții lui Hristos își pierde valoarea, ceea ce face ca păcatele credincioșilor să nu fi fost curățite, lăsându-i pe aceștia în starea în care se aflau înainte de a auzi numele lui Isus." (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 514)

R. M'Cheyne Edgar, în lucrarea sa, *The Gospel of a Risen Saviour*, spunea:

> "Iată un învățător religios care neîndoielnic lasă, neabătut, de înțeles că-și întemeiază toate afirmațiile pe capacitatea Sa, după ce va fi fost dat morții, de a se ridica din mormânt. Putem presupune, fără teama de a greși, că

nimeni nu a mai avansat, până atunci şi de atunci încoace, o asemenea idee. A vorbi despre această extraordinară încercare ca fiind o *născocire* a unor cititori mistici ai profeţiilor, pentru a o include aşa cum este ea în naraţiunile evanghelice, ar însemna o exagerare a naivităţii noastre. Cel care n-a şovăit să pună totul în joc, bazându-se pe puterea Sa de a se întoarce din mormânt, ni se înfăţişează astăzi ca fiind cel mai original propovăduitor al tuturor timpurilor, unul care străluceşte prin propria Sa viaţă, mărturie sieşi!" (Edgar, GRS, citat în Smith, TS, 364)

William Lane Craig subliniază însemnătatea învierii pentru ucenici:

"Ar fi greu să ne închipuim ce efect devastator trebuie să fi avut răstignirea asupra ucenicilor. Ei nu aveau cum să înţeleagă un Mesia care moare şi, cu atât mai puţin, care învie, întrucât Mesia rămâne în veac (cf. Ioan 12:34). În lipsa unei credinţe anterioare în înviere, credinţa în Isus ca Mesia, o dată ce survenise moartea, ar fi devenit imposibilă. Învierea a preschimbat catastrofa în izbândă. Deoarece Dumnezeu l-a ridicat pe Isus din morţi, el a putut fi proclamat, în consecinţă, ca Mesia (Fapte 2:32, 36). Acelaşi lucru este valabil şi pentru semnificaţia crucii – învierea a permis ca moartea ruşinoasă a lui Isus să fie interpretată în termenii izbăvirii. În lipsa ei, moartea lui Isus n-ar fi însemnat decât umilinţă şi blestem al lui Dumnezeu; însă, din perspectiva învierii, s-a putut considera ca fiind evenimentul prin intermediul căruia s-a obţinut iertarea păcatelor. În lipsa învierii, Calea creştină ar fi rămas necunoscută. Chiar dacă ucenicii continuaseră să-şi amintească de Isus ca de un preaiubit învăţător, ei nu ar fi crezut în el ca Mesia şi, cu atât mai puţin, ca divinitate." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 159)

În *Dictionary of the Apostolic Church* găsim următoarele:

"D.F. Strauss, de exemplu, cel mai tranşant şi neîndurător dintre criticii Bisericii admite, atunci când se ocupă de Înviere, că ea este «piatra de încercare nu doar a vieţilor lui Hristos, ci a creştinismului însuşi», că ea este «decisivă pentru întreaga viziune a creştinismului» (*New Life of Jesus*, eng., tr., 2 vol., Londra, 1865, i. 41, 397). Dacă ea dispare, tot ceea ce este vital şi esenţial în creştinism dispare; dacă ea rămâne, orice altceva rămâne. Astfel, de-a lungul veacurilor, de la Celsus încoace, Învierea a constituit punctul nevralgic al oricărui atac împotriva credinţei creştine." (Hastings, DAC, 330)

"Hristos Însuşi", după cum spune B.B. Warfield, "s-a bazat în mod conştient, atunci când îi îndemna pe oameni să-şi pună credinţa în El, pe propria Sa înviere. Atunci când i s-a cerut un semn, El l-a indicat pe acesta ca pe

o recomandare unică şi suficientă." (Warfield, citat în Anderson, CWH, 103)

Ernest Kevan vorbeşte despre faimosul teolog elveţian, Frederick Godet: "În lucrarea sa, *Lectures in Defense of the Christian Faith* [1883, p. 41], el aduce în discuţie importanţa învierii lui Hristos şi scoate în evidenţă faptul că această minune, şi numai aceasta, este cea la care s-a referit Hristos ca atestare a afirmaţiilor şi autorităţii Sale." (Kevan, RC, 3)

Michael Green spune foarte bine:

> "Creştinismul nu consideră învierea unul dintre multiplele principii de credinţă. Fără credinţa în înviere *n-ar exista nici un creştinism.* Biserica creştină n-ar fi fost niciodată instituită; mişcarea iniţiată de Isus s-ar fi stins ca un fitil umed de lumânare o dată cu execuţia Sa. Creştinismul se susţine sau se invalidează o dată cu adevărul învierii. Contestându-l, creştinismul e înfrânt.
>
> Creştinismul este o religie istorică. El afirmă că Dumnezeu şi-a asumat riscul de a se implica în istoria umană, iar faptele sunt la dispoziţia oricui pentru o examinare cât de minuţioasă. Ele rezistă în faţa oricărui volum de cercetare critică." (Green, MA, 61)

John Locke, celebrul filosof britanic, spunea cu privire la învierea lui Hristos:

> "Învierea Mântuitorului nostru... este cu adevărat de mare însemnătate pentru creştinism; atât de mare încât faptul că El este sau nu Mesia se adevereşte sau se tăgăduieşte o dată cu ea: aşa încât aceste două lucruri importante sunt de nedespărţit şi, în urmările lor, sunt unul şi acelaşi. Căci, de la vremea aceea încoace, crezând într-unul, crezi în amândouă; şi, tot aşa, tăgăduindu-l pe unul, amândouă rămân necredinţei." (Smith, TS, 423)

Aşa cum Philip Schaff, istoricul Bisericii, conchide: "Învierea lui Hristos reprezintă, prin urmare, cu pregnanţă un aspect fundamental pe care se întemeiază adevărul sau falsitatea religiei creştine. Avem de a face fie cu cel mai uluitor miracol, fie cu cea mai cruntă mistificare din câte s-au consemnat în istorie." (Schaff, HCC, 173)

Wilbur M. Smith, renumit cercetător şi predicator, spune:

> "Nu s-a născocit încă o armă şi... nicicând nu va fi de găsit una care să spulbere încrederea raţională în consemnările istorice ale acestui eveniment epocal şi proorocit. Învierea lui Hristos constituie însăşi fortăreaţa credinţei creştine. Este învăţătura de natură să inverseze ierarhiile valorice ale lumii din secolul întâi, conducând la preeminenţa creştinismului în raport cu

iudaismul şi cu religiile păgâne ale civilizaţiei mediteraneene. Dacă ea se confirmă, acelaşi lucru se întâmplă cu orice alt aspect vital şi unic din Evanghelia Domnului Isus Hristos: «Şi dacă n-a înviat Hristos, credinţa voastră este zadarnică...»" (1 Corinteni 15:17). (Smith, SR, 22)

Peter Kreeft şi Ronald K. Tacelli descriu înrâurirea fără precedent a învierii:

"Învierea este de o importanţă practică decisivă întrucât ne desăvârşeşte mântuirea. Isus a venit să ne mântuiască de păcat şi de consecinţa acestuia, moartea (Romani 6:23). Învierea face, de asemenea, o distincţie radicală între Isus şi toţi ceilalţi întemeietori religioşi. Oasele lui Avraam, Mahomed, Buda, Confucius, Lao-ţzi şi Zoroastru sunt încă în pământ. Mormântul lui Isus este gol.

Consecinţele existenţiale ale învierii sunt incomparabile. Este dovada concretă, faptică, empirică pe baza căreia se poate spune că: există nădejde şi viaţa are un sens; «iubirea învinge moartea»; bunătatea şi puterea sunt, la urma urmei, aliaţi, iar nu vrăjmaşi; biruitoare este viaţa, în final; Dumnezeu ne-a binecuvântat cu atingerea Sa chiar aici, unde ne aflăm, izbândind asupra ultimului nostru duşman; nu suntem orfani cosmici, aşa cum ne ipostaziază viziunea seculară modernă. Iar aceste consecinţe existenţiale ale învierii îşi găsesc o ilustrare în ceea ce s-a petrecut cu ucenicii înainte şi după eveniment. Înainte, aceştia dăduseră bir cu fugiţii, se lepădaseră de Învăţătorul lor şi se ghemuiseră în spatele uşilor încuiate cuprinşi de teamă şi pradă nelămuririi. După aceea, s-au văzut preschimbaţi din făpturi înspăimântate în sfinţi plini de încredere, misionari cu forţa de a schimba mersul lumii, martiri plini de cutezanţă şi vestitori plini de bucurie în slujba lui Hristos." (Kreeft, HC, 177)

4 AFIRMAŢIILE LUI HRISTOS CU PRIVIRE LA RIDICAREA SA DIN MORŢI

4.1 Importanţa afirmaţiilor

Wilbur M. Smith afirmă:

"Unul şi acelaşi Isus, Hristosul, a fost cel care, printre alte lucruri vrednice de toată atenţia, a afirmat în mod repetat un fapt de natură să arunce de îndată asupra oricărei alte persoane care s-ar fi încumetat să rostească asemenea cuvinte învinuirea de egocentrist infatuat sau persoană cu grave dereglări psihice. Remarcabilă nu e atât afirmaţia lui Isus cum că va urca la Ierusalim pentru a-şi găsi moartea, chiar dacă toate amănuntele pe care le-a făcut cunoscute cu săptămâni şi luni înainte ca ea să survină constituie,

> luate împreună, un fenomen profetic. Atunci, însă, când a spus despre Sine că *are să se ridice din morți*, a treia zi după ce va fi fost răstignit, a afirmat un lucru pe care numai un smintit ar îndrăzni să-l afirme fără teama de a pierde devotamentul oricăror adepți – exceptând situația în care avea într-adevăr certitudinea învierii Sale. Nici un întemeietor al vreunei religii din câte se cunosc răspândite în lume n-a avut îndrăzneala să susțină așa ceva!" (Smith, GCWC, 10-11)

Hristos a avut previziunea învierii Sale de o manieră întru totul limpede și categorică. În vreme ce ucenicii Săi se dovedeau, pur și simplu, incapabili să înțeleagă natura situației, iudeii au perceput cât se poate de serios aceste afirmații.

J.N.D. Anderson face, în acest sens, următoarea trimitere:

> "Nu cu foarte mult timp în urmă, trăia în Anglia un tânăr avocat pledant, pe numele său Frank Morison. Necredincios fiind, își făgăduise ani întregi că va scrie într-o zi o carte prin intermediul căreia să dovedească odată pentru totdeauna lipsa de temei a învierii. În sfârșit, i s-a ivit această ocazie. Onest din fire, s-a informat conștiincios în legătură cu subiectul.
>
> În cele din urmă [după ce îl acceptase pe Hristos], a scris o carte cu titlul *Who Moved the Stone?* Pornind de la cea mai critică abordare posibilă a documentelor Noului Testament, el conchide, *inter alia*, că procesul și condamnarea lui Isus pot fi explicate numai pe baza previziunilor pe care El Însuși le avusese cu privire la moartea și învierea Sa." (Anderson, RJC, 9)

Smith spune mai departe:

> "Dacă s-ar întâmpla să mărturisim unor prieteni că urmează să murim, fie în urma unui act de violență, fie din cauze naturale, la un moment dat, dar că, la trei zile după moarte, vom învia, ne-am trezi luați pe sus și, fără multe explicații, închiși într-un sanatoriu până ce ne-am băga mințile în cap. Lucru de înțeles câtă vreme numai un smintit s-ar apuca să vorbească despre cum are el să învie în cea de a treia zi, numai un smintit, dacă n-ar ști cu certitudine că acest lucru se va întâmpla cu adevărat, ceea ce nu i-a fost dat vreodată în lume să știe cu privire la sine decât Unului Hristos, Fiul lui Dumnezeu." (Smith, TS, 364)

Bernard Ramm observă:

> "Considerând că avem în consemnarea evanghelică o perspectivă istorică autentică, este dincolo de orice îndoială că Hristos Însuși și-a anticipat moartea și învierea, aducând la cunoștința ucenicilor aceste realități în mod

cât se poate de limpede... Autorii evanghelici au onestitatea de a recunoaşte că aceste previziuni le-au rămas de neînţeles până ce învierea nu s-a petrecut ca atare (Ioan 20:9). Mărturia vine, însă, chiar din cuvintele Domnului nostru care spune că se va întoarce din morţi după trei zile. El le-a arătat că va fi ucis în mod violent, din pricina urii, şi că va învia în cea de a treia zi. Apoi, toate aceste lucruri s-au împlinit." (Ramm, PCE, 191)

John R.W. Stott scrie:

"Isus Însuşi nu şi-a prevăzut moartea fără să adauge că se va ridica, descriindu-şi ulterioara înviere ca pe un «semn». Pavel, la începutul epistolei sale către Romani, scria că Isus a fost «dovedit cu putere a fi Fiul lui Dumnezeu... prin învierea din morţi», iar primele predici ale apostolilor consemnate în Fapte afirmă în mod repetat că, prin înviere, Dumnezeu le-a şters oamenilor păcatele şi l-a îndreptăţit pe Fiul Său." (Stott, BC, 47)

Previziunile lui Isus cu privire la Învierea Sa:

Matei 12:38-40; 16:21; 17:9; 17:22, 23; 20:18, 19; 26:32; 27:63
Marcu 8:31-9:1; 9:10, 31; 10:32-34; 14:28, 58
Luca 9:22-27
Ioan 2:18-22; 12:34; capitolele 14-16

4.2 Afirmaţiile rostite de Isus

Isus nu doar că şi-a prezis învierea, dar a scos în evidenţă şi faptul că ridicarea Sa din morţi avea să fie "semnul" care va veni să-i întărească afirmaţiile potrivit cărora El este Mesia (Matei 12; Ioan 2).

Matei 16:21 – "De atunci încolo, Isus a început să spună ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim, să pătimească mult din partea bătrânilor, din partea preoţilor celor mai de seamă şi din partea cărturarilor; că are să fie omorât, şi că a treia zi are să învieze."

Matei 17:9 – "Pe când se coborau din munte, Isus le-a dat porunca următoare: «Să nu spuneţi nimănui de vedenia aceasta, până va învia Fiul omului din morţi.»"

Matei 17:22, 23 – "Pe când stăteau în Galilea, Isus le-a zis: «Fiul omului trebuie să fie dat în mâinile oamenilor. Ei Îl vor omorî, dar a treia zi va învia.» Ucenicii s-au întristat foarte mult."

Matei 20:18, 19 – "«Iată că ne suim la Ierusalim, şi Fiul omului va fi dat în mâinile preoţilor celor mai de seamă şi cărturarilor. Ei Îl vor osândi la moarte,

şi-L vor da în mâinile Neamurilor, ca să-L batjocorească, să-L bată şi să-L răstignească; dar a treia zi va învia.»"

Matei 26:32 – "«Dar, după ce voi învia, voi merge înaintea voastră în Galilea.»"

Marcu 9:10 – "Ei au păstrat în ei lucrul acesta, şi se întrebau între ei ce să însemne învierea aceea din morţi."

Luca 9:22-27 – "Apoi a adăugat că Fiul omului trebuie să pătimească multe, să fie tăgăduit de bătrâni, de preoţii cei mai de seamă şi de cărturari, să fie omorât, şi a treia zi să învieze. Apoi a zis tuturor: «Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea în fiecare zi, şi să Mă urmeze. Fiindcă oricine va voi să-şi scape viaţa, o va pierde; dar oricine îşi va pierde viaţa pentru Mine, o va mântui. Şi ce ar folosi unui om să câştige toată lumea, dacă s-ar prăpădi sau s-ar pierde pe sine însuşi? Căci de oricine se va ruşina de Mine şi de cuvintele Mele, se va ruşina şi Fiul omului de el, când va veni în slava Sa şi a Tatălui şi a sfinţilor îngeri. Adevărat vă spun, că sunt unii din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu.»"

Ioan 2:18-22 – "Iudeii au luat cuvântul, şi I-au zis: «Prin ce semn ne arăţi că ai putere să faci astfel de lucruri?» Drept răspuns, Isus le-a zis: «Stricaţi Templul acesta, şi în trei zile îl voi ridica.» Iudeii au zis: «Au trebuit patruzeci şi şase de ani, ca să se zidească Templul acesta, şi Tu îl vei ridica în trei zile?» Dar El le vorbea despre Templul trupului Său. Tocmai de aceea, când a înviat din morţi, ucenicii Lui şi-au adus aminte că le spusese vorbele acestea; şi au crezut Scriptura şi cuvintele pe care le spusese Isus."

5 ABORDAREA ISTORICĂ

5.1 Învierea lui Hristos ca eveniment al istoriei în dimensiune spaţio-temporală

Învierea lui Hristos constituie un eveniment al istoriei în cadrul căruia Dumnezeu s-a manifestat potrivit unei raportări specifice la timp şi spaţiu. Referitor la acest aspect, Wilbur Smith spune:

> "*Semnificaţia* învierii ţine de perspectiva teologică, însă faptul învierii reprezintă un element istoric; natura trupului înviat al lui Isus are, probabil, un caracter tainic, însă faptul că trupul a dispărut din mormânt trebuie decis în temeiul mărturiilor istorice.
>
> Locul se circumscrie unui spaţiu geografic concret, iar proprietarul mormântului a fost o persoană din prima jumătate a secolului întâi; mormântul a fost săpat într-o stâncă pe coasta unui deal din apropierea

Ierusalimului, departe de a fi o înveşmântare în pânze sau voaluri mitologice, având, dimpotrivă, relevanţă geografică. Străjerii puşi în faţa mormântului nu au fost nişte făpturi eterice coborâte din Olimp; Sinedriul era alcătuit dintr-o adunare ai cărei membri se reuneau frecvent în Ierusalim. Aşa cum arată nenumărate scrieri, Isus a fost o persoană vie, un om printre alţii, lăsând la o parte natura Sa excepţională, iar ucenicii care au pornit în lume să-l propovăduiască pe Domnul înviat au fost, la rândul lor, oameni ca oricare alţii, obişnuiţi să mănânce, să bea, să doarmă, să sufere, să muncească, să moară. Ce poate fi «doctrinar» din acest punct de vedere? Vorbim, aici, despre o problemă istorică." (Smith, TS, 386)

Ignaţiu (cca. 50-115 d.Hr.), episcop al Antiohiei, născut în Siria şi discipol al apostolului Ioan, se spune că "ar fi fost aruncat fiarelor în Colosseumul din Roma. Epistolele sale au fost scrise în timpul călătoriei la capătul căreia, părăsind Antiohia, avea să-l aştepte martiriul." (Moyer, WWCH, 209) Într-un moment de neîndoielnică luciditate, el spune despre Hristos:

"El a fost răstignit şi a murit sub Ponţiu Pilat. A fost într-adevăr, nu doar părelnic, răstignit şi a murit în văzul celor din Ceruri şi de pe pământ şi de sub pământ.

Tot aşa, a înviat după trei zile... În ziua pregătirii, aşadar, la ceasul al treilea, El şi-a primit osânda de la Pilat, aşa cum a îngăduit Tatăl; la ceasul al şaselea, a fost răstignit; la ceasul al nouălea, şi-a dat duhul; iar, înainte de apus, El a fost îngropat.

Pe timpul Sabatului, a rămas în mormântul în care Iosif din Arimateea îl aşezase.

A fost purtat în pântece, asemenea nouă, pentru răstimpul obişnuit; şi s-a născut cu adevărat, la fel ca şi noi; şi a fost într-adevăr hrănit cu lapte, părtaş la mâncare şi băutură, întocmai ca şi noi. Iar după ce a trăit între oameni vreme de treizeci de ani, a fost botezat de Ioan, cu adevărat, nu părelnic; iar după ce a propovăduit vestea cea bună vreme de trei ani, cu semne şi minuni, El, care Însuşi a fost Judecătorul, a fost judecat de iudei, fără dreptate, şi de Pilat, guvernatorul; a fost bătut cu nuiele, lovit peste obraji şi scuipat; a purtat o cunună de spini şi o haină stacojie; a fost osândit: a fost cu adevărat răstignit, nu părelnic, nu după închipuiri, nu spre înşelăciune. A murit într-adevăr, a fost îngropat şi s-a ridicat din morţi." (Ignaţiu, IET, citat în Roberts, ANCL, 199-203)

Strălucitul istoric Alfred Edersheim vorbeşte despre perioada propriu-zisă când s-au petrecut moartea şi învierea lui Hristos:

"Scurta zi de primăvară apunea spre «seara Sabatului». În general, Legea poruncea ca trupul unui nelegiuit să nu fie lăsat să atârne neîngropat peste

noapte. Poate că, în împrejurări obişnuite, iudeii n-ar fi venit în faţa lui Pilat cu atâta hotărâre încât să-i ceară, de fapt, a scurta suferinţele celor de pe Cruce, ştiind că pedeapsa cu răstignirea ţinea deseori nu ore, ci zile întregi până să se încheie cu moartea. Acum, însă, prilejul era aparte. Urma un Sabat care avea să fie, în acelaşi timp, «zi de sărbătoare» – pe lângă Sabat, venea a doua Zi de Paşti, văzută în toate ale ei la fel de sfântă ca şi prima – ba, mai mult, de vreme ce, în ziua cu pricina, se făcea aşa-numita Legănare a snopului înaintea Domnului." (Edersheim, LTJM, 612-13)

După cum arată Wilbur Smith: "Să spunem, pur şi simplu, că se cunosc mai multe detalii cu privire la moartea propriu-zisă a lui Isus şi la orele imediat premergătoare acesteia, în şi lângă Ierusalim, decât la moartea oricărei alte persoane din lumea antică." (Smith, TS, 360)

"Iustin Martirul (cca. 100-165) filosof, martir, apologet... Mereu în căutarea adevărului, a căutat, pe rând, soluţii în filosofia stoică, aristotelică, pitagoreică şi platoniciană, dispreţuind însă epicureanismul... Acest înfocat platonician a devenit un creştin convins. El spunea: «Am descoperit că numai această filosofie îmi oferă certitudini şi un real câştig.»" (Moyer, WWCH, 227)

Într-adevăr, Iustin Martirul şi-a dat, la un moment dat, seama că în vreme ce sistemele filosofice ale lumii propun o viziune pur intelectuală, singur creştinismul îl aduce pe Însuşi Dumnezeu manifest în timp şi spaţiu prin Isus Hristos. El spune, într-un mod cât se poate de direct: "Hristos s-a născut cu o sută cincizeci de ani în urmă sub Cyrenius (Quirinius), trăind, apoi, în vremea lui Ponţiu Pilat." (Martirul, citat în Roberts, ANCL, 46)

Tertulian (cca. 160-220) din Cartagina, Africa de Nord, scria:

"Dar iudeii erau într-atât de înrăiţi din pricina învăţăturii Sale, în urma căreia cârmuitorii şi dregătorii erau îndemnaţi să vadă adevărul, mai cu seamă întrucât mulţi s-au întors şi l-au urmat, încât, până la urmă, l-au adus înaintea lui Ponţiu Pilat, guvernatorul roman al Siriei la vremea aceea, şi, prin înverşunarea strigătelor ridicate împotriva Sa, i-au căpătat cu de-a sila osânda, dându-l să fie răstignit." (Tertulian, WQSFT, citat în Roberts, ANCL, 94)

Privitor la înălţarea lui Hristos, Tertualian arăta:

Este un fapt "de departe mai neîndoielnic decât orice spuse ale unora precum Proculus despre Romulus." [Proculus a fost un senator roman care afirma că Romulus îi apăruse după moarte.]

Toate acestea le-a pătimit Hristos din partea lui Pilat: iar acum

> "...creştin el însuşi din imboldul propriului suflet, a trimis vorbă despre El stăpânitorului Cezar, care era Tiberiu la acea vreme. Da, până şi cezarii şi-ar fi pus credinţa în Hristos dacă ei n-ar fi fost de trebuinţă lumii ori dacă înşişi creştinii ar fi putut ajunge cezari. Ucenicii Săi, aşijderea, s-au răspândit în lume, făcând ceea ce i-a îndrumat Învăţătorul lor Dumnezeiesc; iar după ce au îndurat mari suferinţe, la rândul lor, pe urma persecuţiilor la care i-au supus iudeii, fără să dea în inimile lor nici un pas înapoi, datorită credinţei nestrămutate în adevăr, au sădit, la urmă, sub sabia nemiloasă a lui Nero, sămânţa sângelui creştin la Roma." (Tertulian, WQSFT, citat în Roberts, ANCL, 95)

Josephus, un istoric iudeu de la sfârşitul primului secol d.Hr., oferă acest pasaj fascinant în *Antichităţi*, 18.3.3:

> "Cam la vremea aceea a apărut Isus, un om înţelept, dacă ne este îngăduit a-l numi om, căci era făptuitor de minuni, un învăţător al unora care îndrăgeau adevărul. I-au ascultat chemarea mulţi evrei şi mulţi dintre Neamuri (greci). El a fost Hristosul; iar când Pilat, la vorbele celor dintâi dintre ai noştri, l-a osândit la răstignirea pe cruce, cei care l-au iubit de la început nu l-au părăsit. Căci li s-a înfăţişat înviat în cea de-a treia zi, aşa cum arătaseră proorocii sfinţi, pe lângă mii de alte lucruri minunate privitoare la el; iar tribul creştinilor, numiţi astfel după el, trăieşte şi astăzi." (Josephus, AJ, 18.3.3)

Unii au încercat să demonstreze că Josephus nu putea să fi scris aceste rânduri. Totuşi, "acest pasaj", scrie Michael Green în *Man Alive*, "se regăseşte în textul lui Josephus folosit de Eusebiu în secolul al patrulea". El este, de asemenea, "reluat în cea mai recentă ediţie Loeb a lucrărilor sale. Şi este cu atât mai remarcabil dacă ne amintim că, departe de a nutri sensibilitate faţă de cauza creştinilor, Josephus a fost un iudeu ale cărui scrieri urmăreau să fie pe placul romanilor. Această relatare nu le-ar fi convenit nicidecum. Dacă n-ar fi adevărată, e greu de presupus că ar fi fost vreodată consemnată." (Green, MA, 35-36)

Referitor la natura istorică a credinţei Bisericii timpurii, Leaney spune:

> "Însuşi Noul Testament obligă la înţelegerea faptelor după cum urmează: Isus a fost răstignit şi îngropat. Credincioşii Săi au resimţit o profundă deznădejde. Apoi, la scurt timp, au vădit o stare de extremă revigorare spirituală şi o siguranţă interioară de natură să-i călăuzească de-a lungul unei vieţi pline de evlavie până la moartea ca martiri. Dacă i-am întreba

ce a determinat această schimbare, ei ne-ar răspunde, prin intermediul scrierilor ai căror autori au fost, că nu «o convingere clădită treptat cu privire la adevărul învierii celui răstignit și îngropat, chiar dacă am fost însemnați de moarte», ci faptul că «Isus, care a fost mort, a apărut viu unora dintre noi, iar ceilalți au crezut în mărturisirea acestora». Ar merita observat că acest mod de a pune problema este echivalent unui enunț de factură istorică, precum «Domnul a înviat cu adevărat», care i-a condus pe oameni la credință." (Leaney, citat în Hanson, A., VEHBC, 108)

Referindu-se la interpretarea de natură judiciară a narațiunilor din Noul Testament, Bernard Ramm scrie: "În Fapte 1, Luca ne spune că Isus s-a înfățișat viu prin intermediul a numeroase dovezi convingătoare *(en pollois tekmeriois)*, o expresie care trimite la cea mai relevantă categorie de mărturii legale." (Ramm, PCE, 192)

Clark Pinnock afirmă, la rândul său:

"Încredințarea apostolilor se întemeia pe ceea ce trăiseră în fapt. Isus li s-a înfățișat viu «prin multe dovezi convingătoare» (Fapte 1:3). Termenul folosit de Luca este *tekmerion*, care se referă la o mărturie ce poate fi confirmată. Ucenicii au ajuns la credința lor pascală în urma unor mărturii empirice de netăgăduit la care au avut acces și de care dispunem, la rândul nostru, prin intermediul scrierilor mărturisitoare lăsate de aceștia. Într-o epocă în care afirmațiile creștinismului se cer susținute prin mărturii, e important să răspundem acestei exigențe în cadrul unei abordări istorice pertinente. Căci învierea se situează în domeniul faptelor istorice și constituie o motivație excelentă pentru ca o persoană să-și pună încrederea în Hristos ca Mântuitor." (Anderson, DCR, 11)

Ernest Kevan confirmă, mai departe, relevanța doveditoare a acestor martori:

"Cartea *Faptele Apostolilor* a fost scrisă de Luca undeva pe parcursul perioadei dintre 63 d.Hr. și căderea Ierusalimului la 70 d.Hr. El explică în prefața Evangheliei sale că și-a cules informațiile de la martori oculari, de unde se poate trage concluzia că a folosit aceeași modalitate pentru a-și alcătui cartea *Faptelor.* În plus, după cum arată anumite pasaje din consemnare, acolo unde apare pronumele «noi», Luca însuși a luat parte la unele dintre evenimentele pe care le relatează. A fost implicat în activitatea de propovăduire timpurie și, prin urmare, părtaș la întâmplările majore ale epocii de început. Luca reprezintă, așadar, perspectiva contemporană a unui martor nemijlocit... Este cu neputință să presupunem că Biserica timpurie nu-și cunoștea propria istorie; exactitatea acestei cărți este

> confirmată prin însuşi faptul că Biserica a acceptat-o." (Kevan, RC, 4-5)

Citând un renumit cercetător creştin, Kevan subliniază: "Aşa precum Biserica este prea sfântă pentru a se aşeza pe o temelie putredă, ea este în egală măsură prea adevărată pentru o temelie mitologică." (Kevan, RC, 4-5)

"Nici un document nu se poate considera mai valoros pentru confirmarea unui presupus fapt istoric decât scrisorile redactate la vremea respectivă." (Kevan, RC, 6)

Profesorul Kevan spune despre epistolele Noului Testament:

> "Cunoaştem mărturia incontestabilă pe care o reprezintă scrisorile contemporane ale Apostolul Pavel. Aceste epistole constituie o mărturie istorică în cel mai înalt grad. Scrisorile adresate *Galatenilor, Corintenilor* şi *Romanilor,* în legătură cu ale căror autenticitate şi datare există prea puţine motive de îndoială, aparţin perioadei în care Pavel şi-a desfăşurat călătoriile misionare şi pot fi datate între anii 55-58 d.Hr. Acest fapt apropie cu atât mai mult mărturiile cu privire la învierea lui Hristos de evenimentul propriu-zis: un interval de numai douăzeci şi cinci de ani. De vreme ce Pavel însuşi spune limpede că subiectul epistolei este unul şi acelaşi cu cel abordat atunci când se afla în mijlocul comunităţii, mărturiile se raportează la o perioadă încă şi mai timpurie." (Kevan, RC, 6)

Bernard Ramm spune că până şi

> "cea mai superficială lectură a Evangheliilor dezvăluie faptul că acestea se ocupă mult mai amănunţit de moartea şi învierea lui Hristos decât de orice alt aspect al lucrării Sale duhovniceşti. Detaliile învierii nu trebuie separate în mod artificial de relatarea patimilor." (Ramm, PCE, 191-92)

Hristos s-a înfăţişat în numeroase rânduri după înviere. Aceste înfăţişări au avut loc în anumite momente din vieţile anumitor indivizi, circumscrise nu mai puţin anumitor locuri.

Wolfhart Pannenberg, "profesor de teologie sistematică la Universitatea din Munchen, Germania, student al lui Barth şi al lui Jaspers, preocupat mai cu seamă de problemele pe care le ridică relaţia dintre credinţă şi istorie, în cadrul unui grup restrâns de teologi activi de la Heidelberg, a conceput o teologie al cărei principal obiectiv este cercetarea datelor istorice referitoare la originile creştinismului." (Anderson, DCR, 9) Strălucitul cercetător spune: "Dacă învierea lui Hristos a avut sau nu loc ţine de domeniul istoriei, o discuţie asupra temei din această perspectivă fiind inevitabilă. Aşa încât problema se cuvine rezolvată la nivelul argumentelor de ordin istoric." (Anderson, DCR, 10)

C.H. Dodd, cercetător al Noului Testament, scrie: "Învierea rămâne un eveniment în istorie." (Straton, BLR, 3)

J.N.D. Anderson, citându-l pe profesorul de la Cambridge C.F.D. Moule, afirmă:

> "Existența lor nu s-a putut justifica, încă de la început, decât în virtutea convingerii că Isus fusese înviat din morți. Nici o altă rațiune nu avea cum să-i legitimeze, să le explice credința... Niciunde în Noul Testament nu se găsește vreo mărturie cu privire la creștini ca reprezentanți ai unei filosofii de viață sau ai unei etici originale. Singura lor calitate este aceea de a mărturisi o credință care, susțin ei, se bazează pe un eveniment – ridicarea lui Isus dintre morți... Aspectul cu adevărat distinctiv pe care l-au reprezentat creștinii a fost afirmarea faptului că Isus fusese înviat din morți potrivit planului lui Dumnezeu, de unde înțelegerea Sa, într-o unică ipostază, ca Fiu al lui Dumnezeu și model uman, precum și concepția rezultantă cu privire la calea spre împăcare." (Anderson, CWH, 100-101)

J. Sparrow-Simpson spune:

> "Învierea lui Hristos este *temelia creștinismului apostolic*, afirmație validă atât din motive dogmatice, cât și de natură a mărturiilor... Conștientizarea caracterului ei fundamental devine evidentă prin locul pe care ea îl ocupă în actele lor de mărturisire. Un Apostol este rânduit să fie un martor al Învierii (Fapte 1:22). Ideea creștinismului propovăduit de Sf. Pavel se consideră la Atena ca fiind «Isus și învierea» (17:18). La începutul Faptelor se reia afirmația: «Dumnezeu a înviat pe acest Isus și noi toți suntem martori ai Lui.»" (Anderson, CWH, 32)

Ca fapt istoric, Învierea Sa le-a îngăduit oamenilor să creadă în preamărirea ce i se cuvine de drept în relația Sa cu omenirea. Nu este vorba doar despre influența morală a caracterului, pildei și învățăturii Sale. Prin această credință au înțeles cu toții să-și supună astăzi viața înaintea Sa ca Răscumpărător, hotărâre ce nu poate fi îndreptățită decât astfel. Într-adevăr, cei care îi tăgăduiesc în mod consecvent Învierea, obișnuiesc să-i tăgăduiască Divinitatea și lucrarea răscumpărătoare în tot ceea ce înțelegea Sf. Pavel prin acestea. (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 513-14)

5.2 Mărturia istoriei și a legii

Atunci când are loc un eveniment în istorie și există îndeajuns de mulți oameni în viață care să fi fost martori oculari ai acestuia sau să fi participat la el și atunci când informația devine publică, putem spune că validitatea acestuia poate fi verificată (mărturii circumstanțiale).

William Lyon Phelps, timp de peste patruzeci de ani distins profesor de literatură engleză la Yale, autorul a douăzeci de volume cuprinzând studii literare şi conferenţiar public, spune:

> "Cel mai important eveniment din întreaga relatare a vieţii lui Isus Hristos este învierea. Pe ea se întemeiază credinţa creştină. Faptul că este redată în mod explicit de toţi cei patru evanghelişti, precum şi de Pavel, ne întăreşte în spirit. Sunt consemnate numele celor care l-au văzut după izbânda Sa asupra morţii; şi se poate spune că mărturiile istorice în sprijinul învierii sunt mai solide decât în sprijinul oricărei alte minuni menţionate în altă parte; căci, după cum spune Pavel, dacă Hristos nu a înviat din morţi, zadarnică este propovăduirea noastră şi tot atât de zadarnică este şi credinţa voastră." (Phelps, citat în Smith, GCWC, 18)

Ambrose Fleming, profesor emerit de inginerie electrică la Universitatea din Londra, a fost membru de onoare al Colegiului Sf. Ioan, Cambridge, laureat al medaliei Faraday în 1928 şi unul dintre oamenii de ştiinţă remarcabili pe care i-a dat Anglia. El spune despre documentele Noului Testament:

> "Trebuie să acceptăm mărturiile experţilor cu privire la vârsta şi autenticitatea acestei scrieri aşa cum acceptăm faptele astronomiei pe baza dovezilor pe care le furnizează astronomii atâta vreme cât părerile lor nu sunt contradictorii. Astfel stând lucrurile, ne putem întreba dacă este probabil ca o asemenea carte, care descrie evenimente petrecute mai devreme cu aproximativ treizeci sau patruzeci de ani, ar fi putut fi acceptată şi respectată cât timp relatările întâmplărilor aflate dincolo de limita normalului ar fi false sau mitice. Este imposibil, întrucât memoria oricăror bătrâni cu privire la anumite evenimente petrecute înainte cu treizeci sau patruzeci de ani este cât se poate de limpede.
>
> Nimeni n-ar putea să prezinte astăzi o biografie a Reginei Victoria, care a murit în urmă cu treizeci şi unu de ani, plină de istorisiri neadevărate. Un asemenea demers ar fi de îndată contestat. Cu siguranţă că aceste istorisiri n-ar fi general acceptate şi redate apoi ca fiind adevărate. Prin urmare, este foarte puţin probabil ca relatarea lui Marcu referitor la înviere, substanţial concordantă cu relatările din celelalte Evanghelii, să fie o pură invenţie. Această teorie mitică s-a cerut abandonată în timp deoarece, la o cercetare mai atentă, nu se confirmă." (Fleming, citat în Smith, TS, 427-28)

Ambrose Fleming afirmă că nu există nimic în Evanghelii care să îl determine pe un om de ştiinţă să ridice obiecţii în privinţa minunilor menţionate şi încheie cu un îndemn la onestitate intelectuală, spunând că dacă un astfel de:

> "...studiu se efectuează în condițiile a ceea ce avocați de excepție au numit «atitudine binevoitoare», acest lucru va da naștere unei convingeri profunde cum că Biserica creștină nici nu se întemeiază pe ficțiuni, nici nu-și trage seva din iluzii sau, după cum le numește Sf. Petru, «basme meșteșugit alcătuite», ci se raportează la evenimente istorice și concrete, care, oricât ar fi de ciudate, constituie într-adevăr cele mai importante lucruri care s-au petrecut vreodată în istoria lumii." (Fleming, citat în Smith, TS, 427-28)

În *Who Moved the Stone?*, o carte care și-a căpătat statutul de *bestseller*, Frank Morison, un avocat,

> "...ne spune cum a fost educat într-un mediu raționalist și a ajuns la părerea că învierea nu este altceva decât sfârșitul fericit al unui basm de natură să arunce în derizoriu inegalabila poveste a lui Isus. Așadar, a plănuit să elaboreze o relatare a tragicelor ultime zile ale lui Isus, din care să răzbată deplina oroare a crimei și eroismul Său sublim. Urma, evident, să omită orice sugestie a miraculosului și să combată vehement învierea. Ajungând, însă, la studiul aprofundat al faptelor, a fost nevoit să se răzgândească, scriindu-și lucrarea de pe poziții diametral opuse. Primul capitol se numește, semnificativ, «Cartea ce nu s-a lăsat scrisă», iar conținutul volumului constă într-una dintre cele mai inteligente și mai atractiv redactate evaluări din câte mi-a fost dat să citesc vreodată." (Morison, WMS, citat în Green, MA, 54-55)

Renumitul cercetător Edwin Gordon Selwyn spune: "Faptul că, în cea de a treia zi, Hristos a înviat din morți în deplinătatea trupului și a sufletului – faptul acesta pare tot atât de cert pe cât sunt de certe mărturiile istorice care îl sprijină." (Selwyn, citat în Smith, GCWC, 14)

Thomas Arnold, citat de Wilbur Smith, a fost timp de paisprezece ani faimosul director de la Rugby, autor al celebrei *History of Rome* în trei volume, titular al catedrei de istorie modernă la Oxford și, fără îndoială, o minte căreia nu-i era nicidecum străină valoarea mărturiilor în determinarea faptelor istorice. Marele cercetător spunea:

> "Mărturiile în sprijinul vieții, morții și învierii Domnului nostru se pot dovedi, cum deseori a fost cazul, mulțumitoare; ele sunt bune potrivit regulilor îndeobște încuviințate prin care se deosebesc dovezile adeveritoare de cele neîntemeiate. Mii și zeci de mii de persoane s-au aplecat asupra lor, una câte una, tot atât de atent pe cât orice judecător hotărât să încheie cu dreptate în materia unei cauze de ultimă importanță. Eu însumi le-am revăzut de numeroase ori, și nu pentru a-i face pe alții să creadă, ci pentru a mă lămuri pe mine însumi. Sunt ani de când obișnuiesc să studiez

întâmplările vremurilor apuse, cercetând și cântărind mărturiile aduse de cei care au scris despre ele, și nu am știință de nici un alt fapt din istoria omenirii care să fie întărit prin mărturii de orice natură mai limpezi și mai întregitoare, înaintate celui care caută cinstit adevărul, decât marele semn dat de Dumnezeu prin faptul că Hristos a murit și a înviat din morți." (Arnold, citat în Smith, TS, 425-26)

Simon Greenleaf (1783-1853) a fost faimosul Royall Professor de la Universitatea Harvard, succedându-i judecătorului Joseph Story ca Dane Professor în drept la aceeași universitate după moartea lui Story în 1846.

H.W.H. Knott spune în legătură cu această importantă autoritate în domeniul jurisprudenței: "Străduințelor lui Story și Greenleaf se cuvine să atribuim ascensiunea Școlii de Drept Harvard la statutul eminent pe care îl deține între școlile legale din Statele Unite." (Knott, citat în Smith, TS, 423)

Greenleaf a elaborat o celebră lucrare intitulată *A Treatise on the Law of Evidence*, care "este și astăzi considerată a fi cea mai importantă referință de autoritate cu privire la mărturii din întreaga literatură consacrată procedurii legale." (Smith, TS, 423)

În 1846, pe când încă era profesor de drept la Harvard, Greenleaf a scris un volum cu titlul *An Examination of the Testimony of the Four Evangelists by the Rules of Evidence Administered in the Courts of Justice.* Pe parcursul acestei lucrări clasice, autorul examinează valoarea mărturisirii apostolilor în privința învierii lui Hristos. Iată, în cele ce urmează, observațiile critice ale acestui strălucit jurist:

"Marile adevăruri afirmate de apostoli au fost că Hristos înviase din morți și că oamenii pot nădăjdui la mântuire numai prin căința pentru păcate și credința în El. Au făcut cunoscută această învățătură oriunde s-ar fi aflat, într-un singur glas, nu doar în vremuri de cumplită descumpănire, ci și atunci când s-au văzut puși în fața celor mai îngrozitoare greșeli pe care le poate închipui cugetul omenesc. Învățătorul lor fusese de curând osândit la moarte aidoma unui nelegiuit în urma hotărârii luate de membrii unui tribunal public. Religia Sa a căutat să răstoarne toate celelalte religii ale lumii. Legile oricărei țări veneau împotriva învățăturilor propovăduite de ucenicii Săi. Interesele și patimile tuturor cârmuitorilor și oamenilor de vază ai lumii li se împotriveau. Orânduirea întregii lumi le stătea împotrivă.

Lucrând la răspândirea acestei noi credințe, fie și pe căi dintre cele mai nevătămătoare și pașnice, nu se puteau aștepta decât la dispreț, împotrivire, ocări, persecuții înverșunate, biciuiri, întemnițări, torturi și moarte în chinuri. Nimic n-a stat, însă, în calea râvnei cu care au dus mai departe această credință; și toate suferințele le-au îndurat neabătuți, ba

încă plini de bucurie. Primindu-și, unul câte unul, nefericita moarte, cei rămași și-au împlinit lucrarea cu atât mai multă vigoare și dârzenie. Cu greu se vor fi găsind în istoriile războaielor asemenea pilde de statornicie eroică, răbdare și cutezanță lipsită de orice șovăială. Aveau toate pricinile cu putință de a reveni cu grijă asupra temeiurilor credinței lor, precum și asupra mărturiilor cu privire la minunatele fapte și adevăruri pe care le împărtășeau oamenilor; iar aceste pricini le erau puse în vedere cu prilejurile celor mai adânci întristări mult prea adesea.

Ar fi fost, așadar, de negândit ca ei să stăruie în rostirea adevărurilor istorisite dacă Isus nu ar fi înviat ca atare din morți și dacă n-ar fi fost, în privința acestui fapt, tot atât de mult lipsiți de orice îndoială ca în fața oricărui alt fapt știut. Dacă ar fi moralmente cu putință ca ei să se fi înșelat, aveau toate imboldurile omenești de a descoperi și de a-și recunoaște greșeala. A fi stăruit într-o minciună atât de grosolană, o dată ce ar fi avut cunoștința ei, însemna nu doar să întâmpine, de-a lungul întregii vieți, toate relele care le-ar fi fost pricinuite de oameni, venite din afară, ci și chinurile sufletești ale unei vinovății în deplinătatea cugetului; fără nădejdea unei păci viitoare, fără buna mărturisire a unei conștiințe curate, fără a se putea aștepta la cinstea și respectul oamenilor, fără nădejdea fericirii, în această viață ori în cea de dincolo.

O asemenea purtare din partea apostolilor nu s-ar fi împăcat, apoi, nicidecum cu faptul că, în alcătuirea lor, se vădeau deopotrivă cu natura obișnuită a oricărui om. Și, totuși, viețile lor ne arată că au fost într-adevăr asemeni oricăror altora din neamul omenesc; mânați de aceleași nevoințe, însuflețiți de aceleași nădejdi, cuprinși de aceleași bucurii, loviți de aceleași necazuri, tulburați de aceleași temeri și supuși acelorași patimi, ispite și slăbiciuni ca oricine. Iar scrierile lor arată că au fost oameni cât se poate de sănătoși în gândire. Dacă mărturisirea lor a fost, așadar, neadevărată, nu se poate găsi nici o pricină care să-i fi îndemnat să o născocească." (Greenleaf, TE, 28-30)

John Locke a fost probabil cel mai însemnat filosof al veacului său. În lucrarea, *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works,* eruditul britanic scrie:

"Se găsesc anume trăsături în istoria Mântuitorului nostru, menite unei potriviri atât de amănunțite cu Mesia, nenumărate semne ale îndreptățirii Sale, încât a crede că ele sunt ale lui Isus din Nazaret însemna, ca atare, a crede tot atât că El este Mesia, după cum sunt și rânduite să arate. Cea dintâi este Învierea Sa din morți; care, fiind dovada neclintită și adeveritoare a faptului că El este Mesia, arată că e întru totul firesc ca, o dată ce cred în Învierea Sa, oamenii să creadă că El este Mesia; de vreme ce vestirea

Învierii Sale era totuna cu vestirea Sa ca fiind Mesia." (Locke, SVRC, citat în Smith, TS, 422-23)

Brooke Foss Westcott (1825-1901), cercetător englez numit de rege ca şef de catedră la Cambridge în 1870, spunea:

"În adevăr, luând împreună toate mărturiile, nu e prea mult a spune că nici o altă împrejurare istorică nu se bucură de un sprijin mai limpede şi mai felurit ca învierea lui Hristos. Numai bănuiala necercetată cu privire la lipsa de adevăr a acesteia putea să fi înaintat ideea că nu putem găsi îndeajuns de multe mărturii în sprijinul ei." (Little, KWhyB, 70)

Clifford Herschel Moore, profesor la Universitatea Cambridge, spunea foarte bine:

"Creştinismul şi-a cunoscut Mântuitorul şi Răscumpărătorul nu ca pe un oarecare zeu a cărui istorie s-a restrâns la o credinţă mitică, alcătuită din elemente rudimentare, primitive sau chiar supărătoare... Isus a fost o fiinţă istorică, nicidecum una mitică. Credinciosul creştin n-a dat naştere nici unui mit îndepărtat sau lipsit de cuviinţă; credinţa lui s-a întemeiat pe fapte dovedite, istorice şi acceptabile." (Moore, citat în Smith, GCWC, 48)

Benjamin Warfield de la Princeton arăta în articolul său, "The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evinced by Eye-Witnesses":

"Întruparea unui Dumnezeu Veşnic este cu necesitate o Dogmă; nu i-a fost dat privirii omeneşti să vadă nemijlocit coborârea Sa în rândurile oamenilor şi nici limbii să mărturisească un asemenea fapt şi, cu toate acestea, dacă n-ar fi un fapt, credinţa noastră ar fi zadarnică, am fi încă în păcatele noastre. Pe de altă parte, nu mai puţin un fapt este Învierea lui Hristos, un act obiectiv, îngăduit cunoaşterii omeneşti, urmând a fi întărită prin alte mărturisiri şi, cu toate acestea, învăţătura cardinală a sistemului nostru: de ea atârnă toate celelalte învăţături." (Warfield, RCHF, citat în Smith, TS, 361-62)

Wilbur Smith ne prezintă un cercetător de excepţie al acestui secol:

"Unul dintre cei mai importanţi fiziologi ai acestei generaţii este dr. A.C. Ivy, profesor al Departamentului de Chimie din cadrul Universităţii Illinois (Campusul Chicago), care a activat între 1946-1953 ca şef al Diviziei de Fiziologie apartenentă Colegiilor Profesionale Chicago. Preşedinte al Societăţii Fiziologice Americane între anii 1939-1949 şi autor al unui număr considerabil de articole ştiinţifice, cuvintele sale dovedesc chibzuinţă: «Cred

în învierea trupească a lui Isus Hristos. S-ar putea spune că acest lucru reprezintă o 'chestiune personală', însă nu mă sfiesc să arăt lumii ceea ce cred, convins fiind că îmi pot apăra convingerea de pe poziții intelectuale... Nu pot aduce dovezi în sprijinul acestei credințe așa cum pot demonstra anumite fapte științifice din biblioteca mea, care cu o sută de ani în urmă păreau aproape la fel de tainice ca și învierea lui Isus Hristos. Pe baza mărturiilor istorice cu privire la cunoștințele biologice actuale, omul de știință onest față de filosofia științei se poate îndoi de învierea trupească a lui Isus Hristos, dar nu o poate tăgădui. Întrucât, astfel, ar însemna că poate demonstra cum că aceasta *nu a avut loc*. Pot doar să spun că știința biologică de astăzi nu are instrumentele pentru a readuce la viață un trup mort și îngropat de trei zile. A tăgădui învierea lui Hristos în raport cu resursele actuale ale biologiei înseamnă a manifesta o atitudine neștiințifică potrivit modului în care înțeleg eu filosofia unei autentice atitudini științifice.»" (Ivy, citat în Smith, SR, 6, 22)

Armand Nicholi de la Facultatea de Medicină a Universității Harvard vorbește despre J.N.D. Anderson ca despre "un cercetător de reputație internațională autorizat prin excelență să trateze subiectul mărturiilor. Este unul dintre specialiștii de primă mărime pe plan mondial în domeniul legii islamice... Este decanul facultății de drept a Universității din Londra, președintele departamentului de drept oriental la Școala de Studii Orientale și Africane, precum și directorul Institutului de Studii Legale Avansate al Universității din Londra." (Nicholi, citat în Anderson, RJC, 4)

Acest strălucit cercetător britanic, a cărui influență este binecunoscută în jurisprudența internațională de astăzi, spune: "Mărturiile în sprijinul fundamentului istoric al credinței creștine, al valabilității esențiale pe care o prezintă mărturisirea Noului Testament în privința persoanei și învățăturii lui Hristos Însuși, al faptului și semnificației morții Sale ispășitoare și al istoricității mormântului gol și al mărturisirii apostolice cu privire la înviere sunt de natură să instituie un temei îndreptățit al actului de credință." (Anderson, CWH, 106)

Doi tineri capabili, Gilbert West și Lord Lyttleton, au plecat la Oxford. În vâltoarea societății, au fost prietenii dr. Johnson și ai lui Alexander Pope. Erau hotărâți să surpe însăși temelia credinței creștine. Așa încât Lyttleton și-a pus în gând să arate că Saul din Tars nu s-a convertit niciodată la creștinism, iar West să demonstreze că Isus nu s-a ridicat niciodată din mormânt.

Ceva mai târziu, s-au întâlnit pentru a-și împărtăși descoperirile. Amândoi vădeau, însă, o oarecare sfială, fiindcă ajunseseră, fiecare în parte, la aceleași concluzii tulburătoare. Lyttleton a găsit, în urma cercetării, că Saul din Tars

devenise *într-adevăr* un om cu totul nou prin convertirea la creştinism; iar lui West i-a fost dat să afle că mărturiile trimiteau dincolo de orice îndoială la adevărul învierii lui Isus. Cartea sa încă se mai află pe rafturile unei importante biblioteci. Titlul ei este *Observations on the History and Evidences of the Resurrection of Jesus Christ* şi a fost publicată în 1747. Pe forzaţ a tipărit un citat elocvent din Eclesiasticul 11:7, care ar putea fi adoptat cu un real câştig de către orice agnostic modern: *"Nu huli până ce n-ai cercetat cu de-amănuntul."* (Green, MA, 55-56)

Mărturiile arată limpede că, în cea de a treia zi, Isus a înviat. Aceasta este concluzia la care a ajuns Lord Darling, fost Preşedinte al Curţii Supreme din Anglia. Cu prilejul unei reuniuni private la o cină, discuţia s-a oprit asupra măsurii în care este creştinismul adevărat cu referire, în mod aparte, la o carte pe tema învierii. Împreunându-şi vârfurile degetelor, într-o atitudine specifică de magistrat, şi rostindu-şi cuvintele pe un ton apăsat, dar calm, întru totul impresionant, a spus: "În calitate de creştini, ni se cere să acceptăm multe lucruri doar în virtutea încrederii; de pildă, învăţăturile şi minunile lui Isus. Însă, dacă ar fi să primim totul numai pe încredere, eu unul ar trebui să mă arăt sceptic. Întrebării esenţiale dacă Isus a fost sau nu ceea ce afirma despre Sine trebuie, fără îndoială, să i se răspundă numai în raport cu adevărul sau falsul învierii. În privinţa celui mai însemnat aspect dintre toate nu ni se cere să avem, pur şi simplu, doar credinţă. Ca adevăr viu, se cunosc în sprijinul acestuia mărturii covârşitoare, pozitive şi negative, faptice şi circumstanţiale, pe baza cărora orice juriu inteligent din această lume ar hotărî, în urma dreptei judecăţi, că relatarea învierii este adevărată." (Green, MA, 53-54)

5.3 Mărturia primilor Părinţi ai Bisericii

W.J. Sparrow-Simpson spune că

> "...alături de hristologie, Învierea reprezintă, neîndoielnic, învăţătura cea mai importantă luată în discuţie de literatura creştină timpurie. Epoca sub-apostolică prezintă numeroase referinţe în acest sens, însă abia în secolul al doilea vor apărea tratate dedicate în exclusivitate acestui subiect; ca, de exemplu, în cazul lui Atenagora sau al lucrărilor atribuite lui Iustin Martirul." (Sparrow-Simpson, RCF, 339)

Bernard Ramm comentează:

> "Afirmaţia referitoare la înviere este prezentă, încă de la început, atât în istoria Bisericii, cât şi în cea a crezului. O menţionează Clement din Roma, în *Epistola către Corinteni* (95 d.Hr.), cel mai timpuriu document al istoriei bisericeşti şi apare ca o constantă pe parcursul întregii perioade patristice.

Intră în alcătuirea tuturor formelor de *Crez Apostolic*, nefiind niciodată pusă în discuţie." (Ramm, PCE, 192)

Sparrow-Simpson spune:

"Substanţa Evangheliei lui Ignaţiu (cca. 5-cca. 115) este Isus Hristos, iar religia creştină constă în «credinţa în El şi iubirea faţă de El, în Patimile Sale şi în Învierea Sa». El le cere creştinilor să fie «pe deplin încredinţaţi de naştere, de patimi şi de înviere». Isus Hristos este descris ca fiind «nădejdea noastră prin Înviere». Învierea lui Isus este, de asemenea, făgăduinţa propriei noastre Învieri." (Sparrow-Simpson, RCF, 339)

Sparrow-Simpson adaugă:

"În Epistola Sf. Policarp către Filipeni (în jurul anului 110 d.Hr.), autorul vorbeşte despre Domnul nostru Isus Hristos ca «suferind până la moarte pentru păcatele noastre, dar pe care Dumnezeu l-a înviat, slăbind strânsoarea morţii». El spune că Dumnezeu «l-a înviat pe Domnul nostru Isus Hristos din morţi, preamărindu-l şi aşezându-l pe un tron la dreapta Sa, Căruia i s-au supus toate lucrurile din ceruri şi de pe pământ». Isus cel Înviat «are să vină ca Judecător al celor vii şi al celor morţi». Şi că «El, care l-a înviat din morţi, ne va învia şi pe noi dacă îi îndeplinim voinţa şi umblăm în poruncile Sale.»

Pentru Sf. Policarp, Isus cel preamărit este «Veşnicul Mare Preot». Iar rugăciunea din urmă a sfântului episcop înainte de martiriu a fost aceea de a putea «împărtăşi, laolaltă cu martirii, paharul lui Hristos, spre învierea vieţii veşnice, cu sufletul şi trupul, în neprihănirea Duhului Sfânt»." (Sparrow-Simpson, RCF, 341)

Profesorul Sparrow-Simpson spune, referitor la tratatul lui Iustin Martirul despre înviere (cca. 100-165):

Acesta "abordează o doctrină în mod distinctiv creştină. Opiniile contestatare ale credinţei la acea vreme susţineau că Învierea este imposibilă; indezirabilă, de vreme ce trupul este pricina păcatelor; de neconceput, întrucât nu există nici un rost ca mădularele trupeşti să dăinuie după moarte. Tot aşa, înaintau ideea că Învierea lui Hristos s-a petrecut doar ca înfăţişare, nu şi ca realitate fizică. Acestor obiecţii şi nelămuriri, Iustin... [le-a răspuns]." (Sparrow-Simpson, RCF, 342)

Elgin Moyer, în *Who Was Who in Church History*, aminteşte un alt Părinte al Bisericii, Quintus Septimius Florens Tertullianus (Tertulian):

"(cca. 160-220), Părinte al Bisericii şi apologet latin, născut în Cartagina, Africa de Nord... Ca urmare a unei educaţii temeinice, a desfăşurat o prodigioasă activitate de scriitor, în limbile greacă şi latină, dovedindu-se nu mai puţin priceput în politică, practica legală şi demonstraţia juridică. Timp de treizeci sau patruzeci de ani, a trăit în imoralitate. În jurul anului 190, a îmbrăţişat, cu profundă convingere, creştinismul. A fost, pentru tot restul vieţii sale, un nestrămutat apărător al credinţei creştine împotriva păgânilor, a iudeilor şi a ereticilor. A fost... un neclintit stâlp al credinţei." (Moyer, WWCH, 401)

Bernard Ramm conchide:

"Lipsa de credinţă trebuie să tăgăduiască toate mărturisirile Părinţilor... O astfel de atitudine ar trebui să presupună că aceşti oameni n-au avut nici motivaţia, nici reperele istorice necesare unei cercetări adecvate a învierii lui Hristos. Părinţii, consideraţi de Biserica Ortodoxă răsăriteană, de Biserica Romano-Catolică şi de Biserica Anglicană ca referinţe de autoritate sau înaltă autoritate, respectaţi de Reformatori şi acceptaţi la justa lor valoare de către toţi teologii, *reprezintă, din punctul de vedere al necredinţei, izvoare neverosimile.* Li se acordă credit în privinţa datelor referitoare la teologia apostolică sau de influenţă apostolică, însă, din perspectiva faptelor, mărturisirile lor sunt întru totul respinse ca dovezi. Ceea ce, dacă aşa s-ar prezenta lucrurile, ar invalida însăşi ipoteza necredinţei." (Ramm, PCE, 206)

6 CADRUL ÎNVIERII

6.1 Cadrul premergător învierii

"Pilat a vrut să facă pe placul norodului, şi le-a slobozit pe Baraba; iar pe Isus, după ce a pus să-L bată cu nuiele (să-l biciuiască), L-a dat să fie răstignit. Ostaşii au adus pe Isus în curte, adică în palat (Pretoriu), şi au adunat toată ceata ostaşilor. L-au îmbrăcat într-o haină de purpură, au împletit o cunună de spini, şi I-au pus-o pe cap. Apoi au început să-I ureze, şi să zică: «Plecăciune, Împăratul Iudeilor!» Şi-L loveau în cap cu o trestie, Îl scuipau, îngenuncheau şi I se închinau. După ce şi-au bătut astfel joc de El, L-au dezbrăcat de haina de purpură, L-au îmbrăcat în hainele Lui, şi L-au dus să-L răstignească" (Marcu 15:15-20).

6.1.1 Isus a murit

John Mattingly descrie biciuirea unei victime înainte de răstignire:

"Condamnatul era îndeobşte mai întâi despuiat cu de-a sila de veşminte şi legat de un par sau un stâlp în tribunal. Urma, apoi, îngrozitoarea şi cruda

> biciuire, pe care o executau lictorii sau flagelatorii. Cu toate că legea evreilor limita numărul de lovituri la patruzeci, romanii nu ţineau cont de asemenea restricţii; aşa încât victima era la cheremul celui care o biciuia."

Unealta cumplită cu care se săvârşea biciuirea se numea *flagrum* (flagel). În legătură cu acest instrument, Mattingly comentează: "Se înţelege de îndată că bucăţile de os sau metal aveau ca efect urme adânci de carne sfâşiată în trupul unui om." (Mattingly, COAC, 21)

Episcopul Eusebiu de Cezareea, istoricul bisericesc al celui de-al treilea secol, spunea *(Epistola bisericii din Smirna)* cu privire la biciuirea romană pe care o aveau de îndurat cei ce urmau să fie executaţi: osânditul avea "venele sparte şi deschise şi... se puteau vedea până şi muşchii, tendoanele şi măruntaiele nenorocitului." (Mattingly, COAC, 73)

John Mattingly, citându-l pe John Peter Lange, spune despre suferinţele lui Hristos:

> "S-a presupus că modul în care a fost biciuit a fost chiar mai dur decât se întâmpla de obicei. Cu toate că biciuirea o efectuau, în mod normal, lictorii, Lange ajunge la concluzia că, de vreme ce Pilat nu avea la dispoziţie lictori, acesta şi-a folosit soldaţii. Aşadar, judecând după însuşi caracterul acestor soldaţi nemiloşi şi josnici, se poate crede că brutalitatea vădită de lictori a fost cu mult întrecută în acest caz." (Mattingly, COAC, 33)

După ce a avut de îndurat cele mai crunte forme de pedeapsă corporală, Hristos a fost, de asemenea, nevoit să treacă prin chinurile ce-i fuseseră menite pe calea până la locul de răstignire – Golgota. În privinţa acestui aspect al patimilor lui Hristos, Mattingly arată:

1. Chiar şi pregătirile în vederea parcurgerii acestei căi trebuie să fi fost o pricină de agonie. Matei 27:31 spune: "După ce şi-au bătut astfel joc de El, L-au dezbrăcat de haina stacojie, L-au îmbrăcat cu hainele Lui, şi L-au dus să-L răstignească." Înlăturarea brutală a veşmintelor batjocoritor regale şi îmbrăcarea din nou a propriilor haine au dus, fără îndoială, în atingere cu pielea sfâşiată şi rănită din pricina biciuirii, la dureri greu de închipuit. (Mattingly, COAC, 35)
2. Propoziţia "Şi au dus pe Isus la locul numit Golgota..." (Marcu 15:22a) arată, pe de altă parte, că Hristos, fără a mai avea puterea de a înainta de unul singur, a fost efectiv adus sau purtat până la locul de execuţie. Astfel, suferinţele revoltătoare şi cumplite ce au premers răstignirii se apropiau de sfârşit, fiind urmate de răstignirea propriu-zisă.

În privinţa răstignirii, Mattingly spune:

"Nici o descriere, oricât de sugestivă, nu poate scoate adecvat în evidență gradul extrem de intensitate și atrocitate al suferinței de pe cruce. Caracterul abominabil al acestei torturi, o dată conștientizat, l-a determinat pe cel mai cunoscut orator al Romei, Marcu Tullius Cicero, să spună: «Până și cuvântul în sine, cruce, trebuie să dispară nu doar de pe buzele cetățenilor romani, ci și din gândurile, văzul sau auzul lor» [Marcus Tullius Cicero, *Pro Rabirio*, V, 16]." (Mattingly, COAC, 26)

Michael Green vorbește despre suferințele fizice ale lui Isus:

"După o noapte fără somn, în timpul căreia, lăsat să flămânzească, a fost supus batjocurii a două procese, iar spatele i-a fost sfâșiat cu nemilosul flagel roman, a fost dus la locul unde urma să fie executat prin răstignire. A fost o moarte cumplit de dureroasă, însoțită de urletul asurzitor al fiecărui nerv din alcătuirea trupului frânt sub chinuri." (Green, MA, 32)

Frederick Farrar ne oferă o descriere impresionantă a morții prin răstignire:

"Într-adevăr, moartea prin răstignire pare să aducă tot ceea ce durerea și moartea *pot* cuprinde sub semnul groazei și al odiosului – amețeala, crampele, însetarea, flămânzirea, privarea de somn, febra traumatică, tetanosul, rușinea, expunerea acesteia, neîntrerupta tortură, angoasa așteptării, mortificarea rănilor infectate – până la o intensitate dincolo de limita suportabilului, însă nu până într-acolo încât să îngăduie osânditului alinarea pe care i-ar aduce-o pierderea simțurilor.

Poziția întru totul nenaturală provoca, la orice mișcare, durere; venele despicate și tendoanele zdrobite palpitau din pricina chinului; rănile, deschise și, prin urmare, inflamate, se preschimbau treptat în cangrene; arterele – mai cu seamă ale capului și ale stomacului – se umflau și deveneau apăsătoare din cauza excesului de sânge; și pe măsură ce fiecare dintre aceste suferințe se adâncea, se instala, năprasnică, o sete arzătoare și sufocantă; toate aceste tulburări fizice duceau la o stare sufletească de o tensiune în stare să confere perspectivei morții – a morții, vrăjmașul neștiut, care, mai mult ca orice altceva, o dată ce își face simțită prezența, le provoacă oamenilor un cutremur de spaimă – aerul unei izbăviri încântătoare și miraculoase." (Farrar, LC, 440)

"Și au adus pe Isus la locul numit Golgota, care, tălmăcit, însemnează: «Locul căpățânii». I-au dat să bea vin amestecat cu smirnă, dar El nu l-a luat. După ce L-au răstignit, I-au împărțit hainele între ei, trăgând la sorți, ca să știe ce să ia fiecare. Când L-au răstignit, era ceasul al treilea. Deasupra Lui era scrisă vina lui: «Împăratul Iudeilor». Împreună cu El au răstignit doi tâlhari,

unul la dreapta şi altul la stânga Lui... Trecătorii îşi băteau joc de El, dădeau din cap, şi ziceau: «Ua! Tu, care strici Templul, şi-l zideşti la loc în trei zile, mântuieşte-te pe Tine însuţi, şi pogoară-Te de pe cruce!» Tot astfel şi preoţii cei mai de seamă, împreună cu cărturarii îşi băteau joc de El între ei, şi ziceau: «Pe alţii i-a mântuit, şi pe Sine însuşi nu Se poate mântui! Hristosul, Împăratul lui Israel, să se pogoare acum de pe cruce, ca să vedem şi să credem!» Cei răstigniţi împreună cu El, de asemenea îşi băteau joc de El.

La ceasul al şaselea, s-a făcut întuneric peste toată ţara, până la ceasul al nouălea. Şi în ceasul al nouălea, Isus a strigat cu glas tare: «Eloi, Eloi, lama sabactani», care, tălmăcit, înseamnă: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» Unii din cei ce stăteau acolo, când L-au auzit, ziceau: «Iată, cheamă pe Ilie!» Şi unul din ei a alergat de a umplut un burete cu oţet, l-a pus într-o trestie, şi I-a dat să bea, zicând: «Lăsaţi să vedem dacă va veni Ilie să-L pogoare de pe cruce!» Dar Isus a scot un strigăt tare, şi Şi-a dat duhul. Perdeaua dinlăuntrul Templului s-a rupt în două de sus până jos. Sutaşul, care sta în faţa lui Isus, când a văzut că Şi-a dat astfel duhul, a zis: «Cu adevărat, omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!»" (Marcu 15:22-27, 29-39).

E.H. Day arată:

> "Sf. Marcu este cel care subliniază mirarea care l-a încercat pe Pilat auzind că Hristos murise deja şi faptul că acesta a cerut personal informaţii de la centurion înainte de a permite coborârea trupului de pe Cruce. Soldaţii romani cunoşteau prea bine semnele morţii sau cum arată un om mort în urma răstignirii." (Day, ER, 46-48)

Aşa cum indică Michael Green, răstignirile constituiau "un fapt obişnuit în Palestina". (Green, MA, 32)

Pilat a cerut adeverirea morţii lui Hristos. În legătură cu aceasta, Green remarcă: "Patru călăi au venit să-l cerceteze înainte de a-i îngădui unui prieten, lui Iosif din Arimateea, să ia trupul pentru a-l îngropa." (Green, MA, 32)

Green spune despre aceşti patru cunoscători obişnuiţi cu situaţiile în care aveau de a face cu semnalmentele morţii: "Ştiau cum arată un om mort – iar comandantul lor auzise, la rândul său, strigătul de moarte al osânditului, adeverind faptul că acesta murise în faţa guvernatorului, Ponţiu Pilat." ["Sutaşul, care sta în faţa lui Isus, când a văzut că Şi-a dat astfel duhul, a zis: «Cu adevărat, omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!» (Marcu 15:39)... Pilat s-a mirat că murise aşa de curând; a chemat pe sutaş, şi l-a întrebat dacă a murit de mult (Marcu 15:44)."] (Green, MA, 32-33)

John R.W. Stott scrie: "Pilat a fost într-adevăr surprins să afle că Isus murise deja, însă certitudinea sutaşului l-a convins îndeajuns cât să-i îngăduie lui Iosif să coboare trupul de pe cruce." (Stott, BC, 49)

Day observă că “relatarea din Evanghelia Sf. Matei cu privire la paza mormântului este o mărturie limpede pentru faptul că iudeii, la rândul lor, credeau că Isus era mort.” (Day, ER, 46-48)

Day evidențiază, mai departe, că nici unul “dintre cei preocupați să coboare trupul și să-l așeze în groapă nu se îndoiau că orice urmă de viață dispăruse.” (Day, ER, 46-48)

Profesorul Day, vorbind despre lucrarea *The Physical Cause of the Death of Christ*, aduce în discuție demonstrația pe care autorul acesteia, James Thompson, o face referitor la faptul că “moartea lui Hristos nu a survenit în urma epuizării fizice ori a durerilor provocate de răstignire, ci a agoniei mentale care a făcut ca inima să-i cedeze. Luciditatea și rezistența dovedite în timpul suferințelor dovedesc, în pofida oricărei opinii contrare, că moartea Sa nu a fost rezultatul epuizării; sulița ostașului a reprezentat mijlocul de a arăta lumii că aceasta fusese provocată de o ruptură de cord.” (Day, ER, 48-49)

Un articol din *Journal of the American Medical Association* ajungea, pe baza relatărilor evanghelice, că Isus murise cu certitudine înainte de a fi coborât de pe cruce:

> “Mărturiile istorice și medicale arată, cât se poate de limpede, că Isus a murit înainte de a fi străpuns, venind în sprijinul perspectivei tradiționale cum că sulița, înfiptă între coastele din partea dreaptă, i-a perforat nu doar plămânul drept, ci și pericardul, iar apoi inima, certificându-i, astfel, moartea. Prin urmare, interpretările care se nasc din presupoziția că Isus nu a murit pe cruce contravin științei medicale moderne.” (Edwards, PDJC, 1463)

Samuel Houghton, doctor în medicină, marele fiziolog de la Universitatea din Dublin, își face cunoscută opinia cu privire la cauza morții lui Hristos:

> “Atunci când soldatul i-a străpuns coasta cu sulița, Hristos murise deja; iar revărsarea de sânge și apă care a urmat a fost fie un fenomen natural, explicabil pe căi naturale, fie un miracol. Faptul că Sf. Ioan considera acest lucru, dacă nu miraculos, atunci cel puțin neobișnuit, răzbate limpede din observațiile sale referitoare la acest aspect, precum și din maniera stăruitoare în care afirmă, cât se poate de solemn, că istorisirea sa este exactă.
>
> Studii și experimente sistematice efectuate pe oameni și animale m-au condus la următoarele concluzii – o dată ce partea stângă este perforată nestingherit după moarte cu o lamă de cuțit comparabilă ca dimensiuni cu sulița romană, se pot constata trei situații distincte: 1. Rana nu produce nici un fel de scurgere, cu excepția unei prelingeri nesemnificative de sânge. 2. Rana produce exclusiv o scurgere abundentă de sânge. 3. Rana produce exclusiv o scurgere de apă, în urma căreia apar câteva picături de sânge.

Cea mai frecventă dintre aceste situații este prima; a doua este specifică morților cauzate de înec sau stricnină, ceea ce se poate demonstra prin administrarea acestei otrăvi unui animal, posibil corespondentă stării naturale care survine în cazul unei persoane răstignite; iar a treia intervine în cazurile de moarte cauzată de pleurezie, pericardism și ruptură de cord. Situațiile menționate le sunt familiare majorității anatomiștilor care și-au îndreptat atenția asupra acestui subiect; însă următoarele două, chiar dacă pot fi cu ușurință explicate pe principii fiziologice, nu sunt consemnate în cărți (excepție făcând Sf. Ioan). Și nici nu mi s-a oferit prilejul de a întâlni în mod concret asemenea cazuri. 4. Rana produce o scurgere abundentă de apă, în urma căreia are loc o scurgere abundentă de sânge. 5. Rana produce o scurgere abundentă de sânge, în urma căreia are loc o scurgere abundentă de apă.

Moartea prin răstignire are ca efect prezența sângelui în plămâni așa cum se întâmplă în condițiile înecului sau ale otrăvirii cu stricnină; a patra situație s-ar putea întâlni la o persoană răstignită care, înainte de a fi țintuită pe cruce, a suferit o inundare pleuritică; iar a cincea situație ar fi de constatat în cazul unei persoane răstignite care a murit pe cruce în urma unei rupturi de cord. Istoria cunoscută cu privire la evenimentele din viața Domnului nostru premergătoare răstignirii exclude efectiv presupoziția pleureziei, care iese nu mai puțin din discuție o dată ce din rană a ieșit mai întâi sânge și numai după aceea apă. Nu rămâne, așadar, nici o altă ipoteză care să explice fenomenul consemnat decât *complexul de factori specifici răstignirii și rupturii de cord.* Faptul că ruptura de cord a constituit cauza morții lui Hristos este cu competență susținut de dr. William Stroud; la rândul meu, sunt ferm încredințat că această ruptură de cord s-a produs în fapt." (Houghton, citat în Cook, CHB, 349-50)

Apostolul Ioan consemnează o relatare minuțioasă a evenimentelor de pe Golgota cărora le-a fost martor. Houghton conchide:

"Importanța acestui fapt este evidentă. Aici [se arată că] narațiunea din Sf. Ioan 19 n-a avut cum să fie o născocire; că faptele consemnate trebuie să fi fost accesibile unui martor ocular și că martorul ocular a fost cuprins de o asemenea uimire încât, după cum se pare, a perceput fenomenul ca pe un miracol." (Houghton, citat în Cook, CHB, 349-50)

Michael Green scrie despre moartea lui Hristos:

"Ni se spune, în virtutea unei mărturii nemijlocite, că din coasta străpunsă a lui Isus au ieșit «sânge și apă» (Ioan 19:34, 35). Martorul ocular considera, fără îndoială, acest fapt ca fiind foarte important. Dacă Isus ar fi fost în

viaţă atunci când suliţa i-a străpuns coasta, sângele ar fi erupt cu putere la fiecare bătaie a inimii. Dimpotrivă, privitorul a observat cum se preling cheaguri dense de un roşu închis, ca o materie distinctă faţă de lichidul apos care le însoţea. Acest fapt dovedeşte o coagulare masivă a sângelui în arterele principale şi constituie o probă medicală incontestabilă a morţii. Cu atât mai impresionant, cu cât evanghelistul n-ar fi avut cum să realizeze ce semnificaţie are acest fenomen din punctul de vedere al unui patolog. «Sângele şi apa» care s-au scurs în urma rănii provocate de suliţă demonstrează fără doar şi poate că Isus era deja mort." (Green, MA, 33)

Samuel Chandler spune: "Evangheliştii sunt, fără deosebire, încredinţaţi că Iosif l-a rugat stăruitor pe Pilat să-i dea trupul lui Isus; care, aflând de la sutaşul ce păzise Crucea, că acesta... murise de oarece vreme, i l-a dat." (Chandler, RJC, 62-63)

Chandler afirmă, apoi, că

"...împrejurarea cu totul aparte a înfăşurării în miresme a trupului mort de către Iosif şi Nicodim, potrivit obiceiului de îngropăciune la iudei, este dovada deplină că Isus era mort şi cercetat ca atare. Orice rămăşiţă de viaţă în El, o dată coborât de pe Cruce, cu asprul amestec de smirnă şi aloe, pline de iz pătrunzător şi amărăciune, înfăşurat împrejurul trupului Său cu fâşii de pânză de in şi peste creştet cu un ştergar, după cum obişnuiau iudeii să-şi îngroape morţii, trebuie să fi fost pe deplin stinsă." (Chandler, RJC, 62-63)

După cum spune profesorul Albert Roper: "Isus a fost răstignit de ostaşii romani, potrivit legilor Romei, pe care aceştia le urmaseră conştiincioşi în cel mai mic amănunt." (Roper, JRD, 33)

În concluzie, putem fi de acord cu afirmaţia apostolului Ioan în privinţa participării sale nemijlocite la evenimentul morţii lui Hristos, atunci când îşi confirmă calitatea de martor al acestuia: "Faptul acesta este adeverit de cel ce l-a văzut: mărturia lui este adevărată, şi el ştie că spune adevărul..." (Ioan 19:35).

6.1.2 Mormântul

Wilbur M. Smith observă că "termenul pentru *mormânt* apare de treizeci şi două de ori în consemnările celor patru Evanghelii referitoare la înviere." (Smith, IFET, 38)

Mormântul lui Iosif din Arimateea în dimineaţa de Paşti a constituit într-adevăr un subiect de mare interes pentru autorii Evangheliei.

Cu privire la înmormântarea lui Hristos, W.J. Sparrow-Simpson face următoarea observaţie:

"Romanii obişnuiau să lase victima răstignită atârnând pe cruce pradă păsărilor şi fiarelor. Îşi poate îngădui cineva să spună că nu existau excepţii de la această regulă? Josephus [*Autobiografie*, cap. 74; *Războaiele iudeilor*, IV, v. 2] l-a convins pe împăratul Tit să coboare de pe cruce trei răstigniţi încă vii. Ar putea cineva susţine că acest fapt nu poate fi istoric valid deoarece regula prescria contrariul? Practica iudaică presupunea, fără îndoială, înmormântarea osânditului. Aşa cerea legea. Însă Josephus ne asigură că până şi iudeii o încălcau, uneori. În «Războaiele iudeilor», el scrie: «Ajungeau până-ntr-acolo cu necuviinţa încât se descotoroseau de trupurile moarte fără a le mai îngropa, cu toate că iudeii obişnuiau să se îngrijească cu atâta râvnă de înmormântarea oamenilor încât îi coborau pe cei osândiţi la răstignire şi îi puneau în mormânt înainte de apusul soarelui.»

Loisy crede că rudele puteau obţine permisiunea de a-l înmormânta pe cel osândit. Cu toate acestea, nici o rudă nu a obţinut această permisiune pentru trupul lui Isus: precum nici vreunul dintre cei Doisprezece. Cei trei răstigniţi pe care Josephus a convins autoritatea imperială să-i coboare de pe cruce nu îi erau rude; doar prieteni. El «îşi amintea de ei ca vechi cunoştinţe». O cerere precum cea a lui Josephus poate fi în mare măsură contestată, iar eventuala aprobare a acesteia se poate considera cu atât mai puţin verosimilă. Şi totuşi, nimeni nu pare să pună la îndoială faptele. Ele sunt în permanenţă citate ca şi cum ar fi adevărate. De ce nu şi-ar fi îngăduit Iosif din Arimateea să se prezinte în faţa lui Pilat cu o rugăminte asemănătoare?" (Sparrow-Simpson, RCF, 21-22)

Henry Latham, în *The Risen Master*, ne dă următoarele informaţii în privinţa înmormântării lui Isus. El aduce, mai întâi, în discuţie

"...descrierea Mormântului Domnului nostru atunci când s-a presupus a fi proaspăt descoperit de Împărăteasa Elena. Relatarea aparţine lui Eusebiu din Cezareea – părintele Istoriei bisericeşti. Aceasta e preluată din *Teofania* sa – o lucrare recuperată pe parcursul acestui secol, a cărei traducere a fost publicată de dr. Lee la Cambridge în 1843.

Groapa însăşi era o peşteră săpată, în mod evident, de mâna omului; o peşteră tăiată în stâncă şi care nu văzuse (aşezat înăuntrul ei) nici un mort. Căci ea se cuvenea, fiind un lucru vrednic de mirare în sine, să adăpostească mai cu seamă acest trup neînsufleţit. Până şi această stâncă te uimeşte, ridicându-se singuratică peste ţinut cu numai o grotă în pântece; să fi fost mai multe, minunea Celui care a înfrânt moartea ar fi fost umbrită." (Latham, RM, 87-88)

Guignebert, în lucrarea sa, *Jesus*, la pagina 500, face următoarea afirmaţie cu totul nefondată:

> "Adevărul este că nu ştim şi, după toate probabilităţile, nici ucenicii n-au avut cum să ştie unde a fost aruncat trupul lui Isus după ce fusese coborât de pe cruce, se pare de călăi. E mai probabil ca el să fi fost azvârlit în *groapa comună* a celor executaţi decât aşezat într-un *mormânt* nou." (Guignebert, J., citat în Smith, TS, 372)

"Spre seară, a venit un om bogat din Arimateea, numit Iosif, care era şi el ucenic al lui Isus. El s-a dus la Pilat, şi a cerut trupul lui Isus. Pilat a poruncit să i-l dea" (Matei 27:57, 58).

"Când s-a înserat – fiindcă era ziua Pregătirii, adică ziua dinaintea Sabatului – a venit Iosif din Arimateea, un sfetnic cu vază al soborului, care şi el aştepta Împărăţia lui Dumnezeu. El a îndrăznit să se ducă la Pilat ca să ceară trupul lui Isus. Pilat s-a mirat că murise aşa de curând; a chemat pe sutaş, şi l-a întrebat dacă a murit de mult. După ce s-a încredinţat de la sutaş că a murit, a dăruit lui Iosif trupul" (Marcu 15:42-45).

"Era un sfetnic al soborului, numit Iosif, om bun şi evlavios, care nu luase parte la sfatul şi hotărârea celorlalţi. El era din Arimateea, o cetate a Iudeilor, şi aştepta şi el Împărăţia lui Dumnezeu. Omul acesta s-a dus la Pilat, şi a cerut trupul lui Isus" (Luca 23:50-52).

"După aceea, Iosif din Arimateea, care era ucenic al lui Isus, dar pe ascuns, de frica Iudeilor, a rugat pe Pilat să-i dea voie să ia trupul lui Isus de pe cruce. Pilat i-a dat voie. El a venit deci, şi a luat trupul lui Isus" (Ioan 19:38).

6.1.2.1

Profesorul Guignebert formulează aceste afirmaţii în lipsa oricăror mărturii care să-i sprijine ipoteza.

6.1.2.2

Nesocoteşte în totalitate mărturisirile privitoare la evenimente aşa cum s-au păstrat ele în literatura seculară şi bisericească a primelor trei secole.

6.1.2.3

Ignoră cu desăvârşire naraţiunea cât se poate de limpede a consemnărilor Evangheliei:

1. Ce rost au toate aceste relatări de vreme ce trupul lui Hristos n-a fost într-adevăr luat de Iosif din Arimateea?

Consemnările vorbesc de la sine; trupul lui Hristos e departe de a fi fost aruncat într-o groapă comună!

2. Cum rămâne, de asemenea, cu relatările pregătirilor de înmormântare?

De ce sunt aceste relatări consemnate dacă astfel de pregătiri nu au avut loc?

3. Ce se întâmplă cu femeile care priveau în vreme ce Iosif din Arimateea și Nicodim pregăteau și înmormântau trupul lui Isus?

Ele "au însoţit pe Iosif; au văzut mormântul" (Luca 23:55), "şedeau în faţa mormântului" (Matei 27:61) şi "se uitau unde-L puneau" (Marcu 15:47).

Aceste femei ştiau cu siguranţă că există un mormânt. Consemnările arată acest fapt foarte limpede.

4. Cum se pot trece cu vederea observaţiile consemnate chiar cu privire la mormânt?

"Iosif a luat trupul... şi l-a pus într-un mormânt nou al lui însuşi" (Matei 27:59, 60), "săpat în stâncă" (Marcu 15:46), "în care nu mai fusese pus nimeni" (Luca 23:53), situat "în locul unde fusese răstignit Isus... o grădină" (Ioan 19:41).

Henry Alford, specialistul în limba greacă, arată referitor la mărturiile aduse de relatările Evangheliei:

> "Singur Matei spune că era mormântul lui Iosif *însuşi*. Ioan, că acesta se afla *într-o grădină* şi *în locul unde fusese răstignit Isus.* Cu excepţia lui Marcu, toţi observă faptul că acesta era *nou*. Ioan nu aminteşte că acesta *aparţinea lui Iosif*." (Alford, GTCRT, 298-99)

În legătură cu Iosif din Arimateea, el scrie: "Motivul pe care îl avea de a aşeza trupul acolo era *apropierea*, iar pregătirile se cereau făcute fără întârziere." (Alford, GTCRT, 298-99)

Pe baza comentariilor lui Alford, aşadar, mărturiile "care se impun în privinţa mormântului ţinând seama de datele furnizate de aceste consemnări sunt (1) faptul că nu era vorba despre o peşteră *naturală*, ci de o *excavaţie artificială în stâncă* şi (2) că aceasta nu fusese săpată *vertical*, aşa cum percepem noi ideea de groapă, ci *orizontal sau relativ înclinat* în peretele stâncii." (Alford, GTCRT, 298-99)

> "Iosif a luat trupul, l-a înfăşurat într-o pânză curată de in" (Matei 27:59).
>
> "Şi Iosif a cumpărat o pânză subţire de in, a dat jos pe Isus de pe cruce, L-a înfăşurat în pânza de in..." (Marcu 15:46).
>
> "După ce a trecut ziua Sabatului, Maria Magdalina, Maria, mama lui Iacov, şi Salome, au cumpărat miresme, ca să se ducă să ungă trupul lui Isus" (Marcu 16:1).
>
> "...s-au întors [femeile, care veniseră cu Isus din Galilea] şi au pregătit miresme şi miruri" (Luca 23:56).
>
> "El [Iosif din Arimateea] a venit... Nicodim... a venit şi el, şi a adus o amestecătură de aproape o sută de litre de smirnă şi de aloe. Au luat deci trupul lui Isus şi l-au înfăşurat în fâşii de pânză de in, cu miresme, după cum au obicei Iudeii să îngroape" (Ioan 19:38-40).

5. De ce i-au cerut iudeii lui Pilat să pună o strajă la mormântul lui Hristos din moment ce un asemenea loc de îngropare n-a existat niciodată?

"A doua zi, care vine după ziua Pregătirii, preoţii cei mai de seamă şi Fariseii s-au dus împreună la Pilat, şi i-au zis: «Doamne, ne-am adus aminte că înşelătorul acela, pe când era încă în viaţă, a zis: 'După trei zile voi învia.' Dă poruncă dar ca mormântul să fie păzit bine până a treia zi, ca nu cumva să vină ucenicii Lui noaptea să-I fure trupul, şi să spună norodului: 'A înviat din morţi!' Atunci înşelăciunea aceasta din urmă ar fi mai rea decât cea dintâi.» Pilat le-a zis: «Aveţi o strajă; duceţi-vă de păziţi cum puteţi.» Ei au plecat, şi au întărit mormântul, pecetluind piatra şi punând strajă" (Matei 27:62-66).

Adevărul, sub acest aspect, este, fără îndoială, evident, după cum limpede arată şi Major: "Dacă trupul lui Hristos ar fi fost pur şi simplu aruncat într-o groapă comună şi lăsat în voia sorţii, duşmanii Săi n-ar fi avut nici un motiv posibil de a răspândi, cuprinşi de nelinişte, zvonul cum că trupul ar fi fost furat." (Major, citat în Smith, TS, 578)

6. Ce se poate spune despre vizita femeilor la mormânt după Sabat?

"La sfârşitul zilei Sabatului, când începea să se lumineze înspre ziua dintâi a săptămânii, Maria Magdalina şi cealaltă Marie au venit să vadă mormântul" (Matei 28:1).

"În ziua dintâi a săptămânii, s-au dus la mormânt dis-de-dimineaţă, pe când răsărea soarele" (Marcu 16:2).

"În ziua întâi a săptămânii, femeile acestea, şi altele împreună cu ele, au venit la mormânt dis-de-dimineaţă, şi au adus miresmele, pe care le pregătiseră" (Luca 24:1).

"În ziua dintâi a săptămânii, Maria Magdalina s-a dus dis-de-dimineaţă la mormânt, pe când era încă întuneric; şi a văzut că piatra fusese luată de pe mormânt" (Ioan 20:1).

Dacă Isus nu ar fi fost aşezat ca atare în mormântul lui Iosif, consemnările unei astfel de vizite n-ar apărea în naraţiunile Evangheliei.

7. Ce se poate spune despre vizita lui Petru şi a lui Ioan la mormânt după ce auziseră spusele femeilor?

"Dar Petru s-a sculat, şi a dat fuga la mormânt. S-a plecat, şi s-a uitat înlăuntru, dar n-a văzut decât fâşiile de pânză, care stăteau pe pământ; apoi a plecat acasă, mirat de cele întâmplate" (Luca 24:12).

"Petru şi celălalt ucenic au ieşit, şi au plecat spre mormânt. Au început să alerge amândoi împreună. Dar celălalt ucenic alerga mai repede decât Petru, şi a ajuns cel dintâi la mormânt. S-a plecat, şi s-a uitat înlăuntru, a văzut fâşiile de pânză jos, dar n-a intrat. Simon Petru, care venea după el, a ajuns şi el, a intrat în mormânt, şi a văzut fâşiile de pânză jos. Iar ştergarul, care fusese pus pe capul lui Isus, nu era cu fâşiile de pânză, ci făcut sul şi pus într-un alt

loc singur. Atunci celălalt ucenic, care ajunsese cel dintâi la mormânt, a intrat şi el; şi a văzut, şi a crezut" (Ioan 20:3-8).

Mărturiile acestor relatări sunt, la rândul lor, trecute cu vederea.

8. Wilbur M. Smith face următoarea observaţie cu privire la ipoteza lui Guignebert:

> "El neagă faptul pe care cele patru Evanghelii îl prezintă limpede, şi anume că trupul lui Isus a fost aşezat în mormântul lui Iosif din Arimateea. Însă omite să aducă mărturii relevante în acest sens, afirmând lucruri care nu sunt altceva decât rodul imaginaţiei sale. De fapt, s-ar putea spune că afirmaţiile sale în privinţa trupului lui Isus nu provin doar din ceea ce el îşi închipuie, ci dintr-un cadru mental preconceput [o prejudecată filosofică, nicidecum istorică]." (Smith, TS, 372)

Mărturiile vorbesc de la sine cu claritate, însă profesorul Guignebert refuză să le confirme valabilitatea întrucât acestea contravin viziunii sale asupra lumii potrivit căreia miraculosul este imposibil. Profesorul francez ajunge la concluziile sale în ciuda mărturiilor, nu în virtutea lor. Într-adevăr, aşa cum spune Smith cu referire la această teorie: "Este inacceptabilă din punctul nostru de vedere, dovedindu-se întru totul neîntemeiată istoric, aşa încât orice altă discuţie în jurul ei devine inutilă în studiul celor patru documente *istorice* la care ne raportăm, cunoscute drept Evanghelii." (Smith, TS, 372)

6.1.3 Înmormântarea

Analizând consemnările privitoare la aşezarea în mormântul lui Iosif din Arimateea, Wilbur Smith scrie:

> "Se cunosc mai multe amănunte în privinţa înmormântării Domnului Isus decât în a oricărei alte persoane din întreaga istorie antică. Avem nesfârşit mai multe informaţii referitoare la înmormântarea Sa decât în cazul oricărei persoane din Vechiul Testament, al oricărui rege al Babilonului, faraon al Egiptului, filosof al Greciei ori cezar plin de glorie. Ştim cine i-a coborât trupul de pe cruce; ştim anumite lucruri despre înfăşurarea trupului în miresme şi despre veşmintele de înmormântare; cunoaştem însuşi mormântul în care a fost aşezat trupul şi numele celui căruia acesta îi aparţinea, Iosif, dintr-un oraş numit Arimateea. Ştim până şi unde se afla acest mormânt, într-o grădină din apropierea locului răstignirii, dincolo de zidurile cetăţii. Avem patru consemnări ale înmormântării Domnului nostru, uimitor de asemănătoare: consemnarea lui Matei, un ucenic al lui Hristos care a fost de faţă la răstignirea lui Isus; consemnarea lui Marcu, despre care se spune că a fost scrisă în zece ani după înălţarea Domnului;

consemnarea lui Luca, însoțitor al apostolului Pavel și un însemnat istoric; și consemnarea lui Ioan, care a plecat ultimul de lângă cruce și primul, alături de Petru, dintre cei Doisprezece care, în ziua de Paști, a văzut mormântul gol." (Smith, TS, 370-71)

Istoricul Alfred Edersheim ne oferă aceste detalii în legătură cu obiceiurile de înmormântare ale evreilor:

"Nu doar cei bogați, ci și cei relativ înstăriți, își aveau propriile morminte, dobândite probabil și pregătite cu mult înainte de a fi necesare, asemenea unor proprietăți private și personale de care se putea dispune sau care puteau fi lăsate moștenire. În astfel de peșteri, sau morminte săpate în stâncă, se așezau trupurile neînsuflețite după ce fuseseră unse cu mirodenii, smirnă, aloe și, într-o perioadă mai târzie, isop, ulei și apă de trandafir. Trupul era înveșmântat și, mai târziu, avea să fie înfășurat, pe cât posibil, în pânzele învechite care acoperiseră la început un Sul al Legii. «Mormintele» erau fie «săpate în stâncă», fie «peșteri» naturale ori cripte mari zidite cu nișe de-o parte și de alta." (Edersheim, LTJM, 318-19)

În legătură cu înmormântarea lui Hristos, Edersheim scrie:

"Apropierea zilei sfinte de Sabat și, astfel, necesitatea ca lucrurile să fie cât mai grabnic rânduite, se poate să-i fi dat ori să-i fi impus lui Iosif ideea de a așeza Trupul lui Isus în propriul său mormânt de curând săpat în stâncă, acolo unde nimeni nu mai fusese pus...

Crucea a fost coborâtă și întinsă pe pământ; cuiele necruțătoare au fost scoase, iar funiile dezlegate. Iosif, ajutat de cei din jurul său, «a înfășurat» Trupul Sfânt «într-o pânză curată de in», purtându-l degrabă la mormântul săpat în stâncă care se afla într-o grădină din vecinătate. Mormântul sau peștera din stâncă *(Meartha)* avea nișe *(Kukhin)* în care se așezau morții. Va rămâne consemnat faptul că la intrarea în «mormânt» – și înăuntrul «stâncii» – se afla «o curte», de aproape trei metri pătrați, unde se depunea în mod obișnuit catafalcul și unde purtătorii se adunau pentru a săvârși ultimele slujbe rânduite pentru Mort." (Edersheim, LTJM, 617)

Edersheim menționează, mai departe:

"că un alt membru al Sinedriului, Nicodim... a venit, la rândul său, aducând cu sine «un sul» de smirnă și aloe, amestecul de miresme binecunoscut iudeilor în vederea ungerii și înmormântării.

În această «curte» a mormântului a avut loc grabnica îmbălsămare – dacă poate fi numită astfel." (Edersheim, LTJM, 617)

Pe vremea lui Hristos, se foloseau, potrivit obiceiului, mari cantități de mirodenii pentru îmbălsămarea morților, mai cu seamă în cazul persoanelor care se bucurau de înaltă cinstire.

Michael Green relevă următoarele aspecte cu privire la pregătirile de înmormântare de care a avut parte Isus după moarte:

> "Trupul a fost așezat pe o lespede de piatră, strâns legat în fâșii de pânză și acoperit cu mirodenii. Evanghelia Sf. Ioan ne spune că s-au folosit în jur de o sută de litre, cantitate după toate probabilitățile mai mult decât suficientă. Iosif era un om bogat și dorea, fără îndoială, să-și ispășească lașitatea din timpul vieții lui Isus printr-o slujbă funerară ieșită din comun. Oricât de însemnate, asemenea cantități sunt consemnate în multe situații similare. Rabinul Gamaliel, contemporan al lui Isus, a fost îngropat cu o sută patruzeci și cinci de litre de mirodenii." (Green, MA, 33)

Flavius Josephus, istoricul iudeu al secolului întâi, amintește funeraliile lui Aristobulus, "ucis la nici optsprezece ani, slujind înalta preoție numai un an." (Josephus, AJ, XV, III, 3)

Irod "a avut grijă [ca înmormântarea] să aibă măreție, pregătind cu multă râvnă un mormânt în care să-i așeze [lui Aristobulus] trupul, aducând belșug de mirodenii și îngropând, o dată cu el, numeroase podoabe." (Josephus, AJ, XVII, VIII, 3)

James Hastings spune, cu referire la veșmintele de îngropăciune găsite în mormântul gol al lui Hristos: "Încă de pe vremea lui Hrisostom [secolul al patrulea d.Hr.] s-a arătat că smirna este un leac care se lipește de trup cu atâta tărie încât veșmintele de îngropăciune cu greu pot fi îndepărtate" (Joan. Hom, 85). (Hastings, DCG, 507)

Merrill Tenney dă următoarele explicații în privința veșmintelor de îngropăciune:

> "Pregătit pentru înmormântare conform obiceiului evreiesc, trupul era îndeobște spălat și îndreptat, apoi strâns înfășurat, de la subsiori până la glezne, în fâșii de in late de aproximativ treizeci de centimetri. Mirodenii aromatice, de o consistență adesea cleioasă, se ungeau între straturi sau îndoituri. Acestea slujeau ca substanțe conservante, pe de o parte, și ca un adeziv de natură să întărească fașele de pânză într-un acoperământ rigid, pe de altă parte... Termenul folosit în Ioan (gr. *edesan*) este perfect concordant cu limbajul din Luca 23:53, unde scriitorul spune că trupul a fost ***înfășurat***... în pânză de in... În dimineața primei zile a săptămânii, veșmintele de îngropăciune se aflau în mormânt, cu toate că trupul lui Isus dispăruse." (Tenney, RR, 117)

George B. Eager, în *The International Standard Bible Encyclopedia*, spune despre înmormântarea lui Hristos:

> "Faptul că Iosif din Arimateea l-a rugat stăruitor pe Pilat să îngăduie înmormântarea lui Isus în chiar ziua răstignirii (Matei 27:58 şi urm.) s-a dovedit a fi în strictă concordanţă cu obiceiurile şi cerinţa Legii mozaice (Deuteronom 21:23) [«... trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn; ci să-l îngropi în aceeaşi zi, căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu, şi să nu spurci ţara pe care ţi-o dă de moştenire Domnul, Dumnezeul tău.»] (cf. Galateni 3:13) [«Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se blestem pentru noi – fiindcă este scris 'BLESTEMAT E ORICINE ESTE ATÂRNAT PE LEMN'...»], precum şi în spiritul unui îndemn interior ce ţine de o autentică umanitate." (Eager, citat în Orr, ISBE, 529)

Eager observă, mai departe:

> "Misionarii şi localnicii din Siria ne spun că şi astăzi se obişnuieşte ca trupul să fie spălat (cf. Ioan 12:7; 19:39; Marcu 16:1; Luca 24:1), mâinile şi picioarele să fie legate cu fâşii de înmormântare, din pânză de in îndeobşte (Ioan 19:40), iar faţa acoperită sau înfăşurată într-un ştergar (Ioan 11:44b). Încă se obişnuieşte ca fâşiile să fie impregnate cu mirodenii aromatice şi alte preparate care au menirea să întârzie descompunerea... ni se spune că după înmormântarea lui Isus, Nicodim a adus «o amestecătură de aproape o sută de litre de smirnă şi aloe», că «au luat deci trupul lui Isus şi l-au înfăşurat cu fâşii de pânză de in, după cum au obicei Iudeii să îngroape» şi că Maria Magdalena, împreună cu alte două femei, au adus miresme în acelaşi scop (Marcu 16:1; Luca 23:56)." (Eager, citat în Orr, ISBE, 529)

William Lane Craig spune, referindu-se la atenta îngrijire a mormintelor în care se găseau osemintele unor sfinţi iudei:

> "Pe vremea lui Isus, se manifesta o remarcabilă preocupare faţă de mormintele martirilor şi sfinţilor iudei, cărora li se acorda o atenţie meticuloasă şi un respect aparte. Acest fapt sugerează că mormântul lui Isus trebuie să fi fost, la rândul lui, pus în evidenţă. Ucenicii nu aveau conştiinţa unei învieri înainte de cea universală de la sfârşitul lumii, aşa încât n-ar fi putut îngădui ca locul de îngropăciune al Învăţătorului lor să rămână neobservat. Această preocupare explică şi faptul că femeile au zăbovit, urmărind pregătirile de înmormântare şi vădindu-şi intenţia de a unge trupul lui Isus cu miresme şi miruri (Luca 23:55, 56)." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 148-49)

Craig comentează, mai departe, cu privire la relația dintre înmormântare și mormântul gol:

"O dată ce relatarea înmormântării este, în esență, credibilă, se poate deduce fără dificultate de aici că mormântul lui Isus a fost găsit gol. Căci, dacă relatarea înmormântării este în mod fundamental exactă, locul unde a fost înmormântat Isus nu putea rămâne necunoscut nici iudeilor, nici creștinilor. Așa stând lucrurile, credința întemeiată pe înviere n-ar fi avut cum să supraviețuiască dacă trupul neînsuflețit al lui Isus se afla încă în mormânt. Ucenicii n-aveau cum să creadă în învierea lui Isus; și chiar dacă ar fi crezut, propovăduirea acestei învieri ar fi fost întâmpinată cu scepticism; iar adversarii iudei ar fi avut ocazia să dea totul în vileag, poate chiar aducând drept dovadă trupul, așa cum îi înfățișează polemica iudaică medievală *(Toledot Yeshu)*... Nimeni nu poate afirma istoricitatea relatării cu privire la înmormântare, tăgăduind totodată, în mod plauzibil, istoricitatea mormântului gol." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 146-47)

6.1.4 Piatra

În privința lespedei care închidea intrarea în mormântul lui Isus, A.B. Bruce arată: "Iudeii numeau această piatră *golel*." (Bruce, EGNT, 334)

H.W. Holloman, citându-l pe G.M. Mackie, spune: "Accesul la încăperea principală era blocat printr-un disc mare și greu de piatră care se putea rostogoli de-a lungul unui jgheab ușor adâncit la centru dispus la intrarea în mormânt." (Holloman, EPR, 38)

T.J. Thorburn menționează că această piatră a fost folosită "drept un mijloc de apărare atât împotriva oamenilor, cât și a animalelor". El observă, apoi: "Această piatră este deseori amintită de către talmudiști. Potrivit lui Maimonides, a fost folosită, de asemenea, o structură *ex lingo, alia Materia*." Cu privire la dimensiunile considerabile ale unei asemenea pietre, dr. Thorburn comentează: "Pentru a o înlătura, era nevoie de câțiva bărbați." De vreme ce piatra rostogolită la intrarea mormântului lui Isus urma să prevină eventualul furt care se bănuia că va avea loc, aceasta era probabil și mai mare decât de obicei! (Thorburn, RNMC, 97-98)

Într-adevăr, privitor la greutatea colosală a blocului de piatră, Thorburn remarcă:

"O glosă din Cod. Bez. [mențiune parantetică în cadrul textului Marcu 16:4 descoperită într-un manuscris din secolul al patrulea (Codex Bezae de la Biblioteca Cambridge)] completează: «Și când a fost așezat acolo, el (Iosif) a închis mormântul cu o piatră pe care n-o puteau prăvăli nici douăzeci de bărbați.»"

Semnificaţia observaţiei dr. Thorburn devine limpede dacă luăm în considerare regulile de transcriere a manuscriselor. Punându-şi în evidenţă interpretarea, copistul obişnuia să recurgă la note marginale, nu la includerea acestora în interiorul textului. Se poate, aşadar, ajunge la concluzia că inserţia a fost copiată împreună cu un text redactat într-o perioadă şi mai apropiată epocii lui Hristos, probabil un manuscris din secolul întâi. Enunţul putea, prin urmare, să fi fost o consemnare a unui martor ocular impresionat de dimensiunile uriaşe ale pietrei rostogolite pe mormântul lui Isus. Gilbert West de la Oxford subliniază, la rândul său, importanţa acestei porţiuni din Codex Bezae la paginile 37 şi 38 din lucrarea sa, *Observations on the History and Evidences of the Resurrection of Jesus Christ.* (Thorburn, RNMC, 1-2)

Samuel Chandler spune:

> "Martorii consimt aici deopotrivă, cum că atunci când au sosit, femeile *au găsit piatra răsturnată* sau luată de pe mormânt. Femeile n-ar fi avut această putere, fiind *prea mare* încât s-o poată mişca." (Chandler, RJC, 33)

Alfred Edersheim, evreul-creştin, un izvor extrem de valoros pentru cadrul istoric al vremurilor Noului Testament, arată următoarele cu privire la înmormântarea lui Isus:

> "L-au aşezat, deci, în nişa mormântului proaspăt săpată în stâncă. La plecare, au rostogolit, după cum era obiceiul, o «piatră mare» – *Golel* – peste intrarea în mormânt, de care se sprijinea probabil, potrivit practicii, o piatră mai mică – aşa-numita *Dopheg*. Acolo unde cele două pietre se întâlneau trebuie ca autorităţile iudaice să fi aplicat pecetea a doua zi, cu toate că era Sabatul, astfel încât orice posibilă intruziune să devină vizibilă." (Edersheim, LTJM, 618)

Frank Morison, într-un comentariu cu privire la vizita Mariei şi a prietenelor ei la mormântul lui Isus în zorii zilei de duminică, spune:

> "În ce fel aveau să îndepărteze piatra trebuie să le fi pus în mare încurcătură pe femei. Două dintre ele, cel puţin, luaseră parte la înmormântare şi ştiau într-o oarecare măsură cum stau lucrurile. Piatra, despre care se ştie că era de mari dimensiuni şi avea o greutate considerabilă, constituia pentru ele dificultatea majoră. Prin urmare, atunci când găsim în cea mai timpurie consemnare, Evanghelia Sf. Marcu, cuvintele: «Cine ne va prăvăli piatra de la uşa mormântului?» nu putem trece peste senzaţia că îngrijorarea femeilor în privinţa pietrei este, dincolo de impasul psihologic, un element de certă factură istorică al situaţiei premergătoare sosirii la mormânt." (Morison, WMS, 76)

Morison numește piatra de pe mormântul lui Isus

"...singurul martor tăcut și neîndoielnic al întregului episod – și există anumite fapte cu privire la această piatră care necesită un studiu și o cercetare în amănunt.

Să ne oprim, pentru început, la dimensiunile și la probabila ei natură... Fără îndoială... fiind voluminoasă, piatra avea o greutate apreciabilă. Faptul este afirmat sau sugerat de către toți scriitorii care se referă la ea. Sf. Marcu spune că era «foarte mare». Sf. Matei vorbește despre ea ca fiind «o piatră mare». Petru spune: «căci piatra a fost mare». O altă mărturie cu privire la acest aspect o constituie neliniștea care se arată că le-a încercat pe femei atunci când se întrebau cum aveau să o miște. Dacă piatra n-ar fi fost masivă, cele trei femei ar fi fost în stare, unindu-și puterile, să o dea la o parte. Ni se relevă, așadar, în mod cât se poate de clar că aceasta s-a dovedit, dacă nu altcumva, cel puțin prea grea pentru ca femeile să o înlăture în lipsa unui ajutor. Toate aceste constatări sunt determinante în cadrul discuției." (Morison, WMS, 147)

6.1.5 Pecetea

Matei 27:66 afirmă: "Ei au plecat, și au întărit mormântul, pecetluind piatra și punând strajă."

A.T. Robertson arată că metoda de sigilare a pietrei de la mormântul lui Isus presupunea:

"...utilizarea, probabil, a unei sfori întinse de-a curmezișul pietrei și pecetluite la ambele capete ca în Daniel 6:17 [«Au adus o piatră, și au pus-o la gura gropii. Împăratul a pecetluit-o cu inelul lui și cu inelul mai marilor lui, ca să nu se schimbe nimic cu privire la Daniel.»] Sigilarea se efectua în prezența străjilor romane care aveau însărcinarea de a păzi această pecete a autorității și puterii romane. Au făcut tot ce le-a stat în putință să împiedice un eventual furt și învierea (Bruce), însă toate aceste precauții s-au întors împotriva lor prin mărturia pe care, la rândul lor, au adus-o în sprijinul mormântului gol și al învierii lui Isus (Plummer)." (Robertson, WPNT, 239)

A.B. Bruce observa că "această construcție participială [pecetluind piatra] trimite, parantetic, la o măsură suplimentară de siguranță, constând în pecetluirea pietrei cu o sfoară sigilată la ambele capete ale intrării în mormânt. Vrednicii străjeri au făcut tot ce le-a stat în putință să împiedice furtul și... învierea!" (Bruce, EGNT, 335)

Henry Sumner Maine, "membru al Consiliului Suprem al Indiei; fost conferențiar în jurisprudență și drept civil la Middle Temple, și șef de catedră numit de rege al catedrei de drept civil al Universității din Cambridge",

vorbeşte despre autoritatea legală specifică sigiliului roman. El subliniază faptul că acesta se considera, de fapt, ca fiind "o modalitate de autentificare". (Maine, citat în Lewis, M, 203)

În domeniul jurisprudenţei, Maine continuă:

> "Se poate observa că sigiliile Testamentelor romane şi ale altor documente importante nu slujeau doar ca indicatori ai prezenţei ori ai asentimentului semnatarului, ci şi ca modalităţi propriu-zise de închidere, urmând a fi rupte înainte ca scrierea să fie cercetată." (Maine, AL, 203-04)

Judecând întărirea mormântului lui Isus din aceeaşi perspectivă, sigiliul roman avea, în acest caz, menirea de a împiedica orice tentativă de profanare a mormântului. Oricine ar fi încercat să înlăture piatra de la intrarea în mormânt ar fi fost nevoit să rupă sigiliul, riscând să sufere consecinţele prevăzute de legea romană.

Henry Alford spune: "Sigilarea se făcea cu ajutorul unui şnur ori al unei sfori peste piatra care închidea mormântul, lipite la ambele capete cu lut pentru peceţi." (Alford, GTCRT, 301)

Marvin Vincent comentează:

> "Se presupune că piatra se sigila în prezenţa străjilor care urmau să rămână de pază. Era important ca straja să ia parte nemijlocit la pecetluire. Aceasta se realiza prin întinderea unui şnur de-a curmezişul pietrei şi fixarea acestuia la ambele capete cu lut pentru sigilii. Sau, dacă piatra de la intrare se întâmpla să fie întărită cu o bârnă, sigilarea de stânca mormântului i se aplica acesteia din urmă." (Vincent, WSNT, 147)

D.D. Whedon spune:

> "Uşa nu putea fi deschisă, aşadar, decât prin ruperea peceţii; ceea ce constituia o infracţiune în raport cu autoritatea căreia aceasta îi aparţinea. Straja urmărea să împiedice eventuala conspiraţie a ucenicilor; pecetea avea ca scop preîntâmpinarea unei înţelegeri secrete cu străjile. Aşa şi în Daniel 6:17: «Au adus o piatră, şi au pus-o la gura gropii. Împăratul a pecetluit-o cu inelul lui şi cu inelul mai marilor lui.»" (Whedon, CGM, 343)

Ioan Hrisostomul, arhiepiscopul Constantinopolului în secolul al patrulea, consemnează următoarele observaţii cu privire la măsurile de siguranţă luate la mormântul lui Isus:

> "Să căutăm, cu orice chip, cuvintele mărturisitoare în slujba oricărora dintre aceste fapte. «Ne-am adus aminte», acestea sunt cuvintele, «că înşelătorul

acela, pe când era încă în viață» (El era, așadar, mort de-acum) «'După trei zile voi învia.' Dă poruncă dar ca mormântul să fie pecetluit» (El era, așadar, îngropat) «ca nu cumva să vină ucenicii Lui să-L fure». Așa încât dacă mormântul are să fie pecetluit, nu se vor petrece înșelăciuni. Căci n-ar avea cum. Așa încât dovada învierii Sale nu a mai putut fi pusă la îndoială prin ceea ce s-a înfăptuit. Căci, întrucât fusese pusă pecetea, nu s-au petrecut înșelăciuni. Și dacă nu s-au petrecut înșelăciuni, iar mormântul s-a găsit gol, se înțelege de la sine că El a înviat, limpede ca lumina zilei și neîndoielnic. Vedeți voi cum, până și împotriva propriei lor voințe, întăresc ei mărturia adevărului?" (Chrysostom, HGSM, citat în Schaff, SLNPNF, 535)

"A doua zi care vine după ziua Pregătirii, preoții cei mai de seamă și Fariseii s-au dus împreună la Pilat, și i-au zis: «Doamne, ne-am adus aminte că înșelătorul acela, pe când era încă în viață, a zis: 'După trei zile voi învia.' Dă poruncă dar ca mormântul să fie păzit bine până a treia zi, ca nu cumva să vină ucenicii Lui noaptea să-I fure trupul, și să spună norodului: 'A înviat din morți!' Atunci înșelăciunea aceasta din urmă ar fi mai rea decât cea dintâi.» Pilat le-a zis: «Aveți o strajă; duceți-vă de păziți cum puteți.» Ei au plecat, și au întărit mormântul, pecetluind piatra și punând strajă" (Matei 27:62-66).

6.1.6 Straja mormântului
6.1.6.1 Consemnarea străjii

Într-un comentariu la acest pasaj, Albert Roper, în *Did Jesus Rise from the Dead?*, face următoarele observații:

"Condusă de Ana și de Caiafa, arhiereii lor, o delegație alcătuită din dregătorii iudei a venit înaintea lui Pilat, cerându-i ca mormântul în care fusese așezat Isus să fie pecetluit și păzit de o strajă romană, susținând că se tem ca nu cumva prietenii lui Isus să vină pe ascuns în timpul nopții și să-i fure trupul pentru a lăsa să se înțeleagă că avusese loc o înviere.

Consimțind, Pilat le-a răspuns: «Aveți o strajă; duceți-vă de păziți cum puteți.» S-au dus, așadar, însoțiți de o strajă formată din zece până la treizeci de soldați romani care, sub îndrumarea lor, au pecetluit mormântul lui Iosif din Arimateea cu Sigiliile Imperiale ale Romei, imprimând la intrare în ceară însuși semnul oficial al procuratorului, a cărui fie și numai ștergere însemna o gravă încălcare a legii. Iată cum acești vrăjmași plini de râvnă ai lui Isus au pregătit dinainte, fără să vrea, terenul pentru discreditarea categorică a modului în care urmau să explice învierea – o explicație care n-a rămas, și nu avea cum, prin însăși natura lucrurilor, să rămână valabilă în această privință [a învierii]." (Roper, DJRD, 23-24)

Profesorul Roper continuă:

"La comanda străjii se afla un centurion numit de Pilat, unul în care se presupune că avea deplină încredere, al cărui nume, potrivit tradiţiei, a fost Petronius. Prin urmare, există un temei raţional să credem că aceşti reprezentanţi ai împăratului s-ar fi dovedit întru totul demni de încredere în a-şi îndeplini sarcina de străjuire a mormântului cu tot atâta stricteţe şi loialitate ca în cazul răstignirii. Interesul lor personal în raport cu îndatorirea pe care o aveau de dus la capăt era cu totul inexistent. Scopul şi obligaţia lor se circumscriau exclusiv hotărârii de a-şi face datoria ca soldaţi ai Imperiului Roman căruia îi juraseră credinţă. Sigiliul roman aplicat pe peretele mormântului lui Iosif era cu mult mai sfânt decât toată filosofia Israelului ori sacralitatea principiilor ei străvechi. Asemenea soldaţi, suficient de insensibili încât să tragă la sorţi veşmântul unui osândit în agonie, nu sunt genul de oameni care să poată fi traşi pe sfoară de nişte galileeni lipsiţi de îndrăzneală sau să-şi rişte pielea romană aţipind în post." (Roper, DJRD, 33)

6.1.6.2 Alcătuirea străjii

S-a discutat îndelung pe marginea expresiei din Matei 27:65: "Aveţi o strajă". Întrebarea se pune dacă termenul se referă la "păzitorii templului" sau la "garda romană".

Cu privire la acest aspect, Henry Alford spune că expresia poate fi tradusă "fie (1) indicativ, *aveţi* – dar atunci ne întrebăm, *ce strajă* aveau ei şi, dacă aveau, de ce ar mai fi venit la Pilat? S-ar putea înţelege că este vorba despre un detaşament pus la dispoziţia lor pe timpul sărbătorii – dar se pare că nu există nici o consemnare a unei astfel de practici... fie (2)... imperativ, caz în care sensul ei... ar fi: *Luaţi cu voi o trupă de ostaşi drept strajă*." (Alford, GTCRT, 301)

E. Le Camus scrie:

"Unii sunt de părere că, aici, Pilat se referă la slujbaşii Templului pe care îi aveau în subordine arhiereii şi care s-ar fi dovedit folositori în străjuirea unui mormânt. Ar fi mai uşor de explicat coruperea acestora, mai degrabă decât a soldaţilor romani, în a declara că adormiseră în loc să stea de pază. Cu toate acestea, cuvântul... [*koustodia*], împrumutat din latină, pare să indice o gardă *romană*, iar menţionarea dregătorului... (Sf. Matei 28:14) e de natură să confirme această perspectivă." (Le Camus, LC, 392)

A.T. Robertson, renumitul cercetător al limbii greceşti, arată că expresia "«Aveţi o strajă» *(echete koustodian)* [este un] imperativ prezent [şi se referă la] o strajă alcătuită din soldaţi romani, nu la păzitorii templului." (Robertson, WPNT, 239)

Robertson observă, mai departe, că "termenul latinesc *koustodia* apare într-un papirus Oxyrhynchus din 22 d.Hr." (Robertson, WPNT, 239)

T.J. Thorburn remarcă:

"Se presupune în general că Matei urmărește să dea de înțeles că straja la care se referă era alcătuită din soldați *romani*... Totuși... preoții aveau o strajă evreiască a Templului căreia romanii nu îi îngăduiau, probabil, să-și exercite atribuțiile în afara incintei. Răspunsul lui Pilat, așadar, care poate sugera atât «Luați o strajă», cât și «*Aveți o strajă*» (o formă politicoasă de refuz dacă iudeii veniseră să ceară soldați romani), poate fi înțeles în ambele sensuri. Dacă straja a fost alcătuită din iudei, atunci s-ar putea explica faptul că Pilat le-a trecut cu vederea neglijența. Versetul 14 [«Și dacă va ajunge lucrul acesta la urechile dregătorului, îl vom potoli noi, și vă vom scăpa de grijă»], însă, pare să contrazică această interpretare." (Thorburn, RNMC, 179-82)

A.B. Bruce spune că formula "Aveți" este "probabil imperativă, nu indicativă: luați străjerii – asentimentul binevoitor al unui om care nu consideră că acest lucru este foarte necesar, dar nu are nimic împotrivă să le împlinească dorința într-o chestiune nesemnificativă." (Bruce, EGNT, 335)

Arndt și Gingrich (*A Greek-English Lexicon of the New Testament*, University of Chicago Press, 1952) citează următoarele surse în care se poate identifica termenul pentru strajă, *koustodia*:

"POxy. 294,20 [22 d.Hr.]; PRyl. 189,2; BGU 341,3; cf. Hahn 233,6; 234,7 cu împr. lat. lit., custodia, și în talm.)." (Arndt, GEL, 448)

Ei îl definesc ca fiind *"o strajă* alcătuită din soldați" (Matei 27:66; 28:11),... *"aveți o strajă"* (Matei 27:65). (Arndt, GEL, 448)

Harold Smith, în *A Dictionary of Christ and the Gospels*, ne oferă următoarele informații cu privire la straja romană:

"*GARDĂ* – 1. traducerea Versiunii Revizuite a termenului [koustodia] (lat. *custodia*), Matei 27:65, 66; 28:11, în Versiunea Autorizată «strajă, păzitori»; dobândită de arhierei și de farisei de la Pilat pentru a păzi mormântul. Necesitatea ca Pilat să-și dea consimțământul și riscul unei sancțiuni din partea sa (Matei 28:14) arată că această gardă trebuie să fi fost alcătuită, nu din păzitorii iudei ai Templului, ci din soldați ai cohortei romane aflate la Ierusalim; este posibil, deși mai puțin probabil, să fi fost aceeași unitate care păzise crucea... [Aveți] este probabil un imperativ: «aveți (luați) o strajă»." (Smith, citat în Hastings, DCG, 694)

Lewis şi Short prezintă următoarele definiţii în dicţionarul lor latin: "*Custodia*, -ae. *f.* [id]m *veghere, pază, strajă, grijă, apărare.* 1. uz. în *pl.* şi în lbj. militar, *persoane care slujesc drept gărzi, strajă, pază, santinelă.*" (Lewis, LD, 504-05)

Contextul din Matei 27 şi 28 pare să concorde opiniei potrivit căreia mormântul lui Isus a fost pus sub paza unei "străji romane". Dacă Pilat le-ar fi spus iudeilor să folosească "păzitorii templului" doar pentru a scăpa de ei, straja ar fi fost răspunzătoare numai în faţa arhiereilor, şi nu a lui Pilat. Şi totuşi, dacă Pilat le-a dat o "strajă romană" pentru paza mormântului, aceasta ar fi fost răspunzătoare exclusiv în faţa lui Pilat şi nicidecum a arhiereilor. Rezolvarea se găseşte în versetele 11 şi 14 ale capitolului 28.

Versetul 11 consemnează că straja a venit să dea socoteală preoţilor celor mai de seamă. La prima vedere, pare că aceştia erau răspunzători în faţa arhiereilor. Dar nu trebuie să uităm că un asemenea raport dat lui Pilat i-ar fi condamnat de îndată pe străjeri la moarte, aşa cum se va vedea mai jos. Versetul 14 confirmă punctul de vedere potrivit căruia aceştia alcătuiau o strajă romană direct răspunzătoare în faţa lui Pilat.

"Şi dacă va ajunge lucrul acesta la urechile dregătorului, îl vom potoli noi, şi vă vom scăpa de grijă." Dacă a fost vorba despre "păzitorii templului", de ce s-ar fi temut de Pilat? Nu există nici o indicaţie cum că aceştia s-ar fi aflat sub jurisdicţia lui. Scriitorul consideră că situaţia s-a prezentat în felul următor: cei în cauză făceau parte dintr-o "strajă romană" căreia Pilat îi ordonase să asigure paza mormântului astfel încât să evite orice neplăceri din partea ierarhiei religioase. Arhiereii căutaseră, prudenţi, o "strajă romană": "Dă poruncă dar ca mormântul să fie păzit bine" (Matei 27:64).

Dacă preoţii ar fi vrut să pună păzitori ai templului la mormânt, n-ar fi avut nevoie de ordinele guvernatorului. Aşa s-a făcut că soldaţii romani au venit la arhierei şi le-au cerut să-i apere, ştiind că aceştia vor fi în stare să influenţeze decizia lui Pilat astfel încât să fie cruţaţi de pedeapsa cu moartea: "...îl vom potoli noi [pe guvernator, Pilat] şi vă vom scăpa de grijă" (Matei 28:14).

6.1.6.3 Disciplina militară a romanilor

George Currie spune:

> "Pedeapsa pentru părăsirea postului era moartea, conform legilor (Dionysos din Halicarnas, *Antichităţi romane*, VIII. 79). Cea mai cunoscută relatare cu privire la stricteţea disciplinei militare aparţine lui Polibiu VI. 37, 38, unde se arată că teama de pedepse ducea la o atenţie ireproşabilă faţă de îndatoriri, mai cu seamă în privinţa gărzilor de noapte. Mărturia este convingătoare prin însăşi autoritatea scriitorului, care descria ceea ce avusese ocazia să vadă el însuşi. Afirmaţiile sale sunt reluate în mod general de alţii." (Currie, MDR, 41-43)

Citându-l pe Polibiu, Currie scrie: "A trece printre două șiruri de bâte [sica]... se menționează ca pedeapsă pentru gărzile de noapte neîndeplinite cum se cuvine, furt, mărturie mincinoasă și automutilare; se amintește, de asemenea, decimarea pentru cei care părăsesc, din lașitate, câmpul de luptă." (Currie, MDR, 43-44)

Currie continuă:

> "Vegetius vorbește despre grija zilnică acordată strictei discipline de către prefectul legiunii (*Instituțiile militare* 11.9). Iar Vegetius afirmă categoric (*Instituțiile militare* 1.21) că romanii de dinainte [de pe vremea lui Hristos] se dovedeau mult mai disciplinați decât cei contemporani lui." (Currie, MDR, 43-44)

Currie spune, pe marginea comentariilor lui Vegetius în privința armatei romane:

> "Sistemul pe care l-a descris prevedea cele mai severe pedepse. *Classicum* era semnalul unei trâmbițe prin care se anunța o execuție (11.22). Grija zilnică acordată strictei discipline cădea în sarcina prefectului legiunii (11.9)." (Currie, MDR, 49-50)

Currie scoate, de asemenea, în evidență:

> "În textele diverșilor autori din Digesta [lui Iustinian] 49.16 apar optsprezece acte de indisciplină ale unor soldați care se pedepsesc cu moartea. Ele sunt după cum urmează: o iscoadă rămasă în tabăra dușmanilor (-3.4), dezertarea (-3.11; -5.1-3), pierderea sau părăsirea armelor (-3.13), nesupunerea pe timp de război (-3.15), ieșirea din perimetrul zidurilor ori al întăriturilor (-3.17), incitarea la răzmeriță (-3.19), refuzul de a apăra un ofițer sau plecarea din post (-3.22), eschiva de la serviciul militar a unui recrut (-4.2), crima (-4.5), agresarea unui superior sau insulta adresată unui general (-6.1), retragerea din luptă în situația în care aceasta i-ar îndemna pe ceilalți să urmeze exemplul (-6.3), aducerea trădătoare la cunoștința dușmanului a planurilor de luptă (-6.4; -7), rănirea unui camarad cu o sabie (-6.6), automutilarea sau tentativa de sinucidere fără motiv (-6.7), părăsirea gărzii de noapte (-10.1), ruperea bastonului din mâna centurionului sau lovirea acestuia în timpul executării pedepsei (-13.4), evadarea din camera de gardă (-13.5) și tulburarea liniștii (-16.1)." (Currie, MDR, 49-50)

Currie își documentează următoarele exemple bazându-se pe izvoarele istoriei militare romane în măsură să reflecte genul de măsuri disciplinare luate în armata romană:

> "În 418, un purtător de suliţă obişnuit retras din atac a fost ucis chiar de mâna generalului; în 390, o gardă surprinsă dormind în timpul serviciului a fost azvârlită de pe dealul Capitoliului [Dig. 49.16.3.6.; -10.1]; în 252, din pricina neglijenţei, un soldat a fost bătut şi coborât în grad; în 218, un soldat a fost pedepsit pentru neglijenţă; în 195, ezitând să intre în luptă, un soldat a fost lovit cu arma;... Asemenea pedepse cum sunt cele menţionate mai devreme justifică pe deplin «stricteţea» care le defineşte." (Currie, MDR, 33)

Currie comentează, mai departe: "De vreme ce s-a considerat necesară pedeapsa capitală în 40 dintre cele 102 cazuri în care se menţionează aplicarea unor sancţiuni, este limpede că în armata romană repercursiunile erau mult mai grave decât în cazul armatelor moderne." Currie vorbeşte despre armata romană ca fiind "o maşină de cucerire şi impunere a dominaţiei", iar, în privinţa disciplinei riguroase, scrie: "Valerius Maximus... se referă la respectarea severă a disciplinei de campanie şi a teoriei militare (11.8 intro.; 11.9 intro.) [ca fiind motivele primordiale ce au condus la] vastele cuceriri ale Romei şi la puterea pe care a dobândit-o astfel." (Currie, MDR, 33, 38, 43-44)

T.G. Tucker ne oferă următoarea descriere plastică a armamentului din dotarea unui soldat roman:

> "În mâna dreaptă, poartă faimoasa suliţă romană. E o armă robustă de aproape doi metri lungime, alcătuită dintr-un vârf ascuţit de fier montat la capătul unei vergele de lemn, cu care soldatul poate veni în atac, folosind-o ca pe o baionetă, sau pe care o poate arunca asemenea unei lănci, urmând să lupte corp la corp cu ajutorul sabiei. Pe braţul stâng, se găseşte un scut de mari dimensiuni care poate fi de diverse forme. Una dintre formele des întâlnite este cea curbată cu marginile îndoite spre interior, semicilindrică, în lungime de aproximativ 1,2 metri şi lată de aproximativ 80 de centimetri; o altă formă o prezintă scutul cu şase laturi – după modelul unui diamant, însă cu colţurile şlefuite. Uneori, este oval. Se alcătuieşte din împletitură sau lemn, peste care se trage piele tăbăcită, şi se împodobeşte cu un blazon sculptat în metal, unul dintre cele mai binecunoscute fiind cel care înfăţişează un fulger. Scutul nu se poartă doar ţinut de un mâner, ci poate fi agăţat cu o curea trecută de-a curmezişul peste umărul drept. Ca să nu întâlnească scutul, sabia – o armă cu care se străpunge mai degrabă decât una care taie, lungă de aproape 90 de centimetri – este atârnată de partea dreaptă cu o curea prinsă de umărul stâng. Această dispunere ni se poate părea stânjenitoare, însă nu trebuie să uităm că sabia nu se cere folosită decât după ce mâna s-a eliberat de suliţă şi că, în aceste condiţii, înainte de a fi scoasă din teacă, ea poate fi rotită spre stânga datorită curelei atârnate de umăr. Pe stânga, soldatul poartă, la cingătoare, un pumnal." (Tucker, LRW, 342-44)

6.1.6.4 În ce consta o strajă romană?

În legătură cu subiectul străjii romane, William Smith, în *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, ne oferă unele informaţii referitoare la numărul de soldaţi care alcătuiau o "strajă" romană. Potrivit dr. Smith, un manipul (o subdiviziune a legiunii romane) care se compunea din 120 sau 60 de oameni "furniza... tribunului în slujba căruia se afla... două gărzi... a câte patru oameni, care stăteau de pază, unii în faţa cortului, iar alţii în spatele acestuia, printre cai. Să observăm în treacăt că patru constituia numărul obişnuit de soldaţi al unei gărzi romane... dintre aceştia, unul îndeplinea în permanenţă funcţia de santinelă, pe când ceilalţi se puteau bucura de o oarecare destindere, fiind, cu toate acestea, oricând pregătiţi să intervină la primul semnal de alarmă." (Smith, William, DGRA, 250-51)

Harold Smith arată:

> "O gardă era îndeobşte alcătuită din patru oameni (Polybius VI.33), care vegheau cu rândul, în vreme ce restul se odihneau lângă el aşa încât să se poată ridica de îndată ce s-ar fi ivit vreo primejdie; în acest caz, însă, străjerii se poate să fi fost mai numeroşi." (Smith, citat în Hastings, DCG, 694)

Profesorul Whedon spune despre aceste gărzi: "O strajă alcătuită, probabil, din patru soldaţi. Acesta a fost cu siguranţă numărul gărzilor care au stat de pază la vremea răstignirii. Ioan 19:23." (Whedon, CGM, 343)

6.1.6.5 În ce consta straja templului?

Cu referire aparte la alcătuirea străjii templului, istoricul evreu Alfred Edersheim ne oferă următoarele informaţii:

> "Pe timpul nopţii, străjile erau aşezate în douăzeci şi patru de posturi lângă porţi şi în curţi. Douăzeci şi unu dintre aceste posturi erau ocupate numai de leviţi; celelalte trei, din centru, erau păzite deopotrivă de preoţi şi leviţi. Fiecare strajă era alcătuită din zece oameni; aşa încât toţi cei două sute patruzeci de leviţi şi treizeci de preoţi erau de serviciu în fiecare noapte. Străjile Templului erau eliberate peste zi, dar nu şi noaptea, pe care romanii o împărţeau în patru gărzi, spre deosebire de cele trei cuvenite ale iudeilor, a patra fiind, de fapt, straja de dimineaţă." (Edersheim, TMS, 147-49)

Mişna (tradusă în limba engleză de Herbert Danby, Oxford University Press, 1933) arată următoarele cu privire la straja templului:

> "Preoţii stăteau de strajă în trei locuri din Templu: Încăperea lui Abtinas, Încăperea Flăcării şi Încăperea Vetrei; iar leviţii, în douăzeci şi unu de locuri: cinci la cele cinci porţi care se deschid la Muntele Templului, patru la cele

patru colţuri din interior, cinci la cinci dintre porţile Curţii Templului, patru la cele patru colţuri din afară, unul în Încăperea Jertfelor, unul în Încăperea Perdelei şi unul în spatele locului unde se afla Scaunul Îndurării." (*Mişna*, Middoth, 1.1)

P. Henderson Aitken consemnează:

"Îndatorirea acestei «căpetenii puse la Muntele Templului» era aceea de a păstra ordinea în Templu, să facă rondul străjilor pe timpul nopţii şi să se asigure că santinelele se găseau la locul lor cu simţurile treze. El şi subordonaţii săi direcţi se presupun că sunt cei avuţi în vedere prin «căpeteniile» menţionate în Ezra 9:2 şi Neemia." (Aitken, citat în Hastings, DCG, 271)

6.1.6.6 Disciplina militară a străjii templului

Alfred Edersheim descrie condiţiile de riguroasă disciplină în care straja templului îşi desfăşura activitatea:

"Pe timpul nopţii, «căpetenia Templului» inspecta posturile. La apropierea lui, străjile aveau obligaţia de a se ridica şi de a-l întâmpina cu un anume salut. Străjerul surprins dormind era bătut sau sfârşea cu straiele aprinse – o pedeapsă, după cum ştim, aplicată ca atare. De unde şi îndemnul care ni se adresează nouă care stăm, cum s-ar spune, de strajă Templului: «Ferice de cel ce veghează şi îşi păzeşte hainele...» [Apocalipsa 16:15]." (Edersheim, TMS, 147-49)

Mişna arată consecinţele pe care le aveau de suportat cei adormiţi în timpul străjii:

"Căpetenia numită la Muntele Templului obişnuia să meargă pe la fiecare strajă, luminându-şi calea cu torţe aprinse, iar dacă vreuna dintre străji nu se ridica, salutându-l: «O, mai mare la Muntele Templului, pace ţie!» vădindu-se că a furat-o somnul, o bătea cu toiagul şi avea dreptul de a-i da foc la veşmânt. Atunci se spunea: «Ce este cu larma din Curtea Templului?» «Sunt strigătele vreunui levit bătut şi cu veşmântul aprins din pricină că dormea în loc să stea de veghe.» R. Eliezer b. Iacov spunea: «L-au găsit odată pe fratele mamei mele dormind şi au dat foc veşmântului său.»" (*Mişna*, Middoth, 1.2)

The Jewish Encyclopedia comentează cu privire la "spaţiul sacru [din interiorul templului]: cei care stăteau de strajă înăuntru "nu aveau voie să şadă şi, cu atât mai puţin, să adoarmă. Căpetenia străjii avea grijă ca toţi oamenii să fie vigilenţi, pedepsindu-l aspru pe preotul adormit în post, până la a-i

aprinde chiar cămaşa spre luarea aminte a celorlalţi (Mid. K.I)." (*The Jewish Encyclopedia*, 81)

6.1.6.7 Concluzii

E. Le Camus spune în ceea ce priveşte severitatea măsurilor de siguranţă luate la mormântul lui Isus: "Nici un alt condamnat nu mai pricinuise atâta îngrijorare după execuţie. Dincolo de orice, însă, nici unui răstignit nu i se mai acordase vreodată cinstea de a avea la mormânt, drept strajă, un grup de soldaţi." (Le Camus, LC, 396-97)

G.W. Clark conchide: "S-au născocit toate stratagemele politice şi precauţiile posibile menite să împiedice o eventuală Înviere, pe care tocmai aceste străduinţe au fost de natură să o scoată în evidenţă şi să o confirme (Matei 27:35)." (Clark, GM)

6.1.7 Ucenicii s-au făcut nevăzuţi

În Evanghelia sa, Matei relevă laşitatea ucenicilor (26:56). Isus fusese arestat în grădina Ghetsimani şi "atunci toţi ucenicii L-au părăsit şi au fugit".

Marcu scrie în Evanghelia sa (14:50): "Atunci toţi ucenicii L-au părăsit şi au fugit."

George Hanson remarcă: "Nu erau, din fire, nici foarte curajoşi, nici lipsiţi de prejudecăţi. Într-un mod cum nu se poate mai laş, atunci când Învăţătorul lor a fost arestat, «toţi l-au părăsit» şi au fugit, lăsându-l să-şi înfrunte soarta de unul singur." (Hanson, RL, 24-26)

Albert Roper vorbeşte despre felul în care Simon Petru "s-a ghemuit de frică în faţa dispreţului unei slujnice pe când se afla în curtea marilor preoţi şi a tăgăduit, blestemând, că îl cunoaşte «pe omul acesta, despre care vorbiţi»." (Roper, JRD, 50)

El afirmă că "frica, o frică mizeră de a nu se pune pe sine în primejdie, l-a îndemnat pe Petru să se lepede de Omul pe care îl iubea cu adevărat. Frica, o frică nevolnică, l-a determinat să-l trădeze pe Cel care îl luase de lângă năvod pentru a-l face pescar de oameni." (Roper, JRD, 52)

În privinţa caracterului vădit de ucenici, Roper comentează:

> "Sunt galileeni, pescari cei mai mulţi, cu toţii relativ străini de oraşe şi de viaţa orăşenilor. Unul câte unul, deveniseră adepţii tânărului Învăţător din Nazaret şi au ales să trăiască după modelul Său. Îl urmaseră cu bucurie şi veneraţie până să apară necazurile. O dată cu arestarea Sa la marginea grădinii Ghetsimani, au dat înapoi şi au luat-o la fugă, înfricoşaţi de luminile torţelor, de zgomot şi de zăngănitul săbiilor.
>
> [Ucenicii] s-au pitit în locurile unde erau găzduiţi şi nu se va mai şti nimic despre ei până când vor primi de la Magdalena uluitoarea veste în dimineaţa celei de a treia zile. În urma ei, doi – şi numai doi – au îndrăzneala de a porni

să vadă cu propriii lor ochi dacă vestea pe care le-o adusese Maria ar putea să aibă vreo legătură cu realitatea sau este, după cum credeau, «o vorbă în vânt». Comportamentul ucenicilor, în ansamblul lui, este dominat de o teamă cumplită și de instinctul autoconservării." (Roper, JRD, 34-35)

Rabinul evreu *Pinchas Lapide* spune, referitor la transformarea ucenicilor:

"La început, n-a fost decât o ceată de ucenici speriați și cuprinși de spaimă cât pe ce să renunțe la tot pentru a se întoarce deznădăjduiți în Galileea; dar când acești țărani, păstori și pescari, care l-au trădat și l-au tăgăduit pe învățătorul lor, arătându-se în chip jalnic nevrednici de învățătura acestuia, au putut fi prefăcuți dintr-o dată, peste noapte, într-o societate misionară încrezătoare în sine, convinsă de adevărul mântuirii și în stare să-și îndeplinească lucrarea cu mult mai multă rodnicie după Paști decât înainte, nici o vedenie sau halucinație nu poate lămuri îndeajuns această transformare revoluționară. O viziune oarecare încă ar fi fost suficientă pentru o sectă, o școală sau un ordin – însă nu și pentru o religie universală capabilă să cucerească Apusul pe temeiul credinței pascale." (Lapide, RJ, 125)

Douglas Groothuis arată în legătură cu reacția ucenicilor atunci când află de Hristosul înviat:

"Isus cel înviat a scos la lumină credința ucenicului celui necredincios, Toma, atunci când, făcându-și apariția, a spus: «Adu-ți degetul încoace, și uită-te la mâinile Mele; și adu-ți mâna, și pune-o în coasta Mea; și nu fi necredincios, ci credincios» (Ioan 20:27). Toma a exclamat, mai apoi: «Domnul meu și Dumnezeul meu!» (versetul 28). Isus era adeverit ca Dumnezeu întrupat, răstignit așa cum urma să se întâmple lui Hristos, dar înviat acum din morți ca Domn." (Groothuis, JAC, 256)

Alfred Edersheim întreabă: "Ce gânduri în privința Hristosului Mort puteau să fi umplut cugetele lui Iosif din Arimateea, Nicodim, ale altor ucenici ai lui Isus, precum și ale Apostolilor ori ale femeilor evlavioase?" (Edersheim, LTJM, 623)

Tot el răspunde:

"Credeau că este mort și nu se așteptau ca El să se ridice din morți – cel puțin, nu așa cum înțelegem noi învierea. Există, în acest sens, nenumărate mărturii de după momentul Morții Sale, prin mirodeniile de înmormântare aduse de Nicodim, prin cele pregătite de femei (care aveau menirea de a opri putrezirea), tristețea femeilor atunci când au descoperit mormântul gol,

presupunerea acestora că Trupul fusese luat, nedumerirea și comportamentul Apostolilor, îndoielile multora și, într-adevăr, prin afirmația limpede: «Căci tot nu pricepeau că, după Scriptură, Isus trebuia să învieze din morți.»" (Edersheim, LTJM, 623)

J.P. Moreland spune despre mărturisirea femeilor:

"În iudaismul secolului întâi, mărturisirea unei femei era, în principiu, lipsită de valoare. Unei femei nu i se îngăduia să aducă mărturie într-o curte de judecată decât arareori. Nimeni n-ar fi născocit o poveste în care primii martori ai mormântului gol ar fi fost niște femei. Prezența femeilor se considera a fi stânjenitoare; acesta este, probabil, motivul pentru care femeile nu sunt menționate în 1 Corinteni 15 și în cuvântările din Fapte, de vreme ce aceste cuvântări urmăreau evanghelizarea. Nu avea rost ca mesajele evanghelistice să cuprindă amănunte incidentale de natură să provoace nedumerirea ascultătorilor și să le distragă atenția de la esență. Faptul este consemnat în Evanghelii întrucât Evangheliile intenționează să descrie ceea ce s-a întâmplat de fapt. Nici o altă explicație nu poate justifica o asemenea referință." (Moreland, SSC, 168)

J.P. Moreland arată, cu privire la probabilitatea ca ucenicii să fi născocit creștinismul:

"Întâi de toate, ucenicii nu aveau nimic de câștigat întemeind o nouă religie pe minciună. Au avut de înfruntat greutăți, batjocuri, vrăjmășie și martiriul. În lumina acestor argumente, ei nu s-ar fi putut niciodată dovedi atât de neclintiți în motivația lor, știind că tot ceea ce propovăduiau era fals. Ucenicii erau departe de a fi niște neghiobi, iar Pavel s-a dovedit un intelectual lucid de prim rang. S-ar fi ivit, de-a lungul a treizeci până la patruzeci de ani de lucrare duhovnicească, câteva ocazii de a reveni și a renunța la o eventuală minciună. Religia nu i-a lăsat nerăsplătiți, însă această răsplată a venit din credința sinceră că lucrul căruia își închinaseră viața era adevărat." (Moreland, 171-72)

John Ankerberg și John Weldon vorbesc despre condițiile care au condus la nașterea Bisericii:

"Ar fi putut Biserica Creștină să apară ca rezultat al situației în care ajunsese, după răstignirea și moartea lui Isus, un grup de apostoli descurajați, înfricoșați și sceptici? Nicidecum.

Numai învierea lui Hristos din morți poate da socoteală pentru motivația ucenicilor în a-și dedica viața propovăduirii lui Hristos și a crește Biserica

Creștină pe care Domnul o întemeiase. Cu greu se poate înțelege ce efect devastator a avut răstignirea asupra apostolilor. Jertfiseră totul pentru Isus, până și îndeletnicirea, căminul și familia (Matei 19:27). Tot ceea ce considerau de valoare se raporta exclusiv la Isus: toate speranțele, toată viața, totul. Iar acum El era mort, înfierat în văzul oamenilor ca nelegiuit.

Apostolilor le mai rămăseseră doar mâhnirea și deznădejdea o dată ce li s-a părut că Hristos nu este, până la urmă, Mesia cel așteptat (Luca 24:21). În asemenea circumstanțe, nu ne putem închipui că au căzut pradă unor vedenii și halucinații pline de speranță. Nu erau oameni dispuși să creadă necondiționat. Simplul fapt că Isus i-a mustrat pentru lipsa lor de credință arată că Toma nu era singurul sceptic pragmatic. Au fost cazuri când, într-un moment sau altul, Isus i-a mustrat pe toți cei unsprezece apostoli pentru îndoiala nutrită față de învierea Sa (Matei 28:17; Luca 24:25-27, 38, 41; Ioan 20:24-27). Ceea ce dovedește că au fost, în cele din urmă, convinși împotriva voinței lor.

După cum arată Evangheliile, aceștia s-au arătat neîncrezători la auzul primelor vești ale învierii lui Isus. Abia după ce Isus le-a apărut în repetate rânduri, vorbindu-le, îndemnându-i să-l atingă, să vadă că are un trup fizic, arătându-le rănile din mâini și din coastă, au fost într-adevăr încredințați (Ioan 20:20, 27). Dacă *ar fi nădăjduit* la o înviere, ar fi așteptat ca ea să se petreacă. Însă n-a fost așa, *încât* au avut nevoie de confirmări atunci când ea a avut, cu adevărat, loc (Fapte 1:3)." (Ankerberg, RWA, 82)

6.2 Cadrul ulterior învierii

6.2.1 Mormântul gol

Winfried Corduan scrie despre certitudinea mormântului gol:

"Dacă s-ar putea găsi vreun fapt incontestabil al istoriei antice, acesta ar trebui să fie mormântul gol. Începând cu duminica Paștelui, trebuie să fi existat un mormânt, cunoscut foarte bine drept mormântul lui Isus, în care nu se afla nici un trup. Cel puțin din acest punct de vedere nu încape nici o discuție: învățătura creștină a vestit încă de la începuturi un Mântuitor viu, înviat. Autoritățile iudaice s-au opus vehement acestei învățături și nu s-ar fi dat în lături de la nimic pentru a o reprima. Sarcina lor ar fi fost ușor de îndeplinit dacă le-ar fi fost la îndemână să invite pe câțiva potențiali convertiți la o scurtă plimbare până la mormânt unde le-ar fi dezvăluit trupul lui Hristos. Ar fi însemnat sfârșitul ideii creștine. Faptul că o biserică al cărei principiu fundamental este învierea lui Hristos a reușit să se impună demonstrează că trebuie să fi existat un mormânt gol." (Corduan, NDA, 222)

William Lane Craig vorbește despre importanța mormântului gol:

"Mormântul gol reprezintă un element *sine qua non* al învierii. Concepția potrivit căreia Isus s-a ridicat din morți cu un trup nou în vreme ce trupul vechi rămăsese în mormânt derivă dintr-un mod de gândire modern. Mentalitatea iudaică n-ar fi admis niciodată o diviziune în două trupuri. Cu toate că ucenicii s-au sfiit să verifice ei înșiși mormântul gol, ar fi fost cu neputință ca autoritățile iudaice să se facă vinovate de o asemenea omisiune. Așadar, atunci când ucenicii au început să propovăduiască învierea la Ierusalim în prezența autorităților religioase neputincioase, iar oamenii au stat să-i asculte, mormântul trebuie să fi fost gol. Și numai faptul că părtășia creștină, întemeiată pe credința în învierea lui Isus, a apărut și s-a consolidat tocmai în orașul unde fusese executat și înmormântat, constituie o puternică mărturie în sprijinul istoricității mormântului gol." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 151-52)

W.J. Sparrow-Simpson subliniază că nu mormântul gol în sine i-a condus pe ucenici la credință. Despre Ioan, se spune: "și a văzut, și a crezut" (Ioan 20:8). Lucru care se datorează, probabil, faptului că își adusese aminte de previziunea lui Hristos cu privire la învierea Sa. Nici Maria Magdalena, nici femeile, nici măcar Petru nu au ajuns să creadă exclusiv pe baza mărturiei pe care o constituia mormântul gol. (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 506)

Arătările lui Hristos de după înviere au fost cele de natură să-i convingă pe adepții Săi că înviase într-adevăr din morți. Mormântul gol reprezenta un fapt istoric, confirmând faptul că arătările nu erau ale altcuiva decât ale lui Isus din Nazaret, înviat în carne și oase. (Hastings, DCG, 506)

J.N.D. Anderson, avocat și profesor de drept oriental la Universitatea din Londra, întreabă:

"Ați observat că trimiterile la mormântul gol apar numai în Evanghelii, scrise pentru a oferi comunității creștine faptele ce se doreau cunoscute? În propovăduirea publică adresată necredincioșilor, consemnată în Faptele Apostolilor, se pune un accent enorm pe faptul învierii, dar nu se face nici măcar o referire la mormântul gol. Bine, dar din ce motiv? În ce mă privește, nu există decât un singur răspuns: nu avea nici un sens ca mormântul gol să fie adus în discuție. Toată lumea, prieten sau potrivnic, știa că nu mai este nimeni în el. Singurele aspecte care meritau atenție erau motivul absenței și ce urmărea să dovedească această absență." (Anderson, RJC, 4-9)

În alte scrieri, Anderson arată:

"Mormântul gol constituie, ca o veritabilă piatră de încercare, un element esențial al mărturiilor aduse în sprijinul învierii. A sugera că, de fapt, n-a fost

niciodată gol, după cum consideră unii, mi se pare de domeniul ridicolului. Ţine de istorie faptul că apostolii, încă de la început, i-au convertit pe mulţi în Ierusalim, oricât de potrivnice ar fi fost circumstanţele, vestind vestea cea bună a lui Hristos înviat din morţi – asta în răstimpul pe care l-ar fi luat o scurtă plimbare până la mormânt. Oricare dintre ascultători ar fi putut pleca să cerceteze locul şi să se întoarcă la timp pentru ceea ce putea să fi fost echivalentul ceaiului nostru de la ora cinci. Ne putem închipui, aşadar, un asemenea succes al apostolilor în condiţiile în care trupul celui pe care îl propovăduiau ca Domn înviat ar fi rămas, în toată această vreme, pradă descompunerii în mormântul lui Iosif? S-ar fi lăsat o adunare alcătuită din cei mai de seamă preoţi şi farisei pragmatici impresionată de vestirea unei învieri care, în fapt, n-avea nici o legătură cu învierea, ci voia doar să sugereze un mesaj de supravieţuire spirituală disimulat în termenii înşelători ai unei învieri propriu-zise din mormânt?" (Anderson, CWH, 95-96)

Paul Althus, citat de Wolfhart Pannenberg, spune:

"«În Ierusalim, locul execuţiei şi înmormântării lui Isus, se vestea nu cu mult după moartea sa cum că acesta fusese înviat. Situaţia *necesita*, în cadrul primei comunităţi, o mărturie credibilă în sprijinul faptului că mormântul fusese găsit gol.» Kerygma [proclamarea, vestirea] învierii «n-ar fi avut sorţi de izbândă nici măcar o zi, nici măcar o oră, dacă lipsa trupului din mormânt n-ar fi fost confirmată ca atare în faţa tuturor celor interesaţi.»" (Althus, citat în Pannenberg, JGM, 100)

E.H. Day comentează:

"O afirmaţie potrivit căreia, de fapt, mormântul n-a fost găsit gol îl confruntă pe critic cu anumite neclarităţi. El trebuie să găsească, de pildă, o explicaţie pentru instituirea rapidă a unei tradiţii bine consolidate, care n-a fost niciodată pusă în mod serios la îndoială, pentru natura circumstanţială a relatărilor care reprezintă această tradiţie, pentru incapacitatea iudeilor de a demonstra că Învierea n-a avut loc prin aducerea drept dovadă a unui trup ori prin examinarea oficială a mormântului, o mărturie pe care ar fi avut tot interesul să o aducă." (Edersheim, LTJM, 25-26)

Avocatul englez Frank Morison observă:

"Nici un fragment sau urmă a acestei vechi controverse din câte ne-au parvenit până în prezent nu conţine mărturia vreunei persoane demne de încredere care să afirme că trupul lui Isus se afla încă în mormânt. Ni se oferă

doar motive ale absenței acestuia. Pe parcursul tuturor acestor documente antice se presupune, în mod consecvent, că în mormântul lui Hristos nu se găsea nimeni. Putem face abstracție de această acumulare de mărturii reciproc concordante? Personal, consider că nu. Înlănțuirea de coincidențe este prea evidentă." (Morison, WMS, 115)

Michael Green citează o sursă seculară timpurie care aduce mărturie pentru mormântul gol al lui Isus. Acest izvor

"...este numit Inscripția de la Nazaret, după așezarea în care a fost descoperită. Este vorba despre un edict imperial emis fie în timpul domniei lui Tiberiu (14-37 d.Hr.), fie pe vremea lui Claudiu (41-54 d.Hr.). El conține un avertisment cât se poate de dur, însoțit de amenințarea cu sancțiuni severe, la adresa celor care tulbură liniștea mormintelor și a gropilor! Documentul lasă, destul de convingător, impresia că știrile referitoare la mormântul gol ajunseseră la Roma întrucâtva deformate (Pilat n-ar fi putut omite să comunice o dare de seamă în această privință: iar versiunea sa nu putea fi decât cea conform căreia mormântul fusese jefuit). Edictul în cauză, după cât se pare, venea ca o reacție imperială." (Green, MA, 36)

Green conchide: "Nimeni nu se poate îndoi că mormântul lui Isus a fost, în fapt, gol în prima zi de Paști." (Green, MA, 36)

Matei 28:11-15 consemnează încercarea autorităților iudaice de a mitui straja romană încât să declare că ucenicii furaseră trupul lui Isus. *The Dictionary of the Apostolic Church* comentează:

"Această înțelegere necinstită derivă din faptul că dușmanii creștinismului acceptaseră că mormântul era gol – ceea ce era suficient cât să arate că mărturiile în sprijinul mormântului gol erau «prea vădite pentru a le tăgădui»." (Hastings, DAC, 340)

J.P. Moreland ajunge la următoarea concluzie:

"În ansamblu, lipsa unei mențiuni explicite cu privire la mormântul gol din cuvântările cuprinse în Fapte își găsește cea mai bună explicație o dată ce înțelegem că faptul mormântului gol era pe deplin confirmat și nu se cerea, prin urmare, dovedit. Principalul subiect al dezbaterii se referea la motivul pentru care acesta rămăsese gol, și nu dacă mai era sau nu cineva înăuntru... Predicatorii creștini timpurii nu considerau necesar să scoată mormântul gol în evidență ca pe un aspect de importanță majoră. Toată lumea știa cum stau lucrurile și îi stătea oricui în putință să verifice adevărul în orice moment dacă era nevoie." (Moreland, SSC, 163)

W.J. Sparrow-Simpson scrie:

> "Lipsa trupului din mormânt este nu mai puţin confirmată de *adversari*, pe cât o afirmă ucenicii. Naraţiunea străjii urmăreşte să instituie faptul ca pe o înţelegere necinstită (Matei 28:11-15). «Însă această acuzaţie adusă de iudei apostolilor presupune de la sine că mormântul era gol. Ceea ce se dorea era o explicaţie.»... Această confirmare a iudeilor cum că mormântul nu mai era ocupat se repercutează asupra tuturor celorlalte comentarii ulterioare pe care le-au făcut în această privinţă." (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 507-08)

Sparrow-Simpson îşi argumentează opinia, citând ca exemplu:

> "O versiune cu privire la mormântul gol din secolul al doisprezecelea răspândită de propaganda iudaică anti-creştină. Povestea spune că, atunci când a auzit că bătrânii îl omorâseră şi îl înmormântaseră pe Isus, regina le-a poruncit să i se arate trupul acestuia peste nu mai târziu de trei zile ori să-şi ia rămas bun de la viaţă. «Atunci Iuda a zis: 'Veniţi, şi am să vă arăt unde este omul pe care îl căutaţi: căci eu l-am luat pe cel fără de tată din groapă. Căci m-am temut ca nu cumva ucenicii săi să-l fure, şi l-am ascuns în grădina mea într-un loc peste care am lăsat să curgă un pârâu.'»" (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 507-08)

Sparrow-Simpson conchide: "Inutil să adăugăm că această afirmaţie îndrăzneaţă cu privire la descoperirea trupului nu este decât o invenţie medievală, însă ea devine extrem de folositoare în contextul justificării faptelor, atunci când se admite că mormântul a rămas gol, dar se tăgăduieşte adevărul Învierii." (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 507-08)

Ernest Kevan menţionează drept mărturie ceea ce el descrie ca fiind "faptul indiscutabil al *mormântului gol.* Mormântul era gol; iar vrăjmaşii lui Hristos nu puteau tăgădui acest lucru." (Kevan, RC, 14)

El afirmă:

> "Faptul mormântului gol năruie ireversibil toate ipotezele potrivnice mărturisirii creştine. Aceasta este piatra de care se împiedică toate teoriile amăgitoare, aşa încât nu ne miră să descoperim că trimiterea la mormântul gol este sârguincios lăsată la o parte în numeroase din demonstraţiile contestatare care ni se prezintă." (Kevan, RC, 14)

W.J. Sparrow-Simpson, citându-l pe Julius Wellhausen, faimosul cărturar german, renumit pentru critica sa superioară cu privire la Vechiul Testament, mărturiseşte următorul lucru despre învierea lui Hristos: "Se admite că, o dată

cu Învierea, trupul lui Isus a dispărut, la rândul său, din mormânt, ceea ce nu-şi poate găsi o explicaţie pe temeiuri raţionale." (Sparrow-Simpson, citat în Hastings, DCG, 508)

De ce nu a devenit mormântul lui Isus un simbol cultic? J.N.D. Anderson observă că

> "...este tot atât de semnificativ faptul că n-avem nici o informaţie cum că mormântul ar fi devenit un loc de adoraţie sau pelerinaj în epoca Bisericii timpurii. Deşi creştinii convinşi poate să fi fost abătuţi de la o asemenea practică prin încredinţarea că Învăţătorul lor înviase din morţi, cum rămâne cu cei care auziseră învăţătura sau chiar cunoscuseră minunea atingerii Sale vindecătoare, dar nu s-au alăturat comunităţii creştine? La rândul lor, după cum se pare, ştiau că trupul Său nu se mai afla acolo şi trebuie să fi considerat că o vizită la mormânt n-ar avea nici un rost." (Anderson, CWH, 97)

Frank Morison, în cartea sa, *Who Moved the Stone?*, face o observaţie interesantă:

> "Să ne oprim, mai întâi, la faptul mai puţin însemnat, dar extrem de semnificativ, cum că nu se poate găsi nici o urmă în Fapte, în Epistolele Misionare sau în oricare dintre documentele apocrife de dată incontestabil timpurie în legătură cu venerarea mormântului sfânt al lui Isus Hristos. Este surprinzătoare această neîntreruptă tăcere cu privire la cel mai sacru loc al memoriei creştine. Oare nici o femeie, pentru care figura Învăţătorului reprezenta o amintire pioasă, n-a simţit vreodată îndemnul de a petrece câteva clipe în faţa locului sfânt? Oare nici Petru, nici Ioan, nici Andrei n-au simţit vreodată chemarea unui sanctuar care simboliza tot ceea ce ţinuse de natura muritoare a Marelui Învăţător? Oare nici Saul însuşi, amintindu-şi de înfumurarea şi siguranţa de sine pe care le vădise vreme înainte, să nu fi făcut o călătorie solitară la mormânt, vărsând lacrimi amare de căinţă pentru faptul de a fi tăgăduit Numele? Dacă aceşti oameni ştiau cu adevărat că Domnul era îngropat acolo, lucrul mi se pare foarte, foarte ciudat.
>
> Unui critic al învierii, această extraordinară tăcere a antichităţii în privinţa istoriei de mai târziu a mormântului lui Isus îi creează, nu mă îndoiesc, un profund şi tulburător sentiment de nelinişte." (Morison, WMS, 137)

6.2.2 Pânzele din mormânt

În următoarea relatare, Ioan arată ce semnificaţie au pânzele din mormânt ca mărturie în sprijinul învierii:

> "Petru şi celălalt ucenic au ieşit, şi au plecat spre mormânt. Au început să alerge amândoi împreună. Dar celălalt ucenic alerga mai repede decât Petru, şi a ajuns cel dintâi la mormânt. S-a plecat, şi s-a uitat înlăuntru, a văzut fâşiile de pânză jos, dar n-a intrat. Simon Petru, care venea după el, a ajuns şi el, a intrat în mormânt, şi a văzut fâşiile de pânză jos. Iar ştergarul, care fusese pus pe capul lui Isus, nu era cu fâşiile de pânză, ci făcut sul şi pus într-un alt loc singur. Atunci celălalt ucenic, care ajunsese cel dintâi la mormânt, a intrat şi el; şi a văzut, şi a crezut. Căci tot nu pricepeau că, după Scriptură, Isus trebuia să învieze din morţi" (Ioan 20:3-9).

Într-un comentariu referitor la naraţiunea lui Ioan, J.N.D. Anderson spune despre mormântul gol:

> "Se pare că nu era întru totul gol. Să ne amintim de relatarea din Evanghelia lui Ioan despre cum a fugit Maria Magdalena, chemându-i pe Petru şi pe Ioan, şi despre cum au plecat cei doi bărbaţi spre mormânt. Ioan, mai tânăr fiind, a alergat mai repede decât Petru şi a ajuns cel dintâi acolo. S-a aplecat, «a aruncat o privire» înăuntru (sensul literal, în opinia mea, al originalului grec) şi a văzut pânzele de in şi ştergarul cu care fusese acoperit capul. A sosit, apoi, şi Simon Petru, care, după cum îi stătea în fire, a năvălit înăuntru, urmat de Ioan; au descoperit atunci pânzele de in şi ştergarul, care nu era aşezat lângă pânze, ci pus deoparte, înfăşurat. Originalul grec pare să sugereze aici că pânzele de in nu erau risipite prin mormânt, ci se aflau acolo unde fusese aşezat trupul, cu un gol în dreptul locului unde se găsise gâtul lui Hristos, şi că ştergarul nu era lângă pânze, ci pus deoparte şi înfăşurat, la locul lui, adică, după cum presupun, aşa cum fusese pregătit la înmormântare, ca şi cum trupul s-ar fi scurs, pur şi simplu, din el. Ni se spune că, atunci când Ioan a văzut toate aceste lucruri, n-a mai avut nevoie de alte mărturii, nici din partea oamenilor, nici din cea a îngerilor; a văzut şi a crezut, iar mărturisirea lui ne-a rămas până în ziua de astăzi." (Anderson, RJC, 7-8)

E.H. Day spune despre relatarea lui Ioan:

> "Se caracterizează pe tot parcursul ei printr-o notă personală şi prezintă toate semnele unei mărturii venite nu doar din partea unui martor ocular, ci şi a unui observator atent... Alergarea ucenicilor, ordinea în care au sosit la mormânt şi au intrat în el, faptul că Sf. Ioan s-a aplecat, mai întâi, şi, uitându-se prin uşa scundă, a văzut pânzele de in, în vreme ce Sf. Petru, mai îndrăzneţ, a fost primul care a intrat; termenul exact,... [*theorei*], folosit

pentru atenția cu care Sf. Petru a cercetat (implicând, chiar, nuanța ideii de examinare) pânzele din mormânt; descrierea poziției în care se aflau pânzele și ștergarul, o descriere nu foarte elaborată, însă meticuloasă în alegerea cuvintelor; intrarea ulterioară a Sf. Ioan și convingerea pe care găsirea pânzelor a înrădăcinat-o – nu poate fi decât scrierea unuia care *a văzut* cu ochii lui, în a cărui memorie priveliștea este încă întipărită, pentru care imaginea mormântului gol și a pânzelor lepădate a constituit un punct de cotitură în viață și credință." (Day, ER, 16-17)

Latham scrie despre ștergarul care acoperise capul lui Isus:

"Cuvintele «nu era cu fâșiile de pânză» îmi dau de înțeles un anume lucru;... ele îmi arată, printre altele, că pânzele de in se aflau toate în același loc. Dacă erau întinse, așa cum presupun că a fost cazul, în totalitate pe partea inferioară a pietrei, formularea este cât se poate de limpede; însă dacă pânzele ar fi fost împrăștiate ici și colo, ca și cum ar fi fost aruncate în grabă la o parte, n-ar fi avut nici un rost să se spună că ștergarul «nu era cu fâșiile de pânză», deoarece «fâșiile de pânză» nu s-ar fi găsit într-un singur loc. Observăm, din nou, introducerea ideii de «întindere» când ea nu este neapărat necesară. Ștergarul nu stătea întins, asemenea pânzelor, iar Sf. Ioan constată, probabil, diferența." (Latham, RM, 44)

Latham continuă: "Ștergarul, care fusese înfășurat în jurul creștetului, trebuie să fi rămas pe... lespedea ridicată; acolo putea să fie găsit «făcut sul și pus într-un alt loc singur»." (Latham, RM, 36)

Latham spune că sintagma "«făcut sul» este ambiguă, întrucât ștergarul înfășurat presupun că avea o formă circulară asemenea unui turban cu legătura slăbită fără partea din mijloc." (Latham, RM, 36)

El încheie:

"Acolo zac pânzele – sunt puțin răvășite, însă au rămas împăturite, fâșie cu fâșie, impregnate de miresme. La rândul lui, ștergarul se găsește pe ridicătura de piatră care slujește drept sprijin pentru capul celui mort; e înfășurat într-un soi de acoperământ și pus deoparte. Însăși pacea care plutește în jur pare să arate că acest tablou ne vorbește. Le-a vorbit celor care l-au privit la vremea lor și îmi vorbește mie atunci când mi-l zugrăvesc sub ochii minții, cu lumina aurorei revărsându-se prin ușa deschisă.

Atât cât înțeleg, iată mesajul lui: «Tot ceea ce a fost Isus din Nazaret s-a înnoit și a trecut mai departe. Noi – pânzele de in, mirodeniile și ștergarul – suntem robii țărânei și rămânem.»" (Latham, RM, 11)

CE ESTE GIULGIUL DE LA TORINO?

Giulgiul de la Torino reprezintă un fragment din pânză de in cu dimensiunile de 4,34 pe 1,09 metri (*Biblical Archaeology Review* [1986]: 26) găzduit la Torino, Italia. Materialul are întipărită silueta unui om, dispusă cap la cap, în dublă ipostază, dezvăluind partea frontală şi cea dorsală a trupului acestuia.

Se ştie de existenţa Giulgiului din 1354, însă mulţi consideră că este cu mult mai vechi. În 1978, Giulgiul a fost examinat în detaliu din punct de vedere ştiinţific. Nu s-a descoperit nici un semn al vreunei vopsele care să explice figura imprimată. S-a crezut că imaginea, prezentă doar în stratul superficial al pânzei, este tridimensională.

Totuşi, în 1988, trei laboratoare au efectuat, independent unul de altul, testări cu carbon pentru datarea fibrelor din Giulgiu. Rezultatele au coincis, indicând o epocă medievală târzie. Susţinătorii Giulgiului au obiectat, argumentând că mostrele provin din fragmente nerelevante şi din porţiuni contaminate care păstrează urmele unui incendiu izbucnit într-o biserică a Evului Mediu.

Este Giulgiul autentic? Autenticitatea Giulgiului constituie subiectul unor dezbateri aprinse. Cei care o afirmă scot în evidenţă trăsăturile unice ale acestuia. Scepticii aduc în discuţie insuficienţa mărturiilor istorice, precum şi dovezile ştiinţifice cu privire la datare. (Geisler, BEC, 706)

6.2.3 Pecetea

A.T. Robertson comentează: "Sigilarea se efectua în prezenţa străjilor romane care aveau însărcinarea de a păzi această pecete a autorităţii şi puterii romane." (Robertson, WPNT, 239)

D.D. Whedon spune: "Uşa nu putea fi deschisă, aşadar, decât prin ruperea peceţii; ceea ce constituia o infracţiune în raport cu autoritatea căreia aceasta îi aparţinea." (Whedon, CGM, 343)

Pecetea era ruptă atunci când piatra era dată la o parte. Cel sau cei care se făceau vinovaţi de ruperea peceţii trebuiau să răspundă în faţa guvernatorului provincial şi a împuterniciţilor săi. Într-adevăr, pe vremea învierii lui Hristos, nimeni nu îndrăznea să rupă un sigiliu roman.

6.2.4 Straja romană

Relatarea din Matei 28 are darul să impresioneze dacă înţelegem ce fel de oameni erau aceşti străjeri. Evenimentele care au însoţit învierea lui Isus a fost îndeajuns de înfricoşătoare cât să-i facă până şi pe aceşti soldaţi căliţi să "rămână ca nişte morţi" (Matei 28:4).

> "Şi iată că s-a făcut un mare cutremur de pământ; căci un înger al Domnului s-a pogorât din cer, a venit şi a prăvălit piatra de la uşa mormântului, şi a şezut

> pe ea. Înfățișarea lui era ca fulgerul, și îmbrăcămintea lui albă ca zăpada. Străjerii au tremurat de frica lui, și au rămas ca niște morți...
> Pe când se duceau ele, au intrat în cetate unii din străjeri, și au dat de veste preoților celor mai de seamă despre toate cele întâmplate. Aceștia s-au adunat împreună cu bătrânii, au ținut sfat, au dat ostașilor mulți bani, și le-au zis: «Spuneți așa: 'Ucenicii Lui au venit noaptea, pe când dormeam noi, și L-au furat.' Și dacă va ajunge lucrul acesta la urechile dregătorului, îl vom potoli noi, și vă vom scăpa de grijă.» Ostașii au luat banii, și au făcut cum i-au învățat. Și s-a răspândit zvonul acesta printre Iudei până în ziua de astăzi" (Matei 28:2-4, 11-15).

Roper ne oferă această descriere a străjii:

> "Interesul lor personal în raport cu îndatorirea pe care o aveau de dus la capăt era cu totul inexistent. Scopul și obligația lor se circumscriau exclusiv hotărârii de a-și face datoria ca soldați ai Imperiului Roman căruia îi juraseră credință. Sigiliul roman aplicat pe peretele mormântului lui Iosif era cu mult mai sfânt decât toată filosofia Israelului ori sacralitatea principiilor ei străvechi. [Erau]... suficient de insensibili încât să tragă la sorți *veșmântul* unui osândit în agonie." (Roper, JRD, 33)

T.G. Tucker descrie în amănunt echipamentul și armele pe care le purta un centurion. Găsim, aici, imaginea unei mașini de luptă umane. (Tucker, LRW, 342-44)

Thomas Thorburn ne spune că straja care stătuse de pază la mormânt se afla acum la strâmtoare. După ce piatra fusese rostogolită și pecetea ruptă, pe soldați nu-i mai aștepta decât curtea marțială. Thorburn scrie: "Soldații n-ar fi putut pretinde că adormiseră, întrucât știau foarte bine că pedeapsa pentru somn în timpul gărzii era moartea – aplicată mereu cu rigurozitate." (Thorburn, RNMC, 179-82)

Thorburn continuă:

> "În acest caz, soldații n-ar fi avut practic nici o altă ieșire decât să se încreadă în bunele servicii ale preoților. Trupul (vom presupune) *dispăruse*, iar neglijența lor, *oricare* ar fi fost cazul (în mod obișnuit) urma să fie pedepsită cu moartea (cf. Fapte 12:19)." (Thorburn, RNMC, 179-82)

6.2.5 Isus era în viață, iar arătările Sale au dovedit-o

6.2.5.1 Importanța arătărilor

C.S. Lewis, vorbind despre importanța arătărilor lui Hristos de după înviere, scrie:

"Primul fapt în istoria creștinătății îl constituie oamenii care afirmă că sunt martorii Învierii. Dacă ei ar fi murit fără a determina pe nimeni altcineva să creadă în această «evanghelie», Evangheliile n-ar fi fost niciodată scrise." (Lewis, M, 149)

J.P. Moreland spune despre știrile referitoare la arătările lui Isus:

"În sfârșit, arătările ulterioare învierii sunt relatate extrem de rezervat. Dacă le comparăm cu relatările din evangheliile apocrife (începând cu secolul al doilea), diferența este uimitoare. Se găsesc, în Apocrife, detalii dintre cele mai diverse în legătură cu modul în care s-a petrecut învierea. Unele amănunte suplimentare sunt de-a dreptul fabuloase. De pildă, în Evanghelia lui Petru (mijlocul celui de-al doilea secol) vorbește despre o cruce care iese din mormântul lui Isus și despre o ipostază gigantică a lui Isus care trece dincolo de nori." (Moreland, SSC, 175)

William Lane Craig, referitor la natura faptică a arătărilor, observă:

"De vreme ce apostolii erau păzitorii tradiției lui Isus și aveau rolul să îndrume comunitatea creștină, ar fi fost dificil să apară și să se răspândească istorisiri fictive ale arătărilor, incompatibile cu experiența personală a apostolilor atâta vreme cât aceștia se aflau încă în viață. Se puteau întâlni anumite discrepanțe în privința unor detalii de ordin secundar, iar gândirea teologică a Evangheliștilor putea să afecteze într-o oarecare măsură tradiția, însă tradițiile fundamentale în sine n-aveau cum să aibă un caracter legendar. Relatările substanțial neîntemeiate istoric cu privire la Isus n-au apărut decât în secolul al doilea, fiind, chiar și la acea dată, universal invalidate de biserică." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 155)

J.N.D. Anderson scrie despre mărturiile aduse în sprijinul arătărilor:

"Calea cea mai radicală de a respinge mărturiile ar fi să afirmi că aceste relatări nu sunt decât niște invenții, niște minciuni, pur și simplu. Însă, după câte știu, nici un critic de astăzi nu și-ar îngădui o asemenea atitudine. De fapt, ar fi cu totul imposibil ca vreunul să adopte o astfel de poziție. Să ne gândim la numărul martorilor, peste 500. Să ne gândim la caracterul acestora, bărbați și femei în stare să aducă la cunoștința lumii cea mai profundă învățătură morală din câte s-au cunoscut vreodată și să-i dea viață în pofida oricăror piedici ale dușmanilor. Să ne gândim la absurdul psihologic pe care îl prezintă imaginea unui mic grup de lași înfrânți, ghemuindu-se de frică în odaia de sus, care, peste numai câteva zile, se prefac într-o comunitate cu neputință de redus la tăcere prin nici o persecuție – pentru ca, apoi, să recurgem la

tentativa de a explica această transformare dramatică prin nimic altceva mai convingător decât printr-o invenţie jalnică pe care aceştia s-ar fi străduit să o impună lumii. Ar fi întru totul iraţional." (Anderson, RJC, 5-6)

John Warwick Montgomery comentează:

"Să nu uităm că, atunci când ucenicii lui Isus au vestit învierea, ei au făcut-o în calitate de martori nemijlociţi şi câtă vreme oamenii, care luaseră parte la întâmplările amintite, erau încă în viaţă. În 56 d.Hr., Pavel scria că peste 500 de oameni îl văzuseră pe Isus cel înviat şi că cei mai mulţi dintre ei încă trăiesc (1 Corinteni 15:6 şi urm.). E greu de crezut că primii creştini ar fi putut să însăileze o astfel de poveste pentru a o propovădui, apoi, între cei despre care s-ar fi crezut că o pot tăgădui de îndată, aducând pur şi simplu drept dovadă trupul lui Isus." (Montgomery, HC, 78)

Bernard Ramm scrie:

"Dacă n-ar exista nici o înviere, trebuie să acceptăm opinia unor critici radicali cum că Pavel i-a înşelat pe apostoli în privinţa faptului că Hristos i s-a arătat ca atare, iar aceştia, la rândul lor, l-au înşelat pe Pavel spunând că Hristos cel înviat li s-a arătat în mai multe rânduri. E de mirare dificultatea cu care izbutesc aceşti critici să conteste mărturiile în cauză din Epistole atâta vreme cât se bazează pe autenticitatea unei confirmări atât de bine întemeiate!" (Ramm, PCE, 203)

HRISTOS SE ARATĂ:

1. Mariei Magdalena: Marcu 16:9; Ioan 20:14
2. Femeilor care se întorc de la mormânt: Matei 28:9, 10
3. Lui Petru, mai târziu în aceeaşi zi: Luca 24:34; 1 Corinteni 15:5
4. Ucenicilor spre Emaus: Luca 24:13-33
5. Apostolilor, în lipsa lui Toma: Luca 24:36-43; Ioan 20:19-24
6. Apostolilor, în prezenţa lui Toma: Ioan 20:26-29
7. Celor şapte la Marea Tiberiadei: Ioan 21:1-23
8. Mulţimii de peste 500 de credincioşi pe un munte din Galileea: 1 Corinteni 15:6
9. Lui Iacov: 1 Corinteni 15:7
10. Celor unsprezece: Matei 28:16-20; Marcu 16:14-20; Luca 24:33-52; Fapte 1:3-12
11. La înălţare: Fapte 1:3-12
12. Lui Pavel: Fapte 9:3-6; 1 Corinteni 15:8
13. Lui Ştefan: Fapte 7:55
14. Lui Pavel în templu: Fapte 22:17-21; 23:11
15. Lui Ioan pe Patmos: Apocalipsa 1:10-19

J.P. Moreland spune cu privire la natura trupului înviat al lui Isus:

> "Întâi de toate, autorii Evangheliilor şi Pavel sunt de acord că Isus s-a arătat trupeşte. Trebuie să acceptăm, pe de altă parte, că acum Isus avea un trup spiritual, nu întru totul asemănător trupului Său pământesc. Însă, oricât de spiritual, Isus avea un *trup*, aşa încât nici Pavel, nici evangheliştii nu înţeleg prin acesta o făptură pur spirituală, care poate fi percepută exclusiv mental. Acest trup putea fi văzut şi atins, urmând firesc trupului aşezat în mormânt. Hristos cel înviat putea chiar şi să mănânce (vezi Luca 24:41-43)." (Moreland, SSC, 82)

William Lane Craig arată, cu referire la natura trupului învierii:

> "În vreme ce e adevărat, potrivit învăţăturii lui Pavel, că trupurile noastre ale învierii se vor plăsmui în natura pe care a căpătat-o trupul lui Isus şi că vor fi spirituale, asta nu înseamnă că aceste trupuri vor fi non-fizice. Exegeza învăţăturii lui Pavel nu susţine o asemenea interpretare. Dacă prin *soma pneumatikon* («trup spiritual») se înţelege un trup intangibil, amorf sau imaterial, atunci este fals să afirmăm că învăţătura lui Pavel trimitea la *această* ipostază a trupului învierii. Comentatorii Noului Testament admit că *pneumatikos* semnifică «spiritual» în sensul orientării, şi nu al substanţei (cf. 1 Corinteni 2:15; 10:4). Transformarea trupului pământesc într-un *soma pneumatikon*, aşadar, nu elimină aspectul materialităţii, ci pe cel al mortalităţii.
>
> Un *soma* («trup») amorf şi intangibil ar fi fost, din perspectiva apostolului, o contradicţie în termeni. Trupul învierii va fi un trup nemuritor, puternic, glorios, duhovnicesc, potrivit situării acestuia într-o creaţie înnoită. Comentatorii sunt, fără excepţie, de acord că Pavel nu a propovăduit exclusiv nemurirea sufletului; afirmaţia învierii trupului devine nesemnificativă şi indistinctă în cadrul unei astfel de doctrine dacă nu se referă la o înviere tangibilă, fizică. Mărturiile exegetice nu sprijină, prin urmare, o divergenţă între Pavel şi Evanghelişti cu privire la natura trupului învierii." (Craig, DJRD, citat în Wilkins, JUF, 157)

6.2.6 Duşmanii lui Hristos nu i-au tăgăduit învierea

6.2.6.1 Au rămas în tăcere

În Fapte 2, Luca prezintă predica lui Petru în ziua Pogorârii Duhului Sfânt. Iudeii n-au tăgăduit cu nimic învierea lui Hristos vestită cu atâta îndrăzneală. De ce? Pentru că oricine ar fi avut intenţia de a o combate avea libertatea de a cerceta mărturia adusă de mormântul gol. Şi toată lumea ştia că trupul lui Isus Hristos nu se mai afla în mormânt.

În Fapte 25, îl găsim pe Pavel întemniţat în Cezareea. Festus "a şezut pe scaunul de judecată, şi a poruncit să fie adus Pavel. Când a sosit Pavel, Iudeii, care veniseră de la Ierusalim, l-au înconjurat şi au adus împotriva lui multe şi grele învinuiri, pe care nu le puteau dovedi" (versetele 6, 7). Ce putea să-i fi iritat atât de mult pe iudei în legătură cu propovăduirea lui Pavel? Ce aspect au evitat întru totul să aibă în vedere, învinuindu-l? Festus, aducând la cunoştinţa împăratului Agripa cum stau lucrurile, prezintă situaţia ca având, în esenţă, legătură cu "un oarecare Isus, care a murit, şi despre care Pavel spunea că este viu" (Fapte 25:19). Iudeii nu puteau găsi o explicaţie pentru mormântul gol.

I-au adus lui Pavel reproşuri de ordin personal, lăsând la o parte mărturiile obiective în sprijinul învierii. S-au limitat la pornirile subiective ale unor insulte, trecând însă peste mărturia tăcută a mormântului gol.

Tăcerea iudeilor spune mai multe decât orice proclamaţie a creştinilor sau, după cum observă Fairbairn: "Tăcerea iudeilor este tot atât de semnificativă pe cât este cuvântarea creştinilor." (Fairbairn, SLC, 357)

Profesorul Day spune:

> "O simplă contestare, punerea efectivă la îndoială, a faptului Învierii ar fi dat o lovitură de moarte creştinismului. Şi nimic nu i-a împiedicat să-şi exprime această îndoială, cu excepţia lipsei oricăror argumente." (Day, ER, 33-35)

W. Pannenberg, citat de J.N.D. Anderson, afirmă:

> "Polemica timpurie iniţiată de evrei în raport cu mesajul creştin al învierii lui Isus, consemnată în anumite aspecte încă de Evanghelii, nu sugerează nicidecum că mormântul lui Isus rămăsese intact. Din perspectiva acesteia, iudeii ar fi trebuit să aibă tot interesul în păstrarea unei astfel de constatări. Însă, dimpotrivă, iudeii împărtăşeau convingerea preopinenţilor creştini cum că în mormântul lui Isus nu se afla nimeni. S-au rezumat doar la a-şi face cunoscută propria variantă de explicare a faptului confirmat." (Pannenberg, citat în Anderson, CWH, 96)

Biserica a fost întemeiată pe înviere, a cărei contestare ar fi năruit întreaga mişcare creştină. Eventualele contraargumente au fost înlocuite, însă, pe parcursul secolului întâi, cu ameninţările, bătăile, biciuirile şi uciderea creştinilor pentru credinţa lor. Ar fi fost mult mai simplu să fie reduşi la tăcere prin dezvăluirea trupului lui Isus, ceea ce nu s-a întâmplat.

Aşa cum John R.W. Stott a observat foarte bine, tăcerea duşmanilor lui Hristos "este tot atât de elocventă în privinţa învierii ca şi mărturia apostolilor". (Stott, BC, 51)

6.2.6.2 Şi-au bătut joc

1. La Atena

Atunci când Pavel le-a vorbit atenienilor despre Hristos, nimeni nu i-a contrazis afirmaţiile: "Când au auzit ei de învierea morţilor, unii îşi băteau joc..." (Fapte 17:32). Au respins această idee cu dispreţ, nefiind capabili să înţeleagă cum poate învia un om din morţi. N-au încercat nici măcar să-şi justifice atitudinea. În esenţă, spuneau: "Să nu ne complicăm cu faptele, noi ştim ce credem."

De ce s-a confruntat Pavel cu un asemenea scepticism la Atena, şi nu la Ierusalim? Pentru că, în vreme ce la Ierusalim realitatea mormântului gol era indiscutabilă (oamenii aveau posibilitatea de a se convinge singuri), la Atena această mărturie se putea cu greu verifica, aşa încât se ştiau prea puţine referitor la absenţa trupului din mormânt. Ascultătorii lui Pavel nu căutaseră să afle singuri adevărul şi, decât să-şi complice existenţa, s-au mulţumit cu zeflemeaua ignoranţei. O astfel de atitudine s-ar defini cel mai nimerit drept sinucidere intelectuală.

2. Înaintea lui Agripa şi a lui Festus în Cezareea

Pavel le-a arătat lui Agripa şi tuturor celorlalţi din curtea de judecată că Hristos "va fi cel dintâi din învierea morţilor, va vesti lumină norodului şi Neamurilor" (Fapte 26:23). Pe când vorbea astfel, Festus i-a răspuns cu glas tare:

> "«Pavele, eşti nebun! Învăţătura ta cea multă te face să dai în nebunie.» «Nu sunt nebun, prea alesule Festus», a răspuns Pavel, «dimpotrivă, rostesc cuvinte adevărate şi chibzuite. Împăratul [Agripa] ştie aceste lucruri, şi de aceea îi vorbesc cu îndrăzneală; căci sunt încredinţat că nu-i este nimic necunoscut din ele, fiindcă nu s-au petrecut într-un colţ. Crezi tu în Prooroci, împărate Agripa?... Ştiu că crezi.» Şi Agripa a zis lui Pavel: «Curând mai vrei tu să mă înduplеci să mă fac creştin!»" (Fapte 26:24-28).

Din nou, la fel ca la Atena, Pavel a avut de înfruntat necredinţa. Mesajul său arăta că Hristos a înviat din morţi (Fapte 26:23) şi, din nou, nimeni n-a adus nici o dovadă împotriva acestei afirmaţii. Apărarea lui Pavel a fost rostită în cuvintele unui "adevăr cumpătat" [lecţiune marginală pentru "adevărat şi chibzuit"] (Fapte 26:25).

Pavel a subliniat natura empirică a argumentului său, spunând: "...aceste lucruri... nu s-au petrecut într-un colţ!" (Fapte 26:26). I-a provocat pe Agripa şi pe Festus să ia în considerare mărturiile, însă Festus, asemenea atenienilor, le-a luat în derâdere. Lucrurile s-au petrecut în Cezareea, acolo unde nu se cunoştea faptul că mormântul era gol. O călătorie la Ierusalim ar fi adus confirmarea în această privinţă.



6.3 Un fapt istoric atestat

Mormântul gol, mărturia tăcută a învierii, n-a fost nicicând pus la îndoială. Romanii şi iudeii nu puteau aduce dovada trupului lui Hristos şi nici nu aveau o explicaţie a dispariţiei lui. Cu toate acestea, au refuzat să creadă. Există oameni care încă susţin că învierea n-a fost reală, însă nu din pricina unor probe insuficiente, ci în pofida relevanţei acestora.

E.H. Day scrie:

> "Mormântul gol a constituit dintotdeauna pentru creştinătate un martor important în sprijinul caracterului raţional al credinţei. Creştinii nu s-au îndoit niciodată că, în cea de a treia zi, nimeni nu se mai afla în el; naraţiunile evanghelice scot, invariabil, în evidenţă acest lucru; [povara dovezilor]... apasă nu asupra celor care se circumscriu tradiţiei, ci a celor care fie tăgăduiesc că mormântul a fost găsit gol, fie explică absenţa trupului pe calea nu ştiu căror teorii raţionaliste." (Day, ER, 25)

James Denney, citat de Smith, spune:

> "Mormântul gol nu este produsul unui spirit apologetic naiv, un spirit nemulţumit de mărturiile în sprijinul Învierii aduse de faptul că Domnul li s-a arătat alor Săi, însufleţindu-i spre o viaţă nouă încununată de izbândă;... el reprezintă o dimensiune originală, independentă şi onestă a mărturisirii apostolice." (Denney, citat în Smith, TS, 374)

6.4 Fapte psihologice atestate

6.4.1 Transformarea ucenicilor

John R.W. Stott spune: "Probabil că transformarea ucenicilor lui Isus constituie cea mai semnificativă mărturie din câte există adusă în sprijinul învierii." (Stott, BC, 58-59)

Simon Greenleaf, un avocat de la Harvard, spune despre ucenici:

> "Ar fi fost, aşadar, de negândit ca ei să stăruie în rostirea adevărurilor istorisite dacă Isus nu ar fi înviat ca atare din morţi şi dacă n-ar fi fost, în privinţa acestui fapt, tot atât de mult lipsiţi de orice îndoială ca în faţa oricărui alt fapt ştiut.
>
> Cu greu se vor fi găsind în istoriile războaielor asemenea pilde de statornicie eroică, răbdare şi cutezanţă lipsită de orice şovăială. Aveau toate pricinile cu putinţă de a reveni cu grijă asupra temeiurilor credinţei lor, precum şi asupra mărturiilor cu privire la minunatele fapte şi adevăruri pe care le împărtăşeau oamenilor."

Paul Little întreabă:

> "Pot fi aceşti oameni, care au contribuit la transformarea structurii morale a societăţii, nişte mincinoşi lipsiţi de scrupule ori nişte nebuni deliranţi? E mai dificil să susţii asemenea ipoteze, în sprijinul cărora nu se cunoaşte nici cea mai vagă mărturie, decât faptul Învierii." (Little, KWhyB, 63)

Să ne amintim de viaţa transformată a lui Iacov, fratele lui Isus. Înainte de înviere, şi-a manifestat dispreţul faţă de tot ceea ce reprezenta fratele său. Credea că afirmaţiile lui Hristos nu sunt decât pretenţii îngâmfate care nu făceau decât să dobândească familiei un prost renume. Şi, cu toate acestea, după înviere, Iacov se află alături de ceilalţi ucenici propovăduind vestea cea bună a Domnului lor. Epistola sa descrie foarte bine noua sa relaţie cu Hristos. El se consideră "rob al lui Dumnezeu şi al Domnului Isus Hristos" (Iacov 1:1). Singura explicaţie a acestei schimbări în viaţa sa este cea pe care o dă Pavel: "În urmă, [Isus] S-a arătat lui Iacov..." (1 Corinteni 15:7).

George Matheson spune că

> "...scepticismul lui Toma provine din încredinţarea că moartea lui Isus va însemna totodată moartea împărăţiei Sale. «Să mergem să murim împreună cu El.» Omul care a rostit aceste cuvinte nu avea, la acea vreme, nici o nădejde în învierea lui Hristos. Nimeni nu s-ar jertfi să moară alături de unul pe care se aşteaptă să-l revadă câteva ore mai târziu. Toma îşi părăsise, la acel moment, orice convingere intelectuală. Nu vedea nici o scăpare pentru Isus. Se îndoia de puterea Sa fizică. Ajunsese, în mintea lui, la certitudinea că puterile lumii de dincolo aveau să-l covârşească, nimicindu-l." (Matheson, RMNT, 140)

Şi, totuşi, Isus s-a făcut cunoscut şi lui Toma. Rezultatul stă consemnat în Evanghelia lui Ioan, acolo unde Toma exclamă: "Domnul meu şi Dumnezeul meu!" (Ioan 20:28). Văzându-l pe Domnul său ridicat din mormânt, a suferit o transformare radicală. În cele din urmă, şi-a dat viaţa ca martir.

6.4.2 O transformare în vieţile oamenilor de-a lungul unei istorii de două mii de ani

Aşa cum i-a transformat pe ucenicii Săi, Isus Hristos a adus o schimbare în vieţile tuturor oamenilor pe parcursul ultimilor o mie nouă sute de ani. Alte mărturii care dau seamă de înnoirea vieţilor se găsesc în capitolul 12: "Unicitatea experienţei creştine".

6.4.3 Verdictul

Faptul psihologic atestat al vieţilor transformate, aşadar, constituie o raţiune solidă a credinţei în înviere. Este o mărturie subiectivă care vine în sprijinul faptului obiectiv cum că Isus Hristos a înviat în cea de a treia zi.

Căci numai un Hristos înviat ar putea avea o asemenea forţă de prefacere în viaţa unui om.

6.5 Un fapt sociologic atestat
6.5.1 O instituţie: Biserica creştină
6.5.1.1 Întâiul temei al instituirii Bisericii a fost propovăduirea învierii lui Hristos

Fapte 1:21, 22: "Trebuie deci ca, dintre cei ce ne-au însoţit în toată vremea în care a trăit Domnul Isus între noi, cu începere de la botezul lui Ioan până în ziua când S-a înălţat El de la noi, să fie rânduit, unul care să ne însoţească drept martor al învierii Lui."

Fapte 2:23, 24: "...pe Omul acesta, dat în mâinile voastre, după sfatul hotărât şi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu, voi L-aţi răstignit, şi L-aţi omorât prin mâna celor fărădelege. Dar Dumnezeu L-a înviat, dezlegându-I legăturile morţii, pentru că nu era cu putinţă să fie ţinut de ea."

Fapte 2:31, 32: "...despre învierea lui Hristos a proorocit şi a vorbit el, când a zis că sufletul lui nu va fi lăsat în Locuinţa morţilor, şi trupul lui nu va vedea putrezirea. Dumnezeu a înviat pe acest Isus, şi noi toţi suntem martori ai Lui."

Fapte 3:14, 15: "Voi v-aţi lepădat de Cel Sfânt şi Neprihănit, şi aţi cerut să vi se dăruiască un ucigaş. Aţi omorât pe Domnul vieţii, pe care Dumnezeu L-a înviat din morţi; noi suntem martori ai Lui."

Fapte 3:26: "Dumnezeu, după ce a ridicat pe Robul Său Isus, L-a trimis mai întâi vouă, ca să vă binecuvânteze, întorcând pe fiecare din voi de la fărădelegile sale."

Fapte 4:10: "...s-o ştiţi toţi, şi s-o ştie tot norodul lui Israel! Omul acesta se înfăţişează înaintea voastră pe deplin sănătos, în Numele lui Isus Hristos din Nazaret, pe care voi L-aţi răstignit, dar pe care Dumnezeu L-a înviat din morţi."

Fapte 5:30: "Dumnezeul părinţilor noştri a înviat pe Isus, pe care voi L-aţi omorât, atârnându-L pe lemn."

Fapte 10:39-41: "Noi suntem martori a tot ce a făcut El în ţara Iudeilor şi în Ierusalim. Ei L-au omorât, atârnându-L pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi, şi a îngăduit să Se arate, nu la tot norodul, ci nouă, martorilor aleşi mai dinainte de Dumnezeu, care am mâncat şi am băut împreună cu El, după ce a înviat din morţi."

Fapte 13:29-39: "Şi, după ce au împlinit tot ce este scris despre El, L-au dat jos de pe lemn, şi L-au pus într-un mormânt. Dar Dumnezeu L-a înviat din morţi. El S-a arătat, timp de mai multe zile celor ce se suiseră cu El din Galilea la Ierusalim, şi care acum sunt martorii Lui înaintea norodului. Şi noi vă aducem vestea aceasta bună că făgăduinţa făcută părinţilor noştri, Dumnezeu a împlinit-o pentru noi, copiii lor, înviind pe Isus; după cum este scris în psalmul al doilea: «Tu eşti Fiul Meu, astăzi Te-am născut.» Că L-a înviat din morţi, aşa că nu Se va mai întoarce în putrezire, a spus-o când a zis: «Vă voi împlini cu toată credincioşia făgăduinţele sfinte, pe care le-am făcut lui David.» De aceea mai zice şi în alt psalm: «Nu vei îngădui ca Sfântul Tău să vadă putrezirea.» Şi David, după ce a slujit celor din vremea lui, după planul lui Dumnezeu, a murit, a fost îngropat lângă părinţii săi, şi a văzut putrezirea. Dar Acela, pe care L-a înviat Dumnezeu, n-a văzut putrezirea. Să ştiţi dar, fraţilor, că în El vi se vesteşte iertarea păcatelor; şi oricine crede, este iertat prin El de toate lucrurile de care n-aţi putut fi iertaţi prin Legea lui Moise."

În ziua răstignirii, au fost cuprinşi de tristeţe; iar în prima zi a săptămânii, de bucurie. La răstignire, au căzut pradă deznădejdii; iar în prima zi a săptămânii, lumina certitudinii şi a speranţei le-a umplut inimile. Când vestea învierii a ajuns la ei, s-au arătat bănuitori şi greu de convins, însă o dată încredinţaţi, nu s-au mai îndoit niciodată. Cum s-ar putea explica o atât de uluitoare schimbare într-un răstimp atât de scurt? Simplul fapt că trupul nu se mai afla în mormânt n-ar fi avut cum să aducă o asemenea prefacere în spiritele şi caracterele lor. Trei zile nu sunt îndeajuns pentru naşterea unei legende cu urmări atât de profunde. Răspândirea şi statornicirea unui mit necesită timp. Iată un fapt psihologic care se cere pe deplin explicat.

Să ne gândim la caracterul acestora [al martorilor], bărbaţi şi femei în stare să aducă la cunoştinţa lumii cea mai profundă învăţătură morală din câte s-au cunoscut vreodată şi să-i dea viaţă în pofida oricăror învinuiri ale duşmanilor. Să ne gândim la absurdul psihologic pe care îl prezintă imaginea unui mic grup de laşi înfrânţi, ghemuindu-se de frică în odaia de sus, care, peste numai câteva zile, se prefac într-o comunitate cu neputinţă de redus la tăcere prin nici o persecuţie – pentru ca, apoi, să recurgem la tentativa de a explica această transformare dramatică prin nimic altceva mai convingător decât printr-o invenţie jalnică pe care aceştia s-ar fi străduit să o impună lumii. Ar fi întru totul iraţional. (Anderson, RJC, 5-6)

Fapte 17:30, 31: "Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă, şi porunceşte acum tuturor oamenilor de pretutindeni să se pocăiască; pentru că a rânduit o zi, în care va judeca lumea după dreptate, prin Omul, pe care

L-a rânduit pentru aceasta şi despre care a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită prin faptul că L-a înviat din morţi."

Fapte 26:22, 23: "Dar, mulţumită ajutorului lui Dumnezeu, am rămas în viaţă până în ziua aceasta; şi am mărturisit înaintea celor mici şi celor mari, fără să mă depărtez cu nimic de la ce au spus proorocii şi Moise că are să se întâmple; şi anume, că Hristosul trebuie să pătimească, şi că, după ce va fi cel dintâi din învierea morţilor, va vesti lumină norodului şi Neamurilor."

6.5.1.2 Biserica este o realitate a istoriei

Existenţa acesteia se explică prin credinţa în înviere. Pe parcursul epocii sale de început, această instituţie a avut de îndurat numeroase persecuţii din partea iudeilor şi a romanilor. Oamenii aveau să fie supuşi torturilor şi condamnaţi la moarte pentru credinţa într-un Domn despre care ştiau că înviase din morţi.

Wilbur Smith subliniază că până şi raţionalistul dr. Guignebert este nevoit să admită următoarele:

> "N-ar fi existat nici un creştinism dacă n-ar fi fost întemeiată şi sistematizată credinţa în înviere... Tot ceea ce ţine de soteriologia şi de învăţăturile esenţiale ale creştinismului se bazează pe credinţa în Înviere, iar pe prima pagină a oricărei prezentări a dogmei creştine trebuie se se găsească, drept motto, declaraţia lui Pavel: «Şi dacă n-a înviat Hristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică, şi zadarnică este credinţa voastră.» Din punct de vedere strict istoric, credinţa în înviere este nu mai puţin importantă... Datorită acestei convingeri, credinţa în Isus şi în lucrarea Sa a devenit elementul fundamental al unei noi religii care, despărţindu-se de iudaism, a intrat în contradicţie cu acesta, începându-şi misiunea de câştigare a lumii." (Smith, GCWC, 20-21)

Paul Little arată că Biserica, întemeiată în jurul anului 32 d.Hr., n-a apărut, pur şi simplu, de la sine, ci în virtutea unei raţiuni exacte. Se spunea despre creştinii din Antiohia, la începuturile Bisericii, că au răscolit lumea (Fapte 17:6). Raţiunea acestei influenţe a fost învierea. (Little, KWhyB, 62)

H.D.A. Major, director la Ripon Hall, Oxford, (citat de Smith) spune:

> "Dacă răstignirea lui Isus ar fi însemnat sfârşitul experienţei pe care ucenicii au avut-o în preajma Lui, cu greu ne putem închipui în cel fel s-ar mai fi putut institui Biserica creştină. Biserica s-a întemeiat pe credinţa în faptul că Isus este Mesia. Un mesia răstignit nu avea nimic mesianic. Nu putea fi decât respins de iudaism şi blestemat de Dumnezeu. Învierea lui Isus a fost cea care, precum spune Sf. Pavel în Romani 1:4, a dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu." (Major, citat în Smith, TS, 368)

Kenneth S. Latourette, citat de Straton, spune:

> "Numai încredinţarea cu privire la învierea lui Isus a fost în stare să alunge deznădejdea care i-a cuprins pe adepţii Săi în urma morţii şi să ducă mai departe mişcarea iniţiată de El. În lipsa unei profunde convingeri cum că răstignitul înviase, se arătase şi vorbise cu ei, moartea lui Isus şi chiar El Însuşi s-ar fi pierdut cu totul în uitare." (Latourette, citat în Straton, BLR, 3)

6.5.2 Fenomenul duminicii creştine

Ziua de odihnă şi închinare a iudeilor era sâmbăta întrucât s-a spus că Dumnezeu îşi terminase creaţia şi s-a odihnit în ziua a şaptea. Acest fapt stătea scris în legile lor sfinte. Sabatul reprezintă unul dintre stâlpii de susţinere ai iudaismului. Ţinerea Sabatului constituia unul dintre cele mai evlavioase aspecte din viaţa unui evreu. Creştinii se adunau pentru închinare în prima zi a săptămânii evreieşti ca o confirmare a învierii lui Isus. Au reuşit, de fapt, să impună duminica drept această zi menită odihnei şi închinării, a cărei tradiţie, argumentată teologic, se perpetuase din cele mai vechi timpuri. Să nu uităm, totuşi, că EI ÎNŞIŞI ERAU IUDEI! Ţinând seama de ceea ce credeau că li se poate întâmpla dacă greşesc, trebuie să recunoaştem că a fost, probabil, una dintre cele mai curajoase hotărâri pe care le-a luat vreodată o comunitate religioasă!! Cum altcumva să explicăm schimbarea zilei de închinare din sâmbătă în duminică decât prin înviere? (Green, MA, 51)

J.N.D. Anderson observă că majoritatea primilor creştini erau tributari unei mentalităţi iudaice şi fuseseră în mod fanatic ataşaţi de ideea Sabatului. A fost, aşadar, nevoie de un argument extrem de semnificativ pentru a renunţa la acest obicei; numai o înviere ar fi avut acest efect! (Anderson, RJC, 9)

6.5.3 Fenomenul sacramentelor creştine

6.5.3.1 Împărtăşania

[Vezi Fapte 2:46; Ioan 6; Matei 26:26; Marcu 14:22; Luca 22:19; 1 Corinteni 11:23, 24.]

Cina cea de Taină reprezintă o comemorare a morţii Domnului, dar aflăm din Fapte 2:46 că era, în aceeaşi măsură, un prilej de bucurie. În lipsa învierii, aşadar, ce motiv de bucurie ar fi existat? Amintirea mesei care a condus nemijlocit la vânzarea şi răstignirea lui Isus, Domnul lor, le-ar fi pricinuit o suferinţă de neîndurat. Ce a preschimbat durerea Cinei celei de Taină într-o împărtăşire plină de o nespusă bucurie?

Michael Green comentează:

> "Se *întâlneau* cu El în acest sacrament. El nu era mort şi plecat dintre ei, ci înviat şi plin de viaţă. Şi urmau să îi celebreze, astfel, moartea, în

conștiința prezenței Sale înviate, până la mult așteptata cea de a doua venire a Sa la sfârșitul istoriei (1 Corinteni 11:26). Cunoaștem o scurtă rugăciune euharistică pe care ne-a lăsat-o prima comunitate creștină a Bisericii originare de limbă aramaică (1 Corinteni 16:22 și *Didache*, 10). Iat-o: *Maranatha!* Ea înseamnă: «Domnul nostru vine!» O asemenea atitudine manifestată de primii creștini în vreme ce se întâlneau pentru a celebra împreună Cina cea de Taină ar fi cu neputință de explicat dacă Domnul nu ar fi înviat într-adevăr din morți în cea de a treia zi." (Green, MA, 53)

6.5.3.2 Botezul

[Vezi Coloseni 2:12; Romani 6:1-6.]

Creștinii adoptaseră o ceremonie de inițiere – botezul. Un alt aspect în care îndrăzniseră să se disocieze de iudaism. Evreii recurgeau în continuare la circumcizie, în vreme ce creștinii urmau porunca Domnului referitoare la botez. Omul era chemat să se căiască pentru păcatele sale, să creadă în Domnul înviat și să se boteze.

Dar ce simboliza acest botez? Există prea puține îndoieli în această privință! Pavel arată că, prin botez, credinciosul se unește cu Hristos în moartea și învierea Sa. Atunci când intră în apă, el moare în raport cu vechea sa fire păcătoasă, ieșind pentru a împărtăși o viață înnoită în învierea lui Hristos. Sacramentele au cea mai îndelungată istorie în cadrul creștinismului și, totuși, ele se leagă în mod direct de moartea și învierea lui Hristos. Cum s-ar putea explica semnificația botezului creștin dacă învierea n-a avut loc?

6.5.4 Fenomenul istoric al Bisericii

Instituția Bisericii, așadar, este un fenomen istoric justificat exclusiv prin învierea lui Isus. Sacramentele pe care le cinstește Biserica slujesc, de asemenea, ca mărturii transmise neîntrerupt în legătură cu originea Bisericii.

Privitor la primii credincioși care au mărturisit pentru învierea lui Hristos, L.L. Morris comentează:

"Erau iudei, iar iudeii erau cunoscuți pentru tenacitatea pe care o dovedeau în a-și păstra obiceiurile religioase. Și, totuși, acești oameni țineau ziua Domnului, o comemorare săptămânală a învierii, în locul Sabatului. În ziua Domnului, celebrau sfânta împărtășanie, care nu reprezenta o aducere aminte a Hristosului mort, ci o reactualizare plină de recunoștință a binecuvântărilor dobândite de Domnul vieții și al izbândei. Celălalt sacrament, botezul, avea menirea de a le aminti credincioșilor că au fost îngropați împreună cu Hristos și înviați o dată cu El (Coloseni 2:12). Învierea dădea un sens tuturor lucrurilor pe care le înfăptuiau." (Morris, citat în Douglas, NBD, 1088)

7 TEORII IMPROPRII CU PRIVIRE LA ÎNVIERE

Winfried Corduan, într-un comentariu referitor la teoriile alternative luate în ansamblu:

> "Ipotezele care combat natura miraculoasă a celor petrecute la mormântul gol sunt puse în faţa unei opţiuni neîngăduitoare: sunt nevoite fie să modifice mărturiile astfel încât să se poată confirma, fie să accepte faptul că nu sunt concordante cu mărturiile existente. Singura teorie corespondentă mărturiilor este cea potrivit căreia Isus a înviat cu adevărat. Putea oare Omul care şi-a profeţit moartea şi învierea, împlinite întocmai precum spusese, să fie altcineva decât Dumnezeu?" (Corduan, NDA, 227)

În cele ce urmează, sunt enumerate câteva dintre cele mai răspândite explicaţii teoretice avansate cu scopul de a contesta învierea lui Hristos. Prezentarea fiecăreia dintre ele va fi însoţită de argumentele care o invalidează. J.N.D. Anderson, avocatul britanic, ştie foarte bine ce importanţă au mărturiile relevante în judecarea verosimilităţii unui caz. Cu privire la mărturia pe care o depune istoria în sprijinul învierii, el scrie:

> "Trebuie subliniat faptul că mărturiile se cuvin luate în ansamblu. Este relativ uşor să găsim o explicaţie alternativă pentru unul sau altul dintre elementele care alcătuiesc întregul acestor mărturii. Însă asemenea explicaţii nu au nici o valoare atâta vreme cât elementul în cauză nu intră în concordanţă cu restul. Un set de teorii diferite, putându-şi revendica fiecare, eventual, o anume parte a mărturiilor, fără a constitui, însă, un model inteligibil de sine stătător, nu instituie o alternativă la interpretarea concordantă cu ansamblul." (Anderson, DCR, 1059

Acesta este punctul de vedere din care vom lua în discuţie următoarele teorii:

7.1 Teoria leşinului

7.1.1 Ipoteza

Această perspectivă susţine că Hristos n-a murit, de fapt, pe cruce, ci doar *a leşinat.* Atunci când a fost aşezat în mormântul lui Iosif din Arimateea, era încă viu. După câteva ore, aerul răcoros al mormântului l-a readus la viaţă, aşa încât s-a ridicat şi a plecat.

J.N.D. Anderson spune despre această teorie cum că "a fost mai întâi propusă de un oarecare Venturini în urmă cu aproximativ două secole. Ea a fost readusă în discuţie pe parcursul ultimilor ani de către un grup heterodox de musulmani, cunoscut drept Ahmadiya, al cărui cartier general s-a aflat o vreme la Qadian, găsindu-se astăzi la Londra, în Putney.

"Varianta lor este următoarea: Hristos a fost într-adevăr ţintuit pe cruce. A suferit îngrozitor din pricina comoţiei, a pierderii de sânge şi a durerii, pierzându-şi, în cele din urmă, cunoştinţa; dar n-a murit, de fapt. Întrucât ştiinţa medicală a vremii se vădea mai puţin riguroasă, apostolii au crezut că murise. Pilat a fost surprins, după cum ni se spune, să afle că moartea survenise atât de curând. De aici, presupoziţia potrivit căreia, închipuindu-şi că este mort, apropiaţii l-au coborât de pe cruce şi l-au aşezat în mormânt cât încă se afla într-o stare de leşin. Iar tihna răcoroasă a mormântului l-a readus la viaţă, până-ntr-acolo încât a fost, până la urmă, în stare să iasă din el de unul singur. Ucenicii săi, neavând prea multă ştiinţă de carte, n-au vrut să admită că a fost vorba de o simplă reanimare. Au rămas la ideea că se petrecuse o înviere din morţi." (Anderson, CWH, 7)

Profesorul Kevan arată că, printre altele, teoria leşinului atribuie un rol în reînsufleţirea lui Hristos şi "efectului înviorător al mirodeniilor cu care fusese îmbălsămat". (Kevan, RC, 9)

7.1.2 Obiecţii

Anderson ajunge la concluzia că: "Această teorie se descalifică o dată supusă cercetării." (Anderson, DCR, 95)

W.J. Sparrow-Simpson spune că un asemenea punct de vedere este astăzi "întru totul depăşit". (Fallow, PCBE, 510)

Nu mă îndoiesc că următoarele observaţii vor fi în măsură să justifice concluziile acestor cercetători.

7.1.2.1

Hristos a murit într-adevăr pe cruce, după judecata soldaţilor, a lui Iosif şi a lui Nicodim.

Paul Little scrie în legătură cu teoria leşinului:

"Este semnificativ faptul că, în contextul tuturor criticilor virulente la adresa creştinismului, nu s-a păstrat din antichitate şi până astăzi nici o sugestie de această natură. Toate consemnările cele mai timpurii sunt categorice în privinţa *morţii* lui Isus." (Little, KWhyB, 65)

T.J. Thorburn aminteşte care au fost patimile îndurate de Hristos din pricina lui Pilat:

"Agonia din Grădină, arestarea de la miezul nopţii, tratamentul brutal din curtea Marelui Preot şi din pretoriul lui Pilat, drumurile epuizante între Pilat şi Irod, înfiorătoarea biciuire romană, calea spre Golgota, pe parcursul

căreia a căzut secat de puteri, supliciul răstignirii, setea şi fierbinţeala care au urmat." (Thorburn, RNMC, 183-85)

Thorburn observă:

"Cu greu ne-am putea închipui că, în urma unor astfel de chinuri, s-ar găsi vreun om, fie şi dintre cei mai viguroşi, care să scape cu viaţă. În plus, după cum relevă documentele, o victimă a răstignirii avea rareori şansa de a-şi reveni, chiar şi în cele mai prielnice condiţii." (Thorburn, RNMC, 183-85)

El încheie:

"Obiecţiile ultime cu privire la această teorie îşi găsesc cea mai bună formulare în... [aceste] cuvinte...: «Avem, aşadar, de a face», spune Keim, «cu o imposibilitate absolută; sărmanul Isus, slăbit, abia ţinându-se în picioare, ascunzându-se, temându-se să fie recunoscut şi, în cele din urmă, găsindu-şi pe undeva moartea – acest Isus ca reper al credinţei, al simţământului divin, al izbândei credincioşilor Săi, ca biruitor înviat şi Fiu al lui Dumnezeu! Aici începe, de fapt, această teorie să devină meschină, absurdă, cu totul nevrednică de a fi luată în seamă.»" (Thorburn, RNMC, 183-85)

J.N.D. Anderson observă cu privire la teoria potrivit căreia Isus nu a murit:

"Ei bine... e foarte ingenioasă. Dar se descalifică o dată supusă cercetării. Să ne amintim, pentru început, că – după cum se pare – s-au luat anumite măsuri de natură să certifice moartea lui Isus; nu altul este sensul unui act precum străpungerea coastei cu suliţa. Dar să presupunem, de dragul demonstraţiei, că încă mai era în viaţă. Se poate crede cu adevărat că faptul de a fi zăcut ore în şir, lipsit de orice îngrijire medicală, într-un mormânt săpat din Palestina la vremea Paştelui, când noaptea se face foarte frig, l-ar fi putut readuce în simţiri până acolo încât, departe de a ajunge la capătul inevitabil al unei vieţi care abia mai pâlpâia, să dea deoparte metri întregi de pânză îngreunată cu zeci de litri de mirodenii, să înlăture o piatră pe care n-ar fi fost în stare să o urnească nici trei bărbaţi şi să pornească, apoi, rănit cum era, la un drum de kilometri?" (Anderson, RJC, 7)

După cum întreabă şi R.W. Stott, putem crede

"...că, după asprimea şi chinurile procesului, ale batjocurii, biciuirii şi răstignirii, ar fi putut supravieţui vreme de treizeci şi şase de ore într-un mormânt de piatră fără căldură, hrană sau îngrijire medicală? Că ar fi fost,

apoi, în stare să se adune îndeajuns cât să săvârșească isprava supraumană de a mișca lespedea uriașă aflată la intrarea mormântului, având, pe de altă parte, grijă să nu atragă atenția străjii romane? Că, după aceea, slăbit, bolnav și flămând, ar fi putut să li se arate ucenicilor în așa fel încât să le dea impresia că izbândise asupra morții? Că ar fi putut, în continuare, să susțină că murise și înviase, trimițându-i în lume și făgăduindu-le că va fi cu ei până la sfârșitul timpului? Că ar fi putut trăi undeva, ascunzându-se, vreme de patruzeci de zile, arătându-se din când în când pe neașteptate pentru ca, în cele din urmă, să dispară fără nici o explicație? O asemenea naivitate este mai puțin verosimilă decât necredința lui Toma." (Stott, BC, 48-49)

Isus, înainte de răstignirea Sa, suferise din plin, atât trupește, cât și sufletește. Își anticipase moartea în Grădina Ghetsimani. Îndurase durerea înfricoșătoare a biciuirii romane, care lăsa pe spatele victimei urme adânci și care se dovedea aproape echivalentă cu pedeapsa capitală. Apoi, îi străpunseseră mâinile și picioarele cu piroane. Câtă vigoare putea să-i mai fi rămas fusese secătuită în cele șase ore de suferință îngrozitoare pe care o îndurase deja. Chinuit de sete și cu desăvârșire secătuit de puteri, își dăduse, în cele din urmă, sufletul cu ultimul binecunoscut strigăt amintit de evangheliști. Și iarăși, un soldat roman îi înfipsese o suliță în inimă. Petrecuse o zi întreagă și două nopți, lipsit de hrană sau băutură, fără a fi avut pe nimeni alături să-i îmbrace rănile ori să-i aline durerile, în peștera unde a fost așezat. Și, cu toate acestea, în dimineața celei de a treia zile iată-l înfățișându-se din nou, strălucitor și plin de viață! – F. Godet, citat în E.F. Kevan

În legătură cu raționaliștii care neagă învierea lui Hristos, E. Le Camus scrie:

"Ei spun: «De vreme ce a înviat, înseamnă că n-a murit, or, dacă a murit, înseamnă că nu a înviat.»

Două fapte, unul la fel de cert ca și celălalt, vin să lămurească această dilemă. Primul este acela că, în seara zilei de vineri, Isus a fost mort; iar al doilea că s-a arătat plin de viață duminică și în cursul următoarelor zile.

Că a fost mort în seara de vineri, nimeni nu s-a îndoit: nici în Sinedriu, nici în pretoriu, nici pe Golgota. Doar Pilat s-a mirat că își dăduse duhul atât de curând, uimire care n-a făcut decât să producă o nouă mărturie concordantă punctului de vedere al celor care au venit să ceară trupul.

Prieteni și dușmani, așadar, privindu-l pe Răstignit, au văzut limpede că El nu mai era în viață. Pentru ca acest lucru să se dovedească fără putință de tăgadă, centurionul l-a străpuns cu sulița, iar trupul neînsuflețit n-a avut

nici o reacţie. Din rană, s-a revărsat un amestec de apă şi sânge de natură să indice o descompunere rapidă a elementelor vitale. Sângerarea, se spune, este fatală în cazul unei sincope. În acest caz, însă, acest lucru nu i-a adus moartea Celui care era, de-acum, mort. Întrucât circumstanţele în care s-a petrecut acest fapt arată limpede că Isus încetase din viaţă cu câteva clipe înainte. Şi nici unuia dintre cei mai deschişi la minte vrăjmaşi ai Săi, cum au fost arhiereii, nu-i trece prin gând să se îndoiască în vreun fel cu privire la moartea Sa. Ei nu se mai tem decât de o posibilă înşelătorie din partea ucenicilor, care ar putea să ia trupul, şi nu de Hristos, pe care l-au văzut dându-şi sufletul. A fost coborât de pe cruce şi, tot aşa cum nu arătase nici un semn de viaţă atunci când ostaşul l-a străpuns cu suliţa, rămâne nemişcat şi rece în braţele pline de dragoste care îl ridică, îl poartă, îl ung cu miresme, îl acoperă cu giulgiul şi îl aşază în mormânt, lăsând în urmă dovezile tristeţii şi ale iubirii lor. Ne putem închipui un leşin mai desăvârşit sau mai bine sincronizat decât acesta? Să adăugăm că ar fi, într-adevăr, una dintre acele situaţii neprevăzute în care s-ar fi putut încheia, în sine, o viaţă oricum atât de însemnată prin sfinţenie şi atât de rodnică prin ceea ce a lăsat în urmă. Ar fi o coincidenţă imposibilă! O situaţie mai miraculoasă chiar şi decât Învierea!" (Le Camus, LC, 485-86)

7.1.2.2

Ucenicii lui Isus nu l-au perceput ca venindu-şi în fire după un leşin.

Scepticul David Friedrich Strauss – el însuşi un contestatar neînduplecat al învierii – a dat o lovitură de graţie oricărei interpretări bazate pe ideea revenirii dintr-o stare de leşin:

> "Este imposibil ca o făptură care s-ar fi strecurat, pe jumătate moartă, din mormânt, abia târându-se, slăbită şi bolnavă, lipsită de îngrijire medicală, cu rănile nevindecate, stoarsă de putere şi fără nici o alinare, şi care, în cele din urmă, ar fi căzut răpusă din pricina suferinţei, să fi putut da ucenicilor impresia unui Biruitor asupra morţii şi a mormântului, Împăratul Vieţii, o ipostază aflată la temelia viitoarei lor lucrări duhovniceşti. O asemenea revenire n-ar fi făcut decât să submineze impresia pe care le-o lăsase prin viaţa sa şi prin moarte sau, cel mult, să genereze o stare de spirit elegiacă, însă n-ar fi avut sub nici o formă cum să le preschimbe tristeţea în entuziasm ori să îndemne la prefacerea respectului profund într-un act de închinare." (Strauss, LJP, 412)

William Milligan, vorbind despre cum li s-a arătat Isus ucenicilor, spune că "departe de a avea aerul unei stări bolnăvicioase, aceste arătări emanau sănătate şi forţă, în spiritul pregătirilor energice ale unei lucrări ce se cuvenea pornită numaidecât."

El continuă: "Mâhnirea a lăsat locul speranței, deznădejdea biruinței, apatia activității neabătute și impetuoase." (Milligan, RL, 76-77)

Mai departe, spune:

"Atunci când temerile ucenicilor s-au risipit, momentul a fost marcat de bucurie, îndrăzneală și înflăcărare; nu se fac simțite nici unul dintre sentimentele de compasiune, milă în fața suferinței, dorință de a veni în ajutor pe care le-ar fi resimțit în fața unei persoane care își pierduse cunoștința din pricina ostenelii și a chinului prelungit, care rămăsese inconștientă de vineri după-amiază până duminică dimineața și care, acum, începea cât de cât să își revină." (Milligan, RL, 76-77)

E.H. Day spune:

"În relatările cu privire la una sau alta dintre arătările Hristosului înviat nu există nici un indiciu al vreuneia dintre slăbiciunile fizice inevitabile pe care Hristos le-ar fi manifestat în cazul unei treziri dintr-o moarte aparentă. Avându-l în față pe Învățătorul lor înviat, ucenicii n-au văzut un om care, în ciuda oricăror așteptări, a izbutit să-și revină de pe urma unor pătrunzătoare suferințe, ci Unul Care era Domnul vieții și Biruitorul morții, descătușat de neputințele fizice pe care i le cunoscuseră în zilele lucrării Sale pământești." (Day, ER, 49-50)

7.1.2.3

Cei care propun teoria leșinului ar trebui să susțină, totodată, că Isus, o dată ce și-a recăpătat simțurile, a putut săvârși minunea de a se strecura din veșmintele de îngropăciune, strâns înfășurate în jurul oricăror proeminențe ale trupului Său, lăsându-le așa cum fuseseră.

Merrill C. Tenney explică referitor la aceste veșminte:

"Pregătit pentru înmormântare conform obiceiului evreiesc, trupul era îndeobște spălat și îndreptat, apoi strâns înfășurat, de la subsiori până la glezne, în fâșii de in late de aproximativ treizeci de centimetri. Mirodenii aromatice, de o consistență adesea cleioasă, se ungeau între straturi sau îndoituri. Acestea slujeau ca substanțe conservante, pe de o parte, și ca un adeziv de natură să întărească fașele de pânză într-un acoperământ rigid, pe de altă parte... Termenul folosit în Ioan (gr. *edesan*) este perfect concordant cu limbajul din Luca 23:53, unde scriitorul spune că trupul a fost *înfășurat*... în pânză de in...

În dimineața primei zile a săptămânii, veșmintele de îngropăciune se aflau în mormânt, cu toate că trupul lui Isus dispăruse...

Fâșiile se aflau în dreptul locului unde stătuse capul la o distanță de celelalte cât de la subsiori până la gât. Forma trupului era încă evidentă în ele,

însă trupul propriu-zis dispăruse... Cum s-ar fi putut elibera din interiorul pânzelor înfăşurate atâta vreme cât ele nu puteau aluneca, strânse fiind, peste proeminenţele trupului?" (Tenney, citat în Smith, TS, 116-17)

7.1.2.4

"Cei care susţin această teorie", scrie James Rosscup, "trebuie să poată spune că Hristos, slăbit precum era, a fost în stare să dea la o parte piatra de la intrarea în mormânt – ceea ce n-ar fi reuşit, după cum spun istoricii, decât mai mulţi bărbaţi – să iasă din mormânt fără să-i trezească pe soldaţi (dacă presupunem, pentru demonstraţie, că dormeau, deşi ştim cu siguranţă că acest fapt era cu neputinţă!), să păşească peste ei şi să-şi vadă de drum." (Rosscup, CN, 3)

E.H. Day comentează cu privire la acest aspect:

"Improbabilitatea fizică, în cazul acestei presupoziţii, este mai mult decât evidentă. Chiar dacă am socoti ca neadevărată relatarea privitoare la straja mormântului (supunându-ne exigenţelor unei critici care consideră acest amănunt întru totul neconvenabil), rămâne să confirmăm presupunerea că, abia ce-şi revenise din leşin, Unul ar fi putut să rostogolească piatra de la uşa mormântului, «căci era foarte mare»." (Day, ER, 48-49)

E absurd să credem că Isus i-ar fi putut înfrunta pe străjerii romani chiar dacă ar fi izbutit să dea piatra la o parte. Astfel de oameni, precum cei puşi să stea de pază, puteau oricând să facă faţă "unei făpturi care s-ar fi strecurat, pe jumătate moartă, din mormânt", după cum l-a descris Strauss pe Isus. Tot aşa, pedeapsa pentru cei care adorm în timpul gărzii era moartea, aşa încât străjerii trebuie să fi fost treji.

7.1.2.5

Dacă Isus şi-ar fi revenit pur şi simplu dintr-un leşin, lungul drum către "un sat, numit Emaus, care era la o depărtare de şaizeci de stadii de Ierusalim" (Luca 24:13) ar fi fost imposibil.

Profesorul Day observă: "O călătorie atât de lungă pe jos, urmată de arătarea în faţa ucenicilor la Ierusalim este de neconceput în cazul unui om care şi-a pierdut cunoştinţa din pricina rănilor şi a epuizării." (Day, ER, 48-49)

E.F. Kevan face următoarele comentarii în această privinţă:

"Străbate cu uşurinţă pe jos, cu picioarele prin care trecuseră cuiele două zile mai devreme, cele două leghe dintre Emaus şi Ierusalim. Este într-atât de energic încât dispare, pe timpul mesei, din văzul tovarăşilor de drum, pentru ca, atunci când aceştia se vor întoarce în capitală ca să le ducă apostolilor vestea cea bună, să-l găsească acolo! Le-o luase înainte. Cu aceeaşi repeziciune a mişcărilor, se înfăţişează dintr-o dată în odaia unde

stăteau adunaţi ucenicii... Să fie oare vorba despre acţiunile unui om care tocmai fusese coborât, pe jumătate mort, de pe cruce şi fusese aşezat în mormânt secătuit de putere? Nu." (Kevan, RC, 9-10)

7.1.2.6
Dacă Isus şi-ar fi revenit pur şi simplu dintr-un leşin vecin cu moartea, le-ar fi dat de înţeles acest lucru ucenicilor. Păstrând tăcerea, n-ar fi fost decât un mincinos şi un înşelător, îngăduindu-le ucenicilor să răspândească vestea unei învieri asemănătoare unui basm.

E. Le Camus scrie:

"Să mai spunem că dacă Isus ar fi leşinat doar, n-ar fi putut îngădui nimănui, decât dovedindu-se lipsit de caracter, să creadă că fusese mort. În loc să se înfăţişeze pe Sine ca unul *înviat*, ar fi trebuit să spună, pur şi simplu, că a fost *cruţat* din întâmplare. De fapt, aici, ca oriunde altundeva în Evanghelie, ne confruntăm cu aceeaşi opţiune insurmontabilă: fie Isus a fost Cel Drept, Omul lui Dumnezeu, fie, între oameni, a fost cel mai vrednic de dispreţ nelegiuit. Dacă s-a dat drept unul ridicat din morţi, o dată ce lucrurile nu stăteau aşa, El se face vinovat de înşelătorie, ceea ce ne determină să-i punem la îndoială onestitatea în raport cu oricare alt fapt." (Le Camus, LC, 485-86)

Paul Little observă că o asemenea teorie ne obligă să credem că "Hristos Însuşi a recurs la minciuni vădite. Ucenicii Săi au crezut şi au propovăduit că El fusese mort, dar înviase. Isus n-a făcut nimic care să le risipească această convingere, ci i-a îndemnat să o nutrească pe mai departe." (Little, KWhyB, 66)

John Knox, cercetătorul Noului Testament, este citat de Straton: "Important nu a fost că un om înviase din morţi, ci că învierea unui anume om a dat naştere mişcării creştine... Ea s-a întemeiat, în esenţă, tocmai pe caracterul lui Isus." (Knox, citat în Straton, BLR, 3)

Isus s-ar fi dezis de o eventuală minciună cu privire la înviere dacă nu acesta ar fi fost adevărul. O astfel de presupunere se infirmă în mod categoric prin însuşi caracterul Său ireproşabil.

7.1.2.7
Dacă Isus nu a murit cu această ocazie, atunci când a murit şi în ce condiţii?

E.H. Day afirmă:

"Admiţând că teoria leşinului este adevărată, suntem nevoiţi să eliminăm din Evanghelii şi din Fapte relatarea Înălţării şi să găsim pentru faptul că Hristos a încetat la un moment dat să se mai arate o explicaţie bazată pe

supoziţia unei retrageri definitive, aşa încât să trăiască şi să moară într-o singurătate absolută, lăsându-i pe adepţii Săi pradă unui şir de impresii false cu privire la Propria Sa Persoană şi la misiunea pe care le-o dăduse în lume." (Day, ER, 50)

William Milligan scrie că, dacă Hristos a leşinat doar pe cruce, revenindu-şi mai târziu,

"...El trebuie să se fi retras într-un loc singuratic neştiut nici măcar de cei mai apropiaţi dintre ucenicii Săi. În vreme ce Biserica Sa devenea tot mai puternică în jurul Lui, zguduind temeliile vechii lumi şi aducând cu sine, în pofida atâtor tulburări, o nouă ordine a lucrurilor – scindată de controverse, împresurată de ispite, pusă în faţa încercărilor, găsindu-se, pe scurt, tocmai în acele situaţii care ar fi cerut sprijinul Său – El ar fi lipsit din mijlocul ei, petrecându-şi restul zilelor, multe sau puţine, în ceea ce am putea descrie cel mai nimerit drept solitudine reprobabilă. Apoi, în cele din urmă, trebuie să fi murit – nimeni n-ar putea spune unde, când sau cum! Nici o rază de lumină nu pătrunde întunericul acestui mister; iar primii creştini, atât de fecunzi, ni se spune, în născocirea unor legende, nu ne-au lăsat nici o legendă care să-l spulbere." (Milligan, RL, 79)

7.1.3 Concluzie

Alături de George Hanson, putem spune, cu toată convingerea, referitor la teoria leşinului: "Ne vine greu să credem că ea constituia teoria preferată a raţionalismului de secol optsprezece." Mărturiile contravin într-o asemenea măsură unei asemenea ipoteze încât nu ne rămâne decât să vedem în ea expresia unui punct de vedere depăşit. (Hanson, G., RL, 19)

7.2 Teoria furtului

7.2.1 Ipoteza

Se înţelege aici că ucenicii au venit pe timpul nopţii şi au furat trupul din mormânt.

7.2.1.1

Matei consemnează, în cele ce urmează, perspectiva vremii sale menită să găsească o explicaţie de altă natură pentru învierea lui Hristos:

"Pe când se duceau ele, au intrat în cetate unii din străjeri, şi au dat de veste preoţilor celor mai de seamă despre toate cele întâmplate. Aceştia s-au adunat împreună cu bătrânii, au ţinut sfat, au dat ostaşilor mulţi bani, şi le-au zis: «Spuneţi aşa: 'Ucenicii Lui au venit noaptea, pe când dormeam noi, şi L-au furat.' Şi dacă va ajunge lucrul acesta la urechile dregătorului,

îl vom potoli noi, şi vă vom scăpa de grijă.» Ostaşii au luat banii, şi au făcut cum i-au învăţat. Şi s-a răspândit zvonul acesta printre Iudei până în ziua de astăzi" (Matei 28:11-15).

7.2.1.2

Faptul că teoria furtului, aşa cum o consemnează Matei, a avut pentru o vreme trecere în rândul iudeilor se poate constata în scrierile lui Iustin Martirul, ale lui Tertulian şi ale altora.

Profesorul Thorburn observă:

"În *Dialogul cu Trifon* 108, Iustin îi prezintă pe iudei vorbind despre «un oarecare Isus, un înşelător galileean, pe care l-am răstignit, dar pe care ucenicii Săi l-au furat pe timpul nopţii din mormântul unde fusese aşezat când l-au coborât de pe cruce, smintindu-i acum pe oameni că El a înviat din morţi şi s-a înălţat la Ceruri.»

De asemenea, Tertulian (*Apologia* 21) spune: «Mormântul s-a găsit gol, în afară de veşmintele celui îngropat. Cu toate acestea, conducătorii iudeilor, cărora le era nemijlocit folositor să răspândească minciuna, pe cât să împiedice credinţa unor oameni ce s-ar fi cuvenit să le dea socoteală şi să li se supună, au scos vorba că trupul lui Hristos fusese furat de credincioşii săi.» Apoi, cu fină ironie, remarcă [*De spectaca* 30]: «Acesta este cel pe care ucenicii săi l-au furat în taină astfel încât să se poată spune despre el că a înviat sau pe care l-a luat grădinarul ca nu cumva mulţimile de pelerini să-i calce în picioare salata!»

Afirmaţia se regăseşte în literatura medievală iudaică [cartea evreiască din Eisenmenger, i. pp. 189 şi urm., etc.]. Reimarus redă aceeaşi poveste: «Ucenicii lui Isus», spune el, «i-au furat trupul în răstimpul a douăzeci şi patru de ore de la înmormântare, au jucat la locul de îngropare farsa mormântului gol şi au întârziat aducerea la cunoştinţă a învierii până în cea de a cincizecea zi, atunci când trupul va fi fost pe deplin putrezit.»

Afirmaţiilor şi argumentelor acestei vechi teorii le-a dat un răspuns, din toate punctele de vedere, Origen [*Cont. Cels.*]." (Thorburn, RNMC, 191-92)

7.2.1.3

Ioan Hrisostomul din Antiohia (347-407 d.Hr.) spunea cu referire la teoria furtului:

"Căci, într-adevăr, până şi acest lucru dovedeşte învierea, adică atunci când ei spun că ucenicii l-au furat. Căci nu sunt decât cuvintele unora ce mărturisesc că trupul nu se afla acolo. Prin urmare, dacă ei mărturisesc că trupul nu se afla acolo, ştiind că nu poate fi adevărat şi nu se poate crede

să-l fi furat cineva, prin veghea lor, prin peceţi şi prin lipsa de îndrăzneală a ucenicilor, dovada învierii ni se înfăţişează, aşadar, cu atât mai neclintită." (Hrisostomul, citat în Clark, GM, 531)

7.2.2 Obiecţii

7.2.2.1 Trebuie să existe o explicaţie a mormântului gol

E.F. Kevan spune că, în vreme ce nu demonstrează cu necesitate faptul învierii, mormântul gol ne oferă două posibilităţi distincte: "Mormântul gol a fost fie o lucrare Divină, fie una umană." Ambele opţiuni trebuie luate obiectiv în considerare, urmând a fi acceptată cea în raport cu care există cea mai mare probabilitate de a se confirma. (Kevan, RC, 14)

Kevan continuă:

"Decizia, în privinţa unor asemenea opţiuni, nu întâmpină, însă, nici o dificultate. Duşmanii lui Isus nu aveau nici un motiv să scoată trupul din mormânt; iar prietenii lui Isus nu aveau cum. Ar fi fost în avantajul autorităţilor ca trupul să rămână acolo unde era; iar ipoteza potrivit căreia ucenicii l-au furat este de domeniul imposibilităţii. Forţa care a scos trupul Mântuitorului din mormânt trebuie să fi fost, aşadar, de sorginte Divină." (Kevan, RC, 14)

Le Camus formulează astfel:

"Dacă Isus, care fusese aşezat în mormânt vineri, nu se mai afla acolo duminică, înseamnă că fie a fost luat de către altcineva, fie a ieşit prin propria Sa putere. Este singura alternativă. A fost luat? De cine? De prieteni sau de duşmani? Aceştia din urmă hotărâseră să pună la mormânt o strajă alcătuită din soldaţi, aşa încât nu aveau nici o intenţie de a-l face să dispară. Pe de altă parte, îşi dădeau seama de imprudenţa unei asemenea opţiuni. Ucenicilor le-ar fi fost, astfel, cu atât mai uşor să născocească poveşti despre înviere. Cel mai înţelept lucru era să-l păzească, folosindu-l drept dovadă. Ar fi putut veni atunci în întâmpinarea oricărei posibile declaraţii: «Iată cadavrul, El nu a înviat.»

Cât despre prietenii Săi, ei n-au avut nici intenţia, nici puterea de a-l lua din mormânt." (Le Camus, LC, 482)

Wilbur Smith scrie: "Aceşti soldaţi n-au ştiut cum să explice faptul că mormântul era gol; Sinedriul le-a arătat ce trebuie să spună şi i-a mituit astfel încât să răspândească această poveste ticluită pe loc." (Smith, GCWC, 22-23)

A.B. Bruce comentează:

> "Zvonul care trebuia răspândit presupune că un anume fapt se cuvenea explicat, respectiv dispariția trupului. Soldații știau, după cum se înțelege de aici, că declarația urmând a fi adusă la cunoștința oamenilor în această privință era falsă." (Bruce, EGNT, 337-38)

7.2.2.2
Mormântul gol nu se poate explica rațional prin faptul că ucenicii au furat trupul lui Hristos.

1. Mărturia străjii n-a fost pusă la îndoială. Matei consemnează că "au intrat în cetate unii din străjeri, și au dat de veste preoților celor mai de seamă despre toate cele întâmplate" (Matei 28:11).

R.C.H. Lenski observă că mesajul învierii lui Isus le-a fost adus marilor preoți prin intermediul propriilor lor martori, "soldații pe care ei înșiși îi puseseră, cei mai vrednici de încredere martori posibili". Mărturia străjii a fost acceptată ca fiind în întregime adevărată; ei știau că străjerii nu au nici un motiv să mintă. (Lenski, IMG, 1161-62)

Wilbur M. Smith scrie:

> "Trebuie să observăm, înainte de orice, că autoritățile iudaice n-au pus niciodată la îndoială relatarea străjilor. N-au considerat necesar să verifice nemijlocit dacă mormântul era gol, întrucât știau că așa este. Străjerii nu s-ar fi întors niciodată cu o asemenea poveste decât în situația în care ar fi fost vorba despre evenimente propriu-zise, indiscutabile, atât cât erau capabili să le înțeleagă. Varianta pe care autoritățile iudaice i-au îndemnat pe soldați să o pună în circulație se referea la ceea ce făcuse ca mormântul să rămână gol." (Smith, TS, 375-76)

Albert Roper, vorbind despre Ana și Caiafa, spune: "Modul fățarnic în care au decis să explice absența trupului lui Isus din mormânt relevă falsul acestor afirmații nefondate, altfel de ce ar fi căutat să cumpere sperjurul soldaților?" (Roper, JRD, 37)

Așadar, nepunând la îndoială veridicitatea celor spuse de străji, iudeii au consimțit tacit că mormântul lui Hristos este gol. Povestea lor ticluită potrivit căreia ucenicii au furat trupul lui Isus nu e nimic altceva decât un jalnic subterfugiu în lipsa unei versiuni mai credibile.

2. S-au luat toate precauțiile împotriva unui eventual furt al trupului din mormânt. În ceea ce-i privește pe ucenici, asemenea măsuri de siguranță ar fi constituit un obstacol de netrecut în calea oricărui plan de sustragere.

Albert Roper spune:

"Să fim cinstiţi. Ni se prezintă o soluţie pe care nici o minte raţională nu poate şi nu se încumetă să o susţină. Atunci când cei mai de seamă preoţi l-au determinat pe Pilat să «dea poruncă, dar, ca mormântul să fie păzit bine până a treia zi», consemnarea propriu-zisă îndreptăţeşte concluzia că mormântul a fost, într-adevăr, «păzit bine». Judecând, aşadar, după acest document, suntem inevitabil nevoiţi să conchidem că măsurile luate împotriva eventualităţii ca prietenii lui Isus să-i fure trupul constituie acum o dovadă incontestabilă a faptului că aceştia n-au putut s-o facă şi nici n-au făcut-o." (Roper, JRD, 34)

Ioan Hrisostomul, referindu-se la femeile care au venit la mormântul lui Isus în zorii zilei de duminică, scrie: "Au gândit că nimeni n-ar fi putut să-l ia câtă vreme îl păzeau atâţia soldaţi, decât că s-a ridicat de unul singur." (Hrisostomul, HGSM, citat în Schaff, SLNPNF, 527)

3. Tristeţea şi laşitatea ucenicilor reprezintă un argument covârşitor în sprijinul faptului că n-ar fi avut cum să devină, dintr-o dată, atât de bravi şi de îndrăzneţi încât să înfrunte o trupă de soldaţi puşi de strajă la mormânt şi să fure trupul. Nu aveau nicidecum dispoziţia unor asemenea tentative.

Wilbur M. Smith spune: "Ucenicii, care îl părăsiseră pe Isus la vremea judecăţii, nu aveau nici curajul, nici forţa fizică necesare confruntării cu un grup de soldaţi." (Smith, GCWC, 22-23)

Smith continuă:

"Aceşti ucenici nu aveau starea sufletească de a veni în faţa soldaţilor romani, a pune la pământ întreaga strajă şi a răpi trupul din mormânt. Mă gândesc că dacă ar fi încercat, ar fi fost ucişi, însă cu siguranţă că nu aveau nici măcar pornirea de a încerca. În seara zilei de joi a săptămânii, Petru se dovedise într-atât de laş, atunci când o slujnică şi-a bătut joc de el în curtea de jos a palatului marelui preot, acuzându-l că este unul dintre cei care l-au urmat pe nazarineanul osândit, încât s-a lepădat de Domnul său, blestemând şi jurându-se. Ce i s-ar fi putut întâmpla lui Petru ca, după numai câteva ore, să devină din laşul de mai înainte un viteaz pregătit să se ia la luptă cu soldaţii romani?" (Smith, TS, 376-77)

Cu privire la teoria furtului, Fallow notează în enciclopedia sa:

"Este foarte probabil să nu fi avut această intenţie, şi aproape cert că ei [ucenicii] n-au avut cum [să-l scoată pe Isus din mormânt].

Cum şi-ar fi putut propune să fure trupul? Făpturi slabe şi şovăielnice, care s-au făcut nevăzute îndată ce l-au văzut prins; până şi Petru, cel mai cutezător dintre toţi, a tremurat la vorbele unei slujnice, tăgăduind de

trei ori că îl cunoscuse. Ar fi îndrăznit niște oameni cu o asemenea fire să se împotrivească autorității guvernatorului? Și-ar fi putut pune în gând să nesocotească hotărârea Sinedriului, să răpună straja, să evite ori să covârșească niște soldați înarmați și conștienți de pericol? Dacă Isus Hristos n-a înviat (vorbesc acum pe limba necredincioșilor), înseamnă că El își înșelase ucenicii dându-le speranțe deșarte în privința învierii Sale. Cum să nu-l fi descoperit ucenicii pe impostor? Și atunci, s-ar fi încumetat ei la o înfăptuire atât de primejdioasă pentru un om care profitase de naivitatea lor? Dar, fie și dacă admitem că s-au gândit să fure trupul, cum ar fi putut săvârși acest lucru?" (Fallow, PCBE, 1452)

A. Roper scrie:

"Nici unul dintre cei care făceau parte din micul grup de ucenici nu ar fi îndrăznit să pângărească mormântul pecetluit fie și dacă nu l-ar fi străjuit soldații romani. Gândul că unul dintre ei ar fi putut duce la capăt o asemenea întreprindere, date fiind măsurile preventive adoptate, este de neînchipuit." (Roper, JRD, 37)

4. De vreme ce soldații dormeau, de unde știau ei că ucenicii furaseră trupul?

În *Fallow's Encyclopedia* apare următorul comentariu cu privire la teoria furtului:

"«Fie», spune Sf. Augustin, «dormeau, fie stăteau de veghe; dacă stăteau de veghe, de ce au îngăduit ca trupul să fie luat? Dacă dormeau, cum au știut că îl luaseră ucenicii? În ce temei, așadar, s-au încumetat să dea de știre că a fost furat?»" (Fallow, PCBE, 1452)

A.B. Bruce spune despre straja romană:

"Știau prea bine că nu adormiseră la post și că nu se petrecuse nici un furt. Minciuna pentru care preoții dăduseră atâția bani se dezvăluie de la sine; ceea ce spune pe de o parte năruie ceea ce spune pe de alta. Străjerii adormiți n-aveau cum să știe ce s-a întâmplat." (Bruce, EGNT, 337-38)

David Brown remarcă:

"Pentru ca dovada realității privitoare la învierea lui Hristos să fie desăvârșită, a fost nevoie de nerozia unei explicații precum cea pe care străjerii au fost mituiți să o dea. Era prea puțin probabil ca o întreagă strajă să adoarmă la post, în general; iar ca acest lucru să se întâmple într-o

astfel de situaţie, când autorităţile se dovedeau cu atât mai îngrijorate ca nu cumva să se atingă cineva de mormânt, era întru totul improbabil." (Jamieson, CCEP, 133)

Paul Little spune despre teoria scornită de iudei:

"Le-au dat soldaţilor bani, cerându-le să susţină că, în vreme ce dormeau, ucenicii veniseră noaptea şi furaseră trupul. Povestea este într-o asemenea măsură cusută cu aţă albă încât Matei nici măcar nu catadicseşte să o conteste! Ce judecător va sta vreodată să te asculte atunci când vii să spui că, în vreme ce dormeai, ţi-a intrat vecinul în casă şi ţi-a furat televizorul? Cine poate şti, în timpul somnului, ce se petrece în jurul său? O asemenea mărturie ar stârni râsul oricărui tribunal." (Little, KWhyB, 63-64)

5. Soldaţii nu puteau să fi adormit la post – superiorii i-ar fi pedepsit cu moartea pentru o astfel de abatere.

A.B. Bruce scrie:

"Sancţiunea prevăzută în mod obişnuit pentru somnul în timpul serviciului era moartea. Şi-ar fi putut asuma soldaţii un asemenea risc, fie şi pentru cele mai ispititoare sume de bani? Fireşte, ar fi putut lua banii, râzându-şi de cei care îi plătiseră şi mărturisindu-i generalului adevărul. Se puteau aştepta preoţii la altceva? Pe de altă parte, chiar îşi închipuiau că pot veni în mod serios cu această propunere? Întreaga poveste lasă de dorit." (Bruce, EGNT, 337-38)

Edward Gordon Selwyn, citat de Wilbur Smith, comentează referitor la posibilitatea ca străjile să fi adormit:

"Faptul că ar fi adormit *cu toţii* o dată ce fuseseră puşi la mormânt cu misiunea extraordinară de a împiedica un eventual furt al trupului... este cu neputinţă de crezut: mai cu seamă dacă ne amintim că aceşti soldaţi se supuneau celor mai aspre rigori disciplinare din lume. Santinela adormită în post nu se putea aştepta decât la moarte. Şi totuşi, aceşti străjeri n-au fost executaţi; şi nimeni nu i-a învinuit pentru că nesocotiseră regulile, profund îndureraţi şi deznădăjduiţi precum trebuie să fi fost din pricină că nu-şi îndepliniseră datoria de a păzi trupul... Că dregătorii iudei nu credeau în varianta pe care îi îndemnaseră şi îi mituiseră pe soldaţi să o prezinte este aproape de la sine înţeles. Altfel, de ce n-au fost ucenicii arestaţi şi interogaţi de îndată? Întrucât o faptă de natura celei care li se imputa presupunea o infracţiune serioasă conform legilor prescrise de autorităţile vremii. De ce n-au fost obligaţi să predea trupul? Sau, în cazul în care n-ar fi fost în

stare să aducă mărturii care să-i dezvinovăţească, de ce n-au fost pedepsiţi pentru această fărădelege?... Nu se afirmă niciunde cum că dregătorii ar fi încercat măcar să aducă probe în sprijinul acuzaţiei formulate." (Selwyn, citat în Smith, TS, 578-79)

William Paley, teologul şi filosoful englez, scrie:

"Dr. Townsend a observat, în opinia mea, pe bună dreptate (*Dis. upon the Res.*, p. 126) că relatarea străjilor implică o mistificare voită a faptelor – «Ucenicii Lui au venit noaptea, pe când dormeam noi, şi L-au furat.» Oameni în situaţia lor nu şi-ar fi recunoscut atât de uşor neglijenţa fără a se asigura în prealabil că vor fi protejaţi împotriva oricăror repercusiuni." (Paley, VEC, 196)

6. Piatra de la intrarea în mormânt avea dimensiuni considerabile. Chiar dacă soldaţii dormeau, iar ucenicii au încercat să fure trupul, zgomotul produs în încercarea de a da la o parte un asemenea bolovan i-ar fi trezit fără doar şi poate.

Wilbur Smith spune: "Rostogolirea unei pietre atât de grele şi scoaterea trupului lui Isus i-ar fi trezit cu siguranţă pe soldaţi." (Smith, GCWC, 22-23)

David Brown scrie:

"Însă – chiar dacă am putea presupune că au venit la mormânt îndeajuns de numeroşi ucenici încât să rupă pecetea, să dea la o parte piatra uriaşă şi să ia cu ei trupul – e greu de crezut că străjile ar fi dormit într-atât de adânc şi de mult încât să ignore toate aceste activităţi susţinute şi zgomotoase, care se petreceau la doi paşi de ei, fără să se trezească." (Jamieson, CCEP, 133)

7. Veşmintele de îngropăciune constituie o mărturie tăcută a imposibilităţii furtului.

Merrill Tenney observă:

"Nici un hoţ n-ar fi reaşezat fâşiile aşa cum se găsiseră la început deoarece n-ar fi avut timp pentru aşa ceva. Pânzele ar fi fost aruncate în neorânduială care încotro, iar făptaşii ar fi fugit cu trupul. Teama de a nu fi prinşi i-ar fi zorit să plece cât mai curând." (Tenney, RR, 119)

Albert Roper spune:

"O asemenea orânduială contrazice ideea profanării şi a răpirii trupului. Unul îndeajuns de nesăbuit, dacă ar fi fost cu putinţă de aflat, încât

să-şi asume o astfel de misiune, n-ar fi manifestat, cu siguranţă, un spirit atât de ordonat, detaşat şi calm. Evident, este contrar oricăror acte de delicvenţă pe care le cunoaştem ca făptaşul să manifeste o grijă atât de conştiincioasă încât să nu părăsească locurile pe care le-a jefuit şi vandalizat fără a face, mai întâi, cu meticulozitate, ordine, lăsând totul lună. Dimpotrivă, neorânduiala şi răvăşirea sunt înseşi semnele unui vizitator cu intenţii necurate. Asemenea fapte, prin însăşi natura lor, nu se săvârşesc într-o manieră relaxată. Infracţiunea se produce în grabă, aşa încât nu putem vorbi în asemenea cazuri de ordine. Orânduiala în care se afla mormântul, pentru care dă mărturie Ioan, arată cât de absurdă este acuzaţia cum că trupul lui Isus a fost furat de ucenicii Săi." (Roper, JRD, 35-37)

Grigorie de Nyssa, scriind cu cincisprezece veacuri în urmă, observă "că aşezarea veşmintelor în mormânt, ştergarul de pe creştetul Mântuitorului nefiind lângă pânzele de in, ci înfăşurat într-un alt loc de unul singur, nu înfăţişează nicidecum groaza şi repezeala hoţilor, ci dovedeşte, prin urmare, că povestea trupului furat nu e decât o ticluire." (Whitworth, LHP, 64-65)

Hrisostomul, de asemenea un autor din secolul al patrulea, scrie, la rândul său:

"Şi, tot aşa, ce să însemne ştergarele întărite cu smirnă; căci Petru le-a văzut aşternute. Căci dacă le-ar fi stat în gând să-l răpească, ei n-ar fi luat trupul despuiat, şi nu doar întrucât ar fi fost un lucru vrednic de ruşine, ci ca să nu întârzie şi să piardă vremea dezbrăcându-l aşa încât să dea celor puşi acolo prilejul să se trezească şi să-i prindă. Mai cu seamă că era smirnă, un leac ce se prinde cu putere de trup şi se lipeşte strâns de veşminte, pe care nu le puteau scoate lesne de pe trup, căci le-ar fi fost de trebuinţă vreme îndelungată, drept care povestea răpirii cu greu se poate dovedi.

Cum aşa? N-au ştiut ei de mânia iudeilor, pe care şi-ar fi revărsat-o asupra lor? Şi ce folos ar fi avut din toate acestea dacă El nu înviase?" (Hrisostomul, HGSM, citat în Schaff, SLNPNF, 530-31)

Simon Greenleaf, faimosul profesor de drept de la Harvard, spune:

"Veşmintele de îngropăciune, rămase la locul lor în orânduială, şi ştergarul împăturit la o parte vădeau limpede că mormântul nu fusese jefuit şi nici trupul nu dispăruse în urma unui act impulsiv; dat fiind că aceste pânzeturi şi mirodenii ar fi fost mai de preţ pentru hoţi decât un trup neînsufleţit şi gol; în orice caz, nu s-ar fi complicat să le lase aşa cum le-au găsit. Aceleaşi condiţii arată, de asemenea, că trupul nu fusese scos de prieteni; căci ei n-ar fi lăsat în urmă veşmintele precum s-a întâmplat. Toate aceste judecăţi au

încolțit în cugetul lui Ioan sămânța credinței că Isus a înviat din morți." (Greenleaf, TE, 542)

Henry Latham, care ne oferă o descriere amănunțită a veșmintelor de îngropăciune, observă că acestea se aflau în același loc și se referă, mai departe, la

"...cele o sută de litre de mirodenii. Acestea se uscaseră; cantitatea menționată este considerabilă; iar dacă pânzele ar fi fost desfăcute, praful de smirnă și aloe s-ar fi adunat pe lespede sau pe pardoseală în mod cât se poate de vizibil. Petru, în vreme ce, din interiorul mormântului, îi descria amănunțit lui Ioan ceea ce vede, n-ar fi trecut cu vederea acest aspect. Dl. Beard se gândește la mirodenii și vorbește despre greutatea acestora în veșminte, însă ignoră faptul – cu precădere semnificativ, în opinia mea – că, o dată ce pânzele ar fi fost desfăcute, aceste mirodenii s-ar fi împrăștiat și s-ar fi văzut. Cât timp nu se spune nimic despre ele, se poate porni de la presupoziția că au rămas între fâșiile de pânză, acolo unde fuseseră așezate de la început, fiind, în consecință, ferite de orice privire." (Latham, RM, 9)

8. Ucenicii nu ar fi mișcat trupul lui Isus.
Wilbur Smith comentează:

"Ucenicii nu aveau absolut nici un motiv să ia trupul, care fusese înmormântat după toată cuviința. Nimic altceva nu le mai rămăsese de făcut cu trupul Domnului lor pe lângă ceea ce se făptuise deja. Iosif din Arimateea nu i-a îndemnat niciodată să-l scoată din primul loc de înmormântare; și nimeni n-a sugerat vreodată așa ceva; așa încât, dacă *și-ar fi propus* un asemenea fapt, intenția lor n-ar fi fost aceea de a-l cinsti pe Domnul sau de a se apăra, ci pentru a-i înșela pe ceilalți; cu alte cuvinte, de a impune palestinienilor un neadevăr cu privire la Isus. Ei bine, orice s-ar spune despre acești ucenici, care își urmaseră Domnul vreme de trei ani, ei nu erau niște mincinoși, cu excepția lui Iuda, mort la acea dată. Nu se putea vorbi, în cazul lor, de meschinăria unei înșelătorii. Este de neînchipuit ca acești unsprezece oameni, după ce l-au întovărășit pe Fiul Sfânt al lui Dumnezeu, El Însuși potrivnic oricărei înșelăciuni și punând adevărul mai presus de orice, după ce l-au auzit propovăduind Evanghelia unei neprihăniri mai pline de slavă decât orice alt îndemn moral pe care îl rostise cineva vreodată în lume până atunci, este de neînchipuit, așadar, ca acești unsprezece ucenici să fi fost din senin de acord cu o uneltire atât de josnică." (Smith, TS, 377)

9. Ucenicii nu conștientizaseră încă adevărul învierii, așa încât n-aveau de ce să caute o modalitate prin care acest fapt să devină real (vezi Luca 24).

Așa cum observă John F. Whitworth:

> "Nu păreau să înțeleagă că El urma să învie în cea de a treia zi; au fost, fără îndoială, surprinși să afle că așa se întâmplase. În aceste condiții, se infirmă orice presupunere cum că ar fi avut măcar de gând să fure trupul astfel încât să lase impresia unei învieri." (Whitworth, LHP, 64)

A.B. Bruce scrie:

> "Fie și capabili de un asemenea furt, dacă ar fi să ne referim la o eventuală conștiință lipsită de scrupule, ucenicii nu aveau starea de spirit de a se gândi ori a încerca așa ceva. Nu aveau resursele interioare pe care le-ar fi cerut o acțiune atât de îndrăzneață. Povara de plumb a mâhnirii le apăsa în suflete, lăsându-i tot atât de lipsiți de viață precum era cadavrul pe care se presupune că l-ar fi furat. Pe de altă parte, mobilul unui asemenea furt n-ar fi avut nici o relevanță pentru ei la acea vreme. A fura un trup neînsuflețit pentru a răspândi o credință în înviere! Ce interes ar fi avut să răspândească o credință pe care ei înșiși nu o nutreau? «Căci tot nu pricepeau că, după Scriptură, Isus trebuia să învieze din morți»: nici nu-și aduceau aminte ceea le spusese Învățătorul lor în această privință înainte de moartea Sa." (Bruce, TT, 494)

10. "Ucenicii erau oameni vrednici de cinste", spune James Rosscup, "și n-ar fi putut să-i smintească pe oameni cu o minciună. Și-au petrecut tot restul vieții vestind mesajul învierii, aidoma unor lași preschimbați în oameni plini de semeție. Au îndurat de bunăvoie arestările, întemnițarea, bătăile și moartea îngrozitoare, și nici măcar unul dintre ei nu s-a lepădat de Domnul ori și-a tăgăduit credința cum că Hristos înviase." (Rosscup, CN, 4)

Paul Little, discutând pe marginea teoriei furtului, remarcă:

> "În plus, ne confruntăm cu o imposibilitate psihologică și etică. Un act precum eventualul furt al trupului lui Hristos este cu totul străin caracterului acestor ucenici și tuturor celorlalte aspecte pe care le cunoaștem în legătură cu ei. Ar însemna că nu sunt altceva decât autorii unei minciuni deliberate care s-a făcut răspunzătoare de inducerea în eroare și, în cele din urmă, moartea a mii de oameni. Și este de neconceput ca acest lucru, chiar dacă a fost pus la cale și dus la îndeplinire doar de câțiva ucenici, să nu fi ajuns la cunoștința celorlalți." (Little, KWhyB, 63-64)

J.N.D. Anderson, avocatul britanic, într-un comentariu cu privire la ideea că ucenicii ar fi furat trupul lui Hristos, spune:

> "Un asemenea punct de vedere ar contrazice tot ceea ce ştim despre ei: învăţătura lor morală, verticalitatea unei vieţi ireproşabile, statornicia în faţa suferinţei şi a persecuţiei. Şi nici n-ar putea justifica transformarea dramatică din fugari mâhniţi şi descurajaţi în mărturisitori pe care n-a reuşit să-i reducă la tăcere nici o împotrivire." (Anderson, CWH, 92)

Referitor la teoria furtului, Kevan scrie:

> "Iată cum până şi adversarii perspectivei creştine vin în ajutor, atâta vreme cât Strauss [1808-1874], scepticul, respinge ipoteza unei imposturi a ucenicilor ca fiind de nesusţinut din punct de vedere moral. «Istoricul», spune Strauss, «trebuie să recunoască faptul că ucenicii credeau în mod neclintit că Isus a înviat.»" (*Leben Jesu*, 1864, p. 289). (Kevan, RC, 9)

Wilbur Smith spune:

> "Ipoteza este nu mai puţin contestată de mulţi cărturari evrei ortodocşi actuali, între care Klausner însuşi, categoric împotriva ei, convins fiind că ucenicii erau prea cinstiţi pentru a recurge la astfel de stratageme (*Jesus of Nazareth; His Life, Times, and Teaching,* New York, 1925, p. 414)." (Smith, GCWC, 22-23)

Oare un "trup furat" să-i fi dat lui Petru îndrăzneala de a-şi ridica glasul în Fapte 4:8?

> "Atunci Petru, plin de Duhul Sfânt, le-a zis: «Mai mari ai norodului şi bătrâni ai lui Israel! Fiindcă suntem traşi astăzi la răspundere pentru o facere de bine, făcută unui om bolnav, şi suntem întrebaţi cum a fost vindecat, s-o ştiţi şi voi, şi s-o ştie tot norodul lui Israel! Omul acesta se înfăţişează înaintea voastră pe deplin sănătos, în Numele lui Isus Hristos din Nazaret, pe care voi L-aţi răstignit, dar pe care Dumnezeu L-a înviat din morţi. El este 'piatra lepădată de voi, zidarii, care a ajuns să fie pusă în capul unghiului'. În nimeni altul nu este mântuire: căci nu este sub cer nici un alt Nume dat oamenilor, în care trebuie să fim mântuiţi»" (Fapte 4:8-12).

Wilbur Smith explică:

> "Dumnezeu i-a insuflat atâta putere lui Petru în ziua Pogorârii Duhului Sfânt încât, după predica acelei zile, preocupată mai cu seamă de adevărul Învierii lui Hristos, trei mii de suflete au fost câştigate întru Domnul. Nu ne putem îndoi de un lucru: *Petru propovăduia o idee în care credea, cel puţin*: respectiv, că Dumnezeu îl înviase pe Hristos din morţi. Nu ai cum,

în deplină cunoştinţă de cauză, să vesteşti oamenilor o minciună pe fondul unei astfel de inspiraţii. Ucenicii au continuat să predice Învierea răscolind lumea prin credinţa în acest adevăr plin de slavă. Nu, ucenicii n-au furat şi n-ar fi putut să fure trupul Domnului nostru." (Smith, TS, 377-78)

Toţi ucenicii, cu excepţia lui Ioan, au murit ca martiri. Au fost persecutaţi deoarece au ţinut cu îndârjire la convingerile şi afirmaţiile lor. După cum scrie Paul Little: "Oamenii pot muri pentru ceea ce *cred* că este adevărat, chiar dacă se înşală: totuşi, nu-şi dau viaţa pentru o cauză despre care *ştiu* că e falsă." (Little, KWhyB, 173) Dacă ucenicii ar fi furat trupul lui Isus, ar fi ştiut că învierea pe care o vesteau este neadevărată. Cu toate acestea, "au trimis în mod constant la Înviere ca la temeiul învăţăturii, propovăduirii, vieţuirii şi – întru totul semnificativ – al morţii lor." Teoria potrivit căreia ucenicii au furat trupul este, prin urmare, hotărât absurdă! (Lewis şi Short, LD, 62-64)

Sunt de acord cu John R. Stott: teoria potrivit căreia ucenicii au furat trupul lui Hristos "nu are, pur şi simplu, credibilitate. Este atât de improbabilă încât duce, în principiu, la concluzia unei imposibilităţi. Dacă reiese ceva cu limpezime din Evanghelii şi din Fapte, atunci vorbim de onestitatea apostolilor. Poate să fi fost înşelaţi, dacă vreţi, însă n-au fost nişte înşelători. Făţarnicii şi martirii nu sunt plămădiţi din acelaşi aluat." (Stott, BC, 50)

7.2.2.3

Ideea cum că iudeii, romanii sau Iosif din Arimateea ar fi strămutat trupul lui Hristos constituie o explicaţie tot atât de iraţională pentru mormântul gol ca şi furtul săvârşit de ucenici.

1. Să fi luat iudeii trupul?
   J.N.D. Anderson observă:

   "Într-un răstimp de şapte săptămâni [după învierea lui Hristos] – dacă e să dăm crezare consemnărilor, şi nu văd nici un posibil motiv pentru care autorii creştini ar fi născocit dificila perioadă de şapte săptămâni în care nu s-a întâmplat nimic – Ierusalimul era cuprins de febra propovăduirii întemeiate pe înviere. Apostolii ţineau predici în tot cuprinsul cetăţii. Arhiereii s-au arătat extrem de nemulţumiţi. Spuneau că apostolii încearcă să arunce asupra lor sângele acestui om. Erau învinuiţi că îl răstigniseră pe Domnul slavei. Şi nu s-ar fi dat în lături de la nimic să înăbuşe această periculoasă erezie încă din faşă." (Anderson, RJC, 6)

Dacă e să credem că iudeii au emis un ordin oficial ca trupul să fie strămutat, de ce, atunci când apostolii propovăduiau învierea în Ierusalim, n-au venit să arate: "Staţi o clipă! Noi am scos trupul – Hristos nu a înviat din mormânt."

Dacă o asemenea dovadă nu le-a fost la îndemână, de ce n-au lăsat să se înţeleagă unde exact se afla trupul?

Dacă n-au reuşit să convingă, de ce n-au recuperat trupul şi nu l-au aşezat pe un car, purtându-l pe uliţele Ierusalimului să-l vadă toată lumea? O asemenea demonstraţie ar fi nimicit definitiv creştinismul – nu în faşă, ci în pântece!

William Paley, teologul şi filosoful englez, scrie:

> "Este de la sine înţeles că, dacă trupul Său ar fi fost de găsit, iudeii l-ar fi adus în faţa tuturor, dând astfel o replică succintă şi definitivă oricăror alte speculaţii. Căci, în pofida prevederilor, oricât s-ar fi pregătit, înştiinţaţi de ce are să se întâmple, când s-a auzit despre învierea lui Hristos, după cum s-a întâmplat de îndată, şi când a fost vestită deschis de ucenicii Săi drept temei al propovăduirii în numele Său, câştigând credincioşi în religia Sa, iudeii nu aveau să arate nici un trup." (Paley, VEC, 196-98)

John Whitworth scrie despre tăcerea iudeilor în legătură cu locul unde s-ar fi putut afla trupul lui Isus:

> "Cu toate că această poveste [a furtului] s-a făcut îndeobşte auzită în rândul iudeilor mai apoi, după cum observă dr. Gilmore, «ea n-a fost niciodată folosită împotriva Apostolilor cu prilejul proceselor care urmau să aibă loc curând la Ierusalim pe motivul vestirii lor cutezătoare şi fără ascunziş cu privire la învierea Învăţătorului lor.» Chemaţi fiind tocmai în faţa acelei autorităţi care răspândise zvonul furtului pe care l-ar fi săvârşit, Apostolii n-au fost învinuiţi nici măcar o dată de această nelegiuire; nici o şoaptă nu scapă Sinedriului în această privinţă; iar povestea a fost nu peste mult dată uitării ca fiind absurdă şi cu neputinţă de dovedit." (Whtiworth, LHP, 66)

2. Să fi luat romanii trupul?

Ar fi fost în avantajul guvernatorului să păstreze trupul în mormânt. Pilat nu-şi dorea decât să menţină ordinea. Strămutarea trupului ar fi pricinuit tulburări nedorite în rândul iudeilor şi al creştinilor.

J.N.D. Anderson spune despre Pilat: "Îl deranja... această învăţătură ciudată. Dacă ar fi ordonat ca trupul să fie dus în altă parte este de necrezut să nu le fi dat de ştire arhiereilor de vreme ce erau atât de îngrijoraţi." (Anderson, RJC, 6)

Pilat n-avea nevoie de complicaţii.

3. Să fi luat Iosif din Arimateea trupul?

Iosif a fost, în taină, la rândul său un ucenic şi, dat fiind acest fapt, nu s-ar fi atins de trup fără a se sfătui mai întâi cu ceilalţi ucenici.

Dacă Iosif s-ar fi încumetat să mute trupul fără a le cere, în prealabil, părerea celorlalţi, le-ar fi spus cu siguranţă după aceea, când mesajul învierii urma să fie adus la cunoştinţa oamenilor.

7.2.3 Concluzie

În concluzie, faptele infirmă categoric teoria strămutării trupului lui Hristos.

După cum spune George Hanson:

> "Simpla credinţă a creştinului care nu se îndoieşte de Înviere păleşte în comparaţie cu naivitatea scepticului în măsură să accepte mai degrabă cele mai fanteziste şi improbabile istorisiri închipuite decât mărturia limpede a certitudinilor istorice. *Se pot ivi în calea credinţei adânci nedumeriri; nici una mai adâncă, însă, decât aberaţiile necredinţei.*" (Hanson, G., RL, 24)

NU EXISTĂ DECÂT *DOUĂ* EXPLICAŢII ALE MORMÂNTULUI GOL	
O lucrare umană	*O lucrare divină*
Isus a fost scos de duşmani – n-au avut nici motiv Isus a fost scos de prieteni – n-au avut posibilitatea	Explicaţia cea mai logică

7.3 Teoria halucinaţiei

7.3.1 Ipoteza

Toate arătările lui Hristos de după înviere au fost doar nişte închipuiri. Ceea ce s-a întâmplat, de fapt, nu lasă loc decât unei singure interpretări – oamenii au căzut pradă unor halucinaţii.

7.3.2 Obiecţii

7.3.2.1 Au fost arătările lui Hristos într-atât de importante?

C.S. Lewis scrie:

> "În cele dintâi zile ale creştinismului, un «apostol» era, înainte de toate, o persoană care susţinea că este un martor nemijlocit al Învierii. La numai câteva zile după Răstignire, când s-au avut în vedere doi posibili înlocuitori dintre care unul să umple golul lăsat în urmă de trădarea lui Iuda, recomandarea primordială a acestora a constat în faptul că îl cunoscuseră pe Isus înainte şi după moartea Sa şi puteau mărturisi în mod nemijlocit pentru Înviere atunci când se adresau lumii (Fapte 1:22). Curând după aceea, Sf. Petru, rostind întâia predică a creştinismului, susţine acelaşi fapt – «Dumnezeu a înviat pe acest Isus şi noi toţi suntem martori ai lui» (Fapte

2:32). În prima *Epistolă către Corinteni*, Sf. Pavel își afirmă apartenența la apostolat pe același temei – «Nu sunt eu un apostol? Nu l-am văzut eu pe Domnul Isus?»" (Lewis, M, 148)

7.3.2.2 Are vreo importanţă dacă arătările lui Hristos de după înviere au fost vedenii?

Judecând după definiția lui Lewis, dacă ipoteza potrivit căreia toate arătările lui Hristos n-au fost decât niște halucinații s-ar dovedi adevărată, atunci valoarea întregii lucrări apostolice ar fi nulă.

Dacă este adevărată, înseamnă, în cuvintele lui Gresham Machen, "că Biserica Creștină se întemeiază pe experiența patologică a anumitor indivizi din secolul întâi al erei noastre. Înseamnă că, dacă s-ar fi găsit un neurolog competent care să-i trateze pe Petru și pe ceilalți, n-ar fi existat niciodată o Biserică Creștină." (Kevan, RC, 10-11)

J.N.D. Anderson, vorbind despre "credibilitatea mărturiei apostolice", spune că aceasta ori "se confirmă, ori se contestă prin valabilitatea mărturisirii lor." (Anderson, DCR, 100)

7.3.2.3 Ce este o vedenie?

Wilbur Smith spune:

> "Weiss oferă una dintre cele mai lămuritoare *definiţii* ale unei vedenii din câte cunosc: «Sensul științific al termenului trimite la materializarea aparentă a unei viziuni în lipsa unui obiect exterior corespondent. Nervul optic nu a fost stimulat de nici o undă de lumină ori vibrație a eterului, ci reacționează la o cauză psihologică exclusiv interioară. În același timp, impresia senzorială de văz este percepută de subiectul cu asemenea vedenii ca fiind în întregime 'obiectivă'; el este pe deplin încredințat că obiectul vedeniei sale se află ca atare în fața lui.»" (Smith, TS, 581)

7.3.2.4 Au fost arătările lui Hristos de după înviere niște vedenii?

Nu aceasta a fost experiența ucenicilor; mărturisirile din Noul Testament contravin întru totul unei astfel de ipoteze.

După cum arată Hillyer Straton: "Victimele halucinațiilor nu devin niciodată eroi morali. Înrâurirea învierii lui Isus în viețile celor înnoiți a fost neîntreruptă, cei mai mulți dintre acești martori timpurii aflându-și moartea pentru că vestiseră acest adevăr." (Straton, BLR, 4)

7.3.2.5

Teoria halucinației nu este plauzibilă întrucât vine în contradicție cu anumite legi și principii specifice, după cum spun psihiatrii, vedeniilor.

1. În general, doar anumite categorii de oameni au halucinaţii. (Anderson, RJC, 4-9); (Little, KWhyB, 67-69); (Peru, OPC, 97-99)

Sunt cei care pot fi descrişi ca fiind "hipersensibili", neurastenici şi cu o imaginaţie extrem de bogată.

Hristos s-a arătat nu doar unor oameni cu un anume profil psihologic.

John R. Stott spune:

"Stările sufleteşti erau dintre cele mai variate...
Maria Magdalena plângea;...
femeile erau înfricoşate şi uimite;...
Petru era cuprins de remuşcări,...
...iar Toma de scepticism.
Pe drumul spre Emaus, cei doi erau preocupaţi de ceea ce se întâmplase în cursul săptămânii...
...iar ucenicii din Galileea de pescuit.

Este cu neputinţă să desconsiderăm aceste descoperiri ale Domnului divin, tratându-le ca pe nişte halucinaţii ale unor minţi nesănătoase." (Stott, BC, 57)

2. Halucinaţiile se leagă în subconştientul unui individ de anumite evenimente ale trecutului său. (Anderson, RJC, 4-9); (Little, KWhyB, 67-69); (Peru, OPC, 97-99)

Ele au un caracter pronunţat individual şi extrem de subiectiv.

Heinrich Kluerer, în *Psychopathology of Perception*, citează un celebru neurobiolog:

"[Raoul] Mourgue, în tratatul său fundamental cu privire la neurobiologia halucinaţiilor, a ajuns la concluzia că variabilitatea şi inconstanţa constituie trăsăturile cel mai frecvent întâlnite ale fenomenelor halucinatorii sau de factură asemănătoare. Pentru el, halucinaţia nu reprezintă un fenomen static, ci un proces dinamic prin excelenţă, a cărui instabilitate reflectă însăşi instabilitatea factorilor şi condiţiilor care se asociază aspectului care a generat-o." (Kluerer, citat în Hoch, PP, 18)

Este cu totul improbabil, aşadar, ca două persoane să fi putut avea aceeaşi halucinaţie în acelaşi timp.

Arătările lui Hristos s-au petrecut în faţa a numeroşi oameni.

Thomas J. Thorburn afirmă:

"Este întru totul de neconceput ca nu mai puţin de (să zicem) cinci sute de persoane, relativ stabile din punct de vedere mental şi ca temperament, în grupuri mai mult sau mai puţin numeroase, la momente diferite şi în

situaţii diverse, să trăiască experienţa unor impresii senzoriale dintre cele mai variate – vizuale, auditive, tactile – şi ca toate aceste stări să fie pe de-a-ntregul generate de o halucinaţie subiectivă. Spunem că acest fapt este de necrezut deoarece, aplicând o atare teorie oricărui alt eveniment istoric ce nu se consideră a fi «supranatural», ea ar fi de îndată respinsă ca propunând o explicaţie neverosimilă până la ridicol." (Thorburn, RNMC, 158-59)

Theodore Christlieb, citat de Wilbur Smith, spune:

"Nu tăgăduim că ştiinţa ne poate prezenta cazuri ale unor vedenii percepute simultan de grupuri întregi; însă atunci când asemenea fenomene au avut loc, ele au fost mereu însoţite de o *excitaţie patologică a mentalului*, ca şi de o patologie a organismului, cu referire mai cu seamă la afecţiunile neurologice. Însă, chiar dacă admitem că unul sau mai mulţi dintre ucenici fuseseră în situaţia unor asemenea disfuncţii patologice, nu avem nicidecum îndreptăţirea de a susţine că aşa s-a întâmplat cu toţi. Erau, fără îndoială, oameni cu temperamente şi constituţii dintre cele mai diferite. Şi totuşi, se presupune că au căzut, unul după altul, pradă aceleiaşi boli; nu doar femeile tulburate, ci însuşi Petru, pescarul viguros şi aspru, mai puţin susceptibil de nervozitate ca oricine, Iacov, cei doi de pe drumul spre Emaus şi aşa mai departe până la Toma cel lucid şi necredincios, ba chiar la cei unsprezece deodată şi la adunarea celor *peste cinci sute de fraţi*. Tuturor acestora se presupune că li s-ar fi năzărit, dintr-o dată, că văd acelaşi lucru, a se reţine, în momente şi locuri cu totul diferite şi în contextul unor preocupări distincte (dimineaţa, lângă mormânt; cu prilejul unei conversaţii la marginea drumului; în cercul restrâns al unor prieteni care îşi vedeau de treabă pe lac), ale căror stări mentale trebuie să fi fost cât se poate de deosebite şi înclinaţii naturale spre rătăciri ale închipuirii extrem de inegale. Ar fi putut hotărî aceşti oameni de comun acord, fără excepţie, să aducă la cunoştinţa oamenilor aceste vedenii ca fiind arătările trupeşti ale Hristosului înviat? Sau, dacă ar fi luat această hotărâre, putea să fi fost pur şi simplu o autoamăgire şi o înşelătorie voită? Cu siguranţă, unul sau altul dintre ei s-ar fi întrebat cu seriozitate, în cele din urmă, dacă imaginea pe care o văzuseră avea vreo legătură cu realitatea. Schleiermacher are dreptate să spună: «Oricine bănuieşte că ucenicii se înşelau de unii singuri, luând drept fapt real ceea se petrecuse doar în mintea lor, îi acuză de o asemenea slăbiciune a minţii încât tot ce ţine de mărturisirea lor cu privire la Hristos nu mai are nici un preţ şi face să pară că Însuşi Hristos, atunci când şi-a ales astfel de martori, n-a ştiut din ce e plămădit omul. Pe de altă parte, dacă ar fi lăsat şi rânduit ca aceştia să ia nălucirile lăuntrice drept lucruri ale lumii din afară, atunci El Însuşi ar fi fost izvorul greşelii, aşa încât toate ideile morale, o dată ce s-ar putea închipui acest lucru gândindu-ne la înalta Sa

cinste, şi-ar pierde îndreptăţirea şi înţelesul.»" (Christlieb, citat în Smith, TS, 396-97)

3. Potrivit unor renumiţi psihiatri precum L.E. Hinsie şi J. Shatsky: "[O iluzie este] o percepţie eronată, o reacţie falsă la un stimul senzorial... Însă, în cazul unui individ normal, această părere falsă generează, de obicei, necesitatea unei verificări prin intermediul altui simţ sau se întâmplă să-i vină în ajutor alte simţuri, confirmându-i că nu este vorba decât despre o iluzie." (Hinsie, PD, 280)

Arătările lui Hristos nu puteau să fi fost percepţii "eronate":

Wilbur Smith scrie în legătură cu observaţiile lui Luca. Îl descrie ca pe "un om obişnuit să ia în considerare de pe poziţii ştiinţifice orice subiect cercetat. Luca spune, la începutul celei de a doua sale cărţi, Faptele Apostolilor, că Domnul nostru s-a înfăţişat viu după Patima Sa «prin multe dovezi convingătoare» sau, mai aproape de litera textului, «prin multe dovezi»." (Smith, TS, 400)

Smith continuă:

"Categoria de mărturii pe care oamenii de ştiinţă moderni, şi chiar psihologii, o aduc atât de insistent în discuţie pentru determinarea gradului de realitate a unui obiect supus cercetării este însăşi categoria de mărturii care ni se prezintă în Evanghelii cu privire la Învierea Domnului Isus Hristos, anume, lucrurile ce se pot vedea cu ochiul uman, atinge cu mâna umană şi auzite cu urechea umană. Iată ceea ce numim mărturii empirice." (Smith, TS, 389-90)

W.J. Sparrow-Simpson scrie că "Arătările Învăţătorului Înviat pot fi analizate potrivit simţurilor umane cărora li s-a adresat, fie că e văzul, auzul sau atingerea. Fenomenele, în diversitatea lor, pot fi grupate fără dificultate sub aceste trei diviziuni." (Sparrow-Simpson, RCF, 83)

Sparrow-Simpson continuă:

"Întâi de toate, prin raportare la simţul văzului. Acesta ocupă, în mod natural, primul loc ca o modalitate iniţială de a descoperi lumea. Este surprins în Evanghelii prin formulări precum:

«...le-a întâmpinat Isus» (Matei 28:9).

«...L-au văzut» (Matei 28:17).

«...L-au cunoscut» (Luca 24:31).

«...ei credeau că văd un duh» (Luca 24:37).

«'Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, Eu sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu.' (Şi după ce a zis aceste vorbe, le-a arătat mâinile şi picioarele Sale.)» (Luca 24:39, 40).

De asemenea, la cel de al patrulea evanghelist:

«...a văzut pe Domnul» (Ioan 20:18).
«...le-a arătat mâinile și coasta Sa» (Ioan 20:20).
«...au văzut pe Domnul» (Ioan 20:20).
« 'Dacă nu voi vedea în mâinile Lui semnul cuielor'» (Ioan 20:25).
«...'pentru că M-ai văzut'» (Ioan 20:29).
«Și nici unul din ucenici nu cuteza să-L întrebe: 'Cine ești?' căci știau că este Domnul» (Ioan 21:12).
«...arătându-li-se deseori timp de patruzeci de zile» (Fapte 1:3).
Domnul Înviat atrage atenția cu prilejul acestor arătări asupra semnelor lăsate de rănile care îi fuseseră pricinuite în timpul Patimilor: Sf. Luca vorbește despre mâini și picioare (Luca 24:29-40)... Sf. Matei nu le consemnează pe nici unele. Sf. Ioan menționează: «mâinile și coasta Sa» (Ioan 20:20-25, 27)." (Sparrow-Simpson, RCF, 183-84)

"Arătările Hristosului celui înviat se raportează în aceeași măsură la simțul tactil... De departe cele mai relevante cuvinte în această privință se regăsesc în Sf. Luca: «...pipăiți-Mă și vedeți: un duh n-ar nici carne, nici oase, cum vedeți că am Eu» (Luca 24:3 9).
«I-au dat o bucată de pește fript și un fagur de miere. El le-a luat, și a mâncat înaintea lor» (Luca 24:42, 43)." (Sparrow-Simpson, RCF, 92-93)

Thomas Thorburn scrie: "Vedenia «halucinantă» de la mormânt consemnată în Marcu reprezintă o experiență *auditivă*: îngerul le spune femeilor să meargă și să le dea de știre ucenicilor asupra faptului (Marcu 16:5-7)."

Thorburn continuă: "Tot așa în Matei (care s-a bazat în mare parte pe aceleași surse ca și Marcu), femeile îl văd *și* îl aud pe Isus, dar îl și *ating totodată* (Matei 28:9-10)." (Thorburn, RNMC, 133)

4. Halucinațiile sunt de obicei reprezentate în termenii particulari ai momentului cât și în ai locului unde se petrec. (Anderson, RJC, 4-9); (Little, KWhyB, 67-69); (Peru, OPC, 97-99)

Halucinațiile intervin îndeobște:

- într-un loc care emană o atmosferă nostalgică sau
- la un anumit moment care provoacă persoanei în cauză o stare de rememorare.

Momentele și locurile în care s-a arătat Hristos nu i-au determinat pe martori să halucineze. N-a fost vorba despre niște evenimente închipuite pe care le-ar fi născocit o fantezie înrâurită de împrejurări familiare.

John R.W. Stott observă că "lipseau circumstanțele favorabile dintr-o perspectivă exterioară". (Stott, BC, 57)

Stott continuă: "Dacă aceste arătări s-ar fi petrecut numai într-unul sau altul dintre locurile considerate cu deosebire sacre, care fuseseră sfinţite prin aducerile aminte cu privire la Isus" şi dacă "dispoziţia lor ar fi presupus o stare de aşteptare", atunci "am avea motive întemeiate să devenim suspicioşi". (Stott, BC, 57)

Stott conchide:

> "Dacă am dispune exclusiv de relatarea arătărilor din odaia de sus, am avea pentru ce să ne îndoim şi să ne punem întrebări. În cazul în care cei unsprezece s-ar fi adunat în spaţiul aparte unde Isus petrecuse alături de ei câteva dintre ultimele sale ore pe pământ, i-ar fi păstrat locul neocupat, cuprinşi de melancolie cu gândul la vraja zilelor apuse, şi-ar fi amintit de făgăduinţele Sale cum că se va întoarce şi ar fi început să se întrebe dacă acest lucru are să se întâmple curând, nădăjduind că aşa va fi, până ce aşteptarea febrilă urma să se împlinească în surprinzătoarea Sa arătare, ne-am putea într-adevăr teme că fuseseră victimele jalnice ale unei crude autoamăgiri." (Stott, BC, 57)

W. Robertson Nicoll, citat de Kevan, spune: "Ucenicii, nu trebuie să uităm, credeau nu doar că l-au văzut pe Hristos, ci şi că au stat de vorbă cu El, întrevederile având loc în diferite situaţii şi în prezenţa unor martori numeroşi." (Nicoll, citat în Kevan, RC, 10)

James Orr ia în discuţie factorul timp, observând că arătările "n-au fost doar întrezăriri fugare ale lui Hristos ci «întrevederi prelungite»." (Orr, RJ, citat în Ramm, PCE, 186)

Să ne gândim la ampla diversitate a momentelor şi locurilor:

- Matei 28:9, 10: Arătarea dis-de-dimineaţă în faţa femeilor la mormânt.
- Luca 24:13-33: Arătarea pe drumul spre Emaus într-o după-amiază.
- Luca 24:34; 1 Corinteni 15:7: Două întrevederi particulare la lumina zilei.
- Ioan 21:1-23: Pe malul unui lac, într-o dimineaţă devreme.
- 1 Corinteni 15:6: Pe un munte din Galileea în faţa a peste cinci sute de credincioşi.

Se poate vorbi, într-adevăr, de o diversitate aproape studiată a momentelor şi locurilor în care s-a arătat Hristos – o varietate de natură să descalifice ipoteza potrivit căreia n-au fost decât nişte vedenii.

5. Halucinaţiile necesită pentru a se produce o dispoziţie anticipativă, o aşteptare plină de nădejde care face ca dorinţa să devină generatorul ideii. (Anderson, RJC, 4-9); (Little, KWB, 67-69); (Peru, OPC, 97-99)

Halucinaţiilor le sunt caracteristice următoarele principii:

William Milligan afirmă că subiectul vedeniei trebuie să se caracterizeze printr-o "convingere în raport cu ideea pe care o exprimă şi o stare de ferventă încredinţare că, într-un fel sau altul, ideea va căpăta contur." (Milligan, RL, 93-95)

"Pentru ca o astfel de experienţă să aibă loc, este necesară o voinţă atât de intensă de a crede încât inexistentul să devină perceptibil, iar realitatea să se supună imaginaţiei." (Little, KWhyB, 68)

E.H. Day observă că "experienţa vedeniilor, percepţia subiectivă simultană a unor fenomene excepţionale în cazul unui mare număr de persoane necesită o anumită «pregătire psihologică» realizată pe parcursul unei perioade considerabile." (Day, ER, 51-53)

Paul Little scrie: "De pildă, o mamă care şi-a pierdut fiul în război îşi aminteşte cum acesta obişnuia să se întoarcă de la lucru în fiecare seară la cinci şi jumătate. Zi după zi, şade îngândurată în balansoarul ei, cugetând la toate câte sunt. În cele din urmă, i se năzăreşte că-l vede intrând pe uşă şi îi vorbeşte. Iată momentul când a pierdut contactul cu realitatea." (Little, KWhyB, 68)

În cazul arătărilor Sale de după înviere, adepţii lui Hristos au fost nevoiţi să creadă împotriva voinţei lor.

W.J. Sparrow-Simpson scrie: "Fenomenele sugerează, aşadar, că Arătările au fost mai degrabă aduse în atenţia minţii din exterior decât izvorâte din închipuire." (Sparrow-Simpson, RCF, 88)

Alfred Edersheim spune că "asemenea vedenii presupun o aşteptare prealabilă în legătură cu un eveniment, care, după cum ştim, se distinge radical de faptul propriu-zis." (Edersheim, LTJM, 626)

E.H. Day combate teoria halucinaţiei: "Se poate recunoaşte aici cumpănirea cu care ucenicii ajung la o convingere pe care le-o inoculase numai logica inexorabilă a faptelor." (Day, ER, 53-54)

Cu referire la absenţa unei "pregătiri psihologice", Day observă:

> "La întâia arătare a Domnului, fiecare ucenic se găsea într-o dispoziţie mentală aparte, fiind întru totul evident că nu exista nici un semn al unor stări de aşteptare, anticipare sau pregătire în a-l vedea...
>
> Credinţa tuturor fusese zdruncinată de catastrofa unei morţi ruşinoase, o moarte care amintea atât de pregnant de cuvântul Legii evreieşti: «... cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu» (Deuteronom 21:23). Teoria vedeniilor subiective ar putea părea plauzibilă dacă s-ar fi făcut simţit în rândul ucenicilor refuzul de a crede că se poate întâmpla ce e mai rău. Însă nădejdea ucenicilor fusese spulberată atât de nemilos încât cu greu aveau să şi-o mai regăsească." (Edersheim, LTJM, 53-54)

Paul Little arată că dispoziţia generală a adepţilor lui Hristos nu a fost aceeaşi cu cea pe care o manifestă victimele unei experienţe halucinatorii:

"Maria a venit la mormânt în dimineaţa primei duminici de Paşte cu mirodenii? Cu ce scop? Pentru a unge trupul mort al Domnului pe care îl iubea. E limpede că nu se aştepta să-l găsească înviat din morţi. De fapt, când l-a văzut pentru întâia oară, l-a confundat cu grădinarul! Atunci când Domnul li s-a arătat în cele din urmă ucenicilor, aceştia s-au înspăimântat, părându-li-se că văd o nălucă!" (Little, KWhyB, 68-69)

Alfred Edersheim comentează:

"O naraţiune precum este cea consemnată de Sf. Luca pare menită aproape înadins să scoată în evidenţă imposibilitatea unei «ipoteze a vedeniilor». Ni se spune cu precădere că arătarea Hristosului Înviat, departe de a le împlini aşteptările, îi speriase şi că îşi închipuiseră că văd un duh, situaţie în care Hristos i-a liniştit şi i-a îndemnat să-l pipăie, căci «un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu»." (Edersheim, LTJM, 628)

Mai departe, Edersheim spune: "*Reuss* observă foarte bine că, dacă această dogmă fundamentală a Bisericii ar fi fost rezultatul unei născociri, s-ar fi avut grijă ca relatările privitoare la ea să se afle în cea mai strictă şi literală concordanţă." (Edersheim, LTJM, 628) C.S. Lewis spune că

"...orice teorie a halucinaţiei se izbeşte de faptul (care, dacă este o invenţie, nu poate fi decât una dintre cele mai ciudate pe care le-ar fi putut ticlui o minte umană) că, în trei situaţii distincte, această halucinaţie n-a fost recunoscută de îndată ca reprezentându-l pe Isus (Luca 24:13-31; Ioan 20:15; 21:4). Chiar şi dacă am admite că Dumnezeu a trimis o halucinaţie sfântă pentru a da învăţătură cu privire la anumite lucruri în care oricum multă lume credea deja, propovăduite mult mai lesne pe alte căi şi, cu siguranţă, puse astfel sub semnul nedumeririi, n-am putea măcar spera ca El să rânduiască faptul acestei halucinaţii cum se cuvine? Să fi cârpăcit El toate aceste chipuri în aşa măsură încât să nu izbutească nici măcar o asemănare de recunoscut cu Omul care era El Însuşi?" (Lewis, M, 153)

Scriind despre înfăţişările lui Isus în faţa ucenicilor, T.J. Thorburn remarcă: "Dacă n-ar fi fost vorba decât despre o manifestare subiectivă a imaginaţiei, producând un şir similar de înţelegeri tot atât de ireale în cugetele celorlalţi, tradiţia ne-ar fi lăsat cu siguranţă o relatare mult mai riguros elaborată a acesteia." (Thorburn, RNMC, 29-31)

6. Halucinaţiile tind să revină pe parcursul unei perioade mai îndelungate cu o regularitate evidentă. (Anderson, RJC, 4-9); (Little, KWB, 67-69); (Peru, OPC, 97-99)

Fie revin din ce în ce mai frecvent, determinând la un moment dat declanșarea unei crize, fie se răresc până la a dispărea.

Să reținem următoarele observații cu privire la arătările lui Hristos:

C.S. Lewis scrie: "Toate relatările sugerează că arătările Trupului Înviat s-au sfârșit la un moment dat; unii se referă la o încetare bruscă a acestora la șase săptămâni după moarte... Dacă o nălucă se poate risipi în neant, o entitate obiectivă trebuie să aibă o destinație – ceva trebuie să i se întâmple." (Lewis, M, 153-54)

El încheie:

> "Dacă e să vorbim despre o vedenie, atunci am avut de a face cu cea mai sistematic înșelătoare și mai amăgitoare vedenie consemnată vreodată. În cazul unei realități, însă, ceva trebuie să se fi întâmplat după ce arătările au încetat. Nu putem lăsa pe din afară Înălțarea fără să punem ceva în loc." (Lewis, M, 154)

Lucrarea lui Hastings, *Dictionary of the Apostolic Church*, reține că "teoria este discordantă cu faptul că vedeniile au încetat dintr-o dată. După cele patruzeci de zile, nu se mai consemnează nici o arătare a Domnului Înviat, cu excepția celei în fața Sf. Pavel, în circumstanțe și cu o finalitate întru totul excepționale. Imaginația nu dispune de asemenea mecanisme. Așa cum spune Keim: «Spiritele pe care le invocă oamenii nu se lasă atât de ușor aduse»." (Hastings, DAC, 360)

Kevan întreabă:

> "Dar dacă întruchipările Mântuitorului înviat au fost halucinații, de ce s-au întrerupt atât de brusc? De ce, după Înălțare, nu se mai găsește nimeni care să fi avut parte de mult dorita înfățișare? Judecând după legea dezvoltării, spune dr. Mullins, «halucinațiile ar fi trebuit să devină cronice o dată ce nu mai puțin de cinci sute căzuseră pradă acestora. Acum, însă, halucinația lasă locul unei lucrări limpezi și biruitoare de evanghelizare»." (Kevan, RC, 11)

7.3.3 Ce concluzii putem trage?

Winfried Corduan rezumă teoria halucinației:

> "Neajunsul acestei teorii este că, în privința arătărilor de după Înviere, se infirmă tot ceea ce cunoaștem despre halucinații. Arătările nu s-au desfășurat după tiparul specific unor halucinații, întrucât acestea țin de forul intim al unei persoane și provin dintr-o stare de extremă instabilitate emoțională, în cadrul căreia halucinația se petrece ca un soi de împlinire a unei dorințe. Ceea ce s-a întâmplat după Înviere a fost cu totul altceva.

Ucenicii au acceptat, până la urmă, plecarea lui Hristos dintre ei; au hotărât să se întoarcă la vechea lor ocupaţie, pescuitul. Arătările au venit ca un lucru surprinzător în contextul altor preocupări. Important, înainte de toate, este, însă, faptul că arătările s-au produs în faţa unor *grupuri* de oameni, care au văzut, fiecare în parte, acelaşi lucru. Ceea ce nu are, pur şi simplu, nici o legătură cu modul în care se manifestă o halucinaţie. Iată, prin urmare, de ce arătările de după Înviere nu pot intra în această categorie." (Corduan, NDA, 221)

John R. Stott scrie: "Ucenicii nu erau nicidecum uşor de amăgit, ci mai degrabă prudenţi, sceptici şi «necredincioşi». N-ar fi căzut pradă unor halucinaţii atât de uşor. Şi nici nu i-ar fi mulţumit cine ştie ce vedenii ciudate. Credinţa lor se întemeia pe faptele incontestabile ale experienţei sprijinite pe mărturii." (Stott, BC, 57)

Halucinaţiile, scrie T.J. Thorburn, "nu i-au stimulat [niciodată] pe oameni să-şi asume o asemenea lucrare, de o covârşitoare însemnătate, ducând, în vreme ce o săvârşesc, o viaţă închinată nestrămutat dăruirii de sine şi chiar suferinţei. Într-un cuvânt,... nu putem decât să fim de acord cu dr. Sanday, care spune: «Nici o nălucă, nici o biată halucinaţie a simţurilor, n-a izbutit încă să schimbe lumea.»" (Thorburn, RNMC, 136)

7.4 Teoria potrivit căreia femeile şi, prin urmare, toţi ceilalţi au cercetat un alt mormânt

7.4.1 Ipoteza

Profesorul Kirsopp Lake scrie:

"Avem toate motivele să ne îndoim că femeile aveau într-adevăr de unde să ştie cu certitudine că mormântul la care veniseră era cel în care îl văzuseră pe Iosif din Arimateea aşezând trupul Domnului. Împrejurimile Ierusalimului sunt înţesate de morminte săpate în stâncă, putând fi cu greu distinse unul de altul în lipsa unor note de orientare atent reţinute... Este întru totul îndoielnic că ele se aflau în apropierea mormântului cu prilejul îngropării... Mai probabil ar fi că priveau de la o oarecare distanţă şi că Iosif din Arimateea îi reprezenta la acel moment pe iudei mai degrabă decât pe ucenici. În aceste condiţii, le-ar fi stat cu greu în putinţă să facă deosebirea dintre un anume mormânt şi altul din vecinătate. Se poate lua în calcul, aşadar, posibilitatea ca ele să fi venit la alt loc, aspect important întrucât ne oferă explicaţia firească a faptului că, în vreme ce văzuseră cum se închide mormântul, l-au găsit deschis...

Dacă nu era unul şi acelaşi, întregul context se justifică. Femeile au venit dimineaţa devreme la un mormânt despre care credeau că este cel unde fusese aşezat Domnul. Se aşteptau să găsească un mormânt închis,

dar au găsit unul deschis; apoi, un tânăr... şi-a dat seama pentru ce veniseră şi a încercat să le arate că nimeriseră altundeva. «Nu este aici», le-a spus, «priviţi, acolo este locul unde l-au pus», indicându-le, probabil, un mormânt din apropiere. Însă femeile, înfricoşate la gândul că se aflase de intenţia lor, au fugit." (Lake, HERJC, 250, 251, 252)

7.4.2 Obiecţii

Venirea femeilor la mormântul gol în dimineaţa zilei de duminică este unul dintre cele mai bine atestate evenimente între naraţiunile Noului Testament. Teoria lui Kirsopp Lake îi admite istoricitatea.

Frank Morison comentează:

"Relatarea privitoare la peripeţia femeilor se găseşte în cel mai timpuriu document autentic de care dispunem, respectiv Evanghelia Sf. Marcu. Ea este reluată de Sf. Matei şi de Sf. Luca, este confirmată, în ceea ce o priveşte pe Maria Magdalena, de Sf. Ioan, apare în Evanghelia Apocrifă a lui Petru şi, poate cu atât mai semnificativ, face parte din fragmentul independent de dată foarte veche, păstrat de Sf. Luca în capitolul 24, versetele 13-34, referitor la drumul spre Emaus." (Morison, WMS, 98)

Lake acceptă episodul ca fiind istoric, însă greşeşte atunci când recurge la speculaţii în legătură cu ceea ce s-a petrecut la mormânt.

7.4.2.1

Femeile reţinuseră cu atenţie unde fusese îngropat trupul lui Isus cu mai puţin de şaptezeci şi două de ore înainte:

"Maria Magdalina şi cealaltă Marie erau acolo, şi şedeau în faţa mormântului" (Matei 27:61).

"Maria Magdalina şi Maria, mama lui Iose, se uitau unde-L puneau" (Marcu 15:47).

"Femeile, care veniseră cu Isus din Galilea, au însoţit pe Iosif; au văzut mormântul şi felul cum a fost pus trupul lui Isus în el" (Luca 23:55).

Se poate crede că o persoană raţională, noi înşine, bunăoară, sau aceste femei, ar uita atât de curând locul unde a fost aşezat unul dintre cei atât de dragi doar cu şaptezeci şi două de ore mai devreme?

7.4.2.2

Femeile le-au dat de ştire ucenicilor prin ce trecuseră, iar, puţin după aceea, Petru şi Ioan au găsit acelaşi mormânt gol.

"A alergat la Simon Petru şi la celălalt ucenic, pe care-l iubea Isus, şi le-a zis: «Au luat pe Domnul din mormânt, şi nu ştiu unde L-au pus.» Petru şi celălalt

ucenic au ieşit, şi au plecat spre mormânt. Au început să alerge amândoi împreună. Dar celălalt ucenic alerga mai repede decât Petru, şi a ajuns cel dintâi la mormânt. S-a plecat, şi s-a uitat înlăuntru, a văzut fâşiile de pânză jos, dar n-a intrat. Simon Petru, care venea după el, a ajuns şi el, a intrat în mormânt, şi a văzut fâşiile de pânză jos. Iar ştergarul, care fusese pus pe capul lui Isus, nu era cu fâşiile de pânză, ci făcut sul şi pus într-un alt loc singur. Atunci celălalt ucenic, care ajunsese cel dintâi la mormânt, a intrat şi el; şi a văzut, şi a crezut" (Ioan 20:2-8).

Ar trebui să presupunem că, la rândul lor, Petru şi Ioan au ajuns la un alt mormânt?

Paul Little remarcă: "Este de neconceput ca Petru şi Ioan să fi căzut în aceeaşi greşeală." (Little, KWhyB, 65)

7.4.2.3

Mai mult, îngerul care şedea pe piatră, a spus: "Veniţi de vedeţi locul unde zăcea Domnul" (Matei 28:6). Să ne închipuim că nici îngerul nu se descurcase mai bine?

Wilbur Smith spune:

"Cineva sugera, în tentativa de a impune această teorie a mormântului greşit, cum că sensul cuvintelor rostite de înger era: «Aţi nimerit altundeva, veniţi să vă arăt unde a fost aşezat trupul Domnului».

Ei bine, după nouăsprezece veacuri de studiu al Noului Testament, a fost nevoie de o epocă modernă şi sofisticată precum e cea în care trăim pentru a descoperi *aşa ceva* în consemnările evanghelice, o interpretare nesăbuită pe care nu o sprijină nici un comentariu vrednic de încredere al Evangheliilor." (Smith, TS, 381-82)

7.4.2.4

Dacă femeile au venit la un alt mormânt (un loc de îngropăciune gol), atunci Sinedriul s-ar fi putut duce la mormântul adevărat pentru a scoate la iveală trupul (dacă Isus nu a înviat). Acest lucru i-ar fi redus pe ucenici la tăcere pentru totdeauna!

Marii preoţi şi ceilalţi duşmani ai lui Hristos ar fi venit cu siguranţă la mormântul potrivit!

7.4.2.5

Chiar dacă femeile, ucenicii, romanii şi iudeii au ajuns la un alt mormânt, un lucru este cert, şi anume, după cum evidenţiază Paul Little, că: "Iosif din Arimateea, proprietarul mormântului, ar fi rezolvat dincolo de orice îndoială problema." (Little, KWhyB, 65)

7.4.2.6

Narațiunea din Marcu arată:

> "Au intrat în mormânt, au văzut pe un tinerel șezând la dreapta, îmbrăcat într-un veșmânt alb, și s-au înspăimântat. El le-a zis: «Nu vă înspăimântați! Căutați pe Isus din Nazaret, care a fost răstignit: a înviat, nu este aici; iată locul unde îl puseseră»" (Marcu 16:5, 6).

Pasajul Marcu 16:6, pe care îl citează profesorul Lake, este incomplet. El redă doar parțial cuvintele tânărului, lăsând pe dinafară aspectul esențial al relatării. Mențiunea "a înviat" lipsește în mod tendențios din parafraza lui Lake. Să comparăm cele două variante:

> VERSIUNEA LUI LAKE
> "Nu este aici; priviți, acolo este locul unde l-au pus."
>
> VERSIUNEA PROPRIU-ZISĂ
> "...a înviat, nu este aici; iată locul unde îl puseseră."

J.N.D. Anderson spune, în legătură cu citatul trunchiat al lui Lake: "Nu văd [în privința acestuia] nici o justificare științifică." (Anderson, RJC, 7)

În măsura în care textul este citat riguros, teoria lui Lake își pierde valabilitatea!

7.4.2.7

Anderson aduce o altă problemă în atenția celor ce susțin teoria Lake:

> "Atunci când femeile s-au întors la ucenici, acestora din urmă nu le-ar fi rămas de făcut decât două lucruri: fie să meargă la mormânt pentru a verifica spusele femeilor, fie să înceapă de îndată vestirea învierii." (Anderson, RJC, 7)

O asemenea propovăduire, însă, n-a început decât mai târziu cu șapte săptămâni.

Anderson scrie:

> "Nu văd nici un motiv posibil pentru ca autorii creștini să fi născocit această pauză de șapte săptămâni. Ni se cere, așadar, să credem că femeile n-au adus la cunoștința apostolilor ceea ce se întâmplase decât după o vreme relativ îndelungată. Ce pricină ar fi avut? Aceea că apostolii s-ar fi reîntors, se presupune, în Galileea." (Anderson, RJC, 7)

Cu privire la acest aspect, Frank Morison spune că

"...strânsa legătură dintre femei și ucenici pune în mare dificultate teoria prof. Lake relativ la cele mai semnificative argumente care o susțin... Prof. Lake este nevoit să susțină că femeile au rămas în Ierusalim până în dimineața zilei de duminică întrucât crede cu tărie că acestea au fost, într-adevăr, la mormânt. Este, de asemenea, nevoit să pretindă că ucenicii părăsiseră Ierusalimul înainte de zorii aceleiași zile de vreme ce consideră că femeile au păstrat tăcerea.

În sfârșit, pentru a găsi o concordanță cu faptul că, ulterior, povestea s-a făcut cunoscută, cu toate consecințele inevitabile și logice ce au decurs de aici, el găsește de cuviință să afirme că femeile au rămas în Ierusalim timp de câteva săptămâni, pe parcursul cărora ucenicii s-au întors la casele lor, au avut anumite experiențe și au revenit în capitală." (Morison, WMS, 10)

7.4.2.8

John R.W. Stott amintește de atitudinea femeilor. Departe de a fi orbite, cu ochii plini de lacrimile remușcărilor, scopul venirii lor la mormânt în zorii zilei a fost cât se poate de practic.

El scrie:

"Cumpăraseră mirodenii și aveau de gând să ducă la bun sfârșit ungerea trupului, de vreme ce, cu două zile înainte, pregătirile de înmormântare a Domnului lor fuseseră atât de grabnic mântuite din pricina Sabatului. Aceste femei credincioase și întreprinzătoare puteau fi cu greu înșelate ori determinate să renunțe la ceea ce-și propuseseră să împlinească." (Stott, BC, 48)

7.4.2.9

Nu era vorba despre un cimitir public, ci despre un spațiu funerar privat. Nici un alt mormânt din apropiere n-ar fi putut să le inducă în eroare. Wilbur Smith, luând în discuție acest aspect, spune:

"Ideea este, în întregul ei, atât de năstrușnică încât profesorul A.E.J. Rawlinson, nicidecum un conservator, s-a simțit obligat, în comentariul său epocal la Evanghelia Sf. Marcu, să observe în legătură cu sugestia lui Lake: «Că femeile au venit, din greșeală, la alt mormânt și că încercarea unui martor ocazional de a le arăta unde se află cel în cauză a fost înțeleasă eronat nu constituie decât o raționalizare întru totul străină spiritului narațiunii.»" (Smith, TS, 382)

7.4.2.10

Merrill Tenney scrie: "Lake nu reușește să explice de ce s-ar fi găsit «tinerelul» [Marcu 16:5] fie într-un cimitir public, fie într-o grădină particulară la o oră atât de matinală." (Tenney, RR, 115-16)

El întreabă: "Ce motiv cu putinţă de imaginat l-ar fi adus pe un străin într-un asemenea loc? Dacă n-ar fi fost un străin, ci unul dintre ucenici care cerceta împrejurimile din proprie voinţă, cu ce le-ar fi înspăimântat prezenţa acestuia pe femei?" (Tenney, RR, 115-16)

Tenney comentează, mai departe, arătând că "relatarea lui Marcu, pe care se bazează Lake, îl prezintă ca şezând *în interiorul* mormântului [versetul 5], aşa încât n-ar fi avut cum să le dea de înţeles că ajunseseră acolo din greşeală,... ci că Isus nu se mai afla în acel loc; puteau vedea unde fusese aşezat, însă trupul dispăruse." (Tenney, RR, 115-16)

7.4.2.11

Unii îl identifică pe "tinerel" cu grădinarul. Frank Morison le răspunde, spunând că

> "...această teorie, în ciuda unui aparent substrat raţional, vădeşte un punct slab. Dacă a fost într-atât de întuneric încât femeile au nimerit, din întâmplare, la un alt mormânt, devine extrem de improbabil ca grădinarul să se fi aflat la lucru. Dacă, în prima parte a dimineţii, se luminase îndeajuns cât grădinarul să-şi fi început munca, este prea puţin probabil ca femeile să fi greşit locul. Teoria nu se axează decât pe concordanţa acestor două circumstanţe îndoielnice. Este doar un aspect al improbabilităţii şi ambiguităţii intelectuale care o însoţesc." (Morison, WMS, 97)

Tot aşa, dacă "tinerelul" a fost grădinarul, după cum susţin unii, de ce n-au recurs preoţii la mărturia lui în privinţa faptului că trupul lui Hristos se afla încă în mormânt? (Morison, WMS, 101-2)

N-a fost un grădinar, ci un înger din Ceruri (Matei 28:1-10).

Toată lumea *ştia* că mormântul lui Hristos este gol – nelămurirea consta în *modul* în care s-a întâmplat acest lucru.

7.4.3 Concluzie

Ce interpretare putem găsi pentru teoria profesorului Lake potrivit căreia cei care au venit la mormânt făcuseră o confuzie?

George Hanson spune:

> "Dacă aş avea vreo îndoială în privinţa Învierii, cartea profesorului Lake ar veni ca unul dintre argumentele cele mai convingătoare împotriva scepticismului meu. În urma acestei lecturi sunt tot mai mult de partea opiniei exprimate de De Wette în a sa «Historical Criticism of the Evangelical History» (p. 229): «*Faptul* Învierii, cu toate nedumeririle legate de săvârşirea ei în toate câte sunt, nu poate fi pus la îndoială.»" (Hanson, G., RL, 8)

Wilbur Smith citează judecata profesorului Morse, cărturarul britanic:

> "Teoria lor cum că femeile au venit la un alt mormânt nu se întemeiază pe mărturii, ci pe îndoiala că mormântul Domnului nostru a rămas gol pe căi supranaturale." (Smith, TS, 382)

8 CONCLUZIE: EL A ÎNVIAT, ADEVĂRAT A ÎNVIAT!

John Warwick Montgomery scrie:

> "Cele mai timpurii consemnări de care dispunem cu privire la viaţa şi lucrarea duhovnicească a lui Isus lasă impresia copleşitoare că acest om, dincolo de «a săvârşi lucruri bune», a avut darul de a-i stingheri pe mulţi prin tot ceea ce a reprezentat.
>
> Asemănarea cu Socrate, în această privinţă, este de netăgăduit: ambii au adus atâta tulburare în rândul contemporanilor, încât s-au văzut, în cele din urmă, osândiţi la moarte. Dar, câtă vreme Socrate a dat neobosit îndemnuri adunărilor ateniene, cerându-le ascultătorilor «să se cunoască pe ei înşişi» – să-şi cerceteze vieţile necăutate – Isus i-a înstrăinat pe cei din acelaşi veac de propria lor identitate, cerându-le la nesfârşit să-şi revizuiască atitudinea personală în raport cu El. «Cine spun că Eu, Fiul omului, sunt?... Cine spuneţi voi că Eu sunt?»; «Ce credeţi voi despre Hristos? Al cui fiu este El?» Acestea au fost întrebările lui Isus." (Montgomery, HC, 12)

Hristos a lăsat să se înţeleagă foarte limpede cine este. I-a spus lui Toma: "Eu sunt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" (Ioan 14:6).

Apostolul Pavel spunea că Hristos a fost "în ce priveşte duhul sfinţeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morţilor" (Romani 1:4).

Simon Greenleaf, renumitul profesor în drept de la Harvard, spune:

> "Tot ceea ce le pretinde creştinismul oamenilor... este să fie consecvenţi în propria gândire, să aibă în vedere mărturiile ce ţin de el tot atât pe cât ţin seama de mărturiile privitoare la alte lucruri; şi să încerce să judece cu privire la oameni şi la martorii acestuia aşa cum ar sta să-şi judece orice semeni atunci când mărturisesc pentru faptele omeneşti în tribunalele oamenilor. Fie ca martorii să se confrunte cu ei înşişi, între ei, şi cu faptele ori condiţiile ce li se înfăţişează, şi fie ca mărturia lor să se cearnă, precum înaintea unei curţi de judecată, în raport cu ceea ce spun vrăjmaşii, o dată ce martorii au fost cercetaţi cu luare aminte în tot ceea ce afirmă. Se va

ivi, în urmă, o încredințare neîndoielnică a statorniciei lor, a putinței și adevărului." (Greenleaf, TE, 46)

Așa cum arăta G.B. Hardy, "Iată consemnarea, în deplinătatea ei:

Mormântul lui Confucius:	ocupat
Mormântul lui Buda:	ocupat
Mormântul lui Mohamed:	ocupat
Mormântul lui Isus:	GOL."

(Hardy, C)

Judecata e limpede. Hotărârea, dincolo de orice discuție. Mărturiile vorbesc de la sine. Ele răspund cu glas tare:

ADEVĂRAT A ÎNVIAT HRISTOS!

10

ÎN SPRIJINUL DIVINITĂŢII: MAREA PROPUNERE

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

"Dacă Dumnezeu s-ar întrupa, ce IPOSTAZĂ ar alege?" sau *"A fost Isus înzestrat cu însuşirile lui Dumnezeu?"*

Pentru a da un răspuns acestor întrebări, ne va fi util să aflăm:

"De ce s-ar întrupa Dumnezeu?"

Un motiv ar fi o mai eficientă comunicare cu oamenii. Să ne imaginăm că privim un ţăran arându-şi câmpul. În calea plugului său, după cum ne dăm seama, stă un muşuroi de furnici. Întrucât iubim furnicile, ne repezim la muşuroi cu gândul de a le da mărunţilor locuitori un semn cu privire la iminenta catastrofă. Găsim, mai întâi, cu cale să le atragem atenţia vociferând, însă furnicile îşi văd pe mai departe de ale lor. Ne străduim, apoi, să găsim diverse alte forme de comunicare, dar nimic nu pare să ajungă la furnicile ameninţate. Înţelegem, curând, că singura modalitate de a ne face percepuţi este aceea de a deveni, la rândul nostru, furnici.

De-a lungul istoriei umane, Dumnezeu a recurs la numeroase mijloace de comunicare pentru a-şi face cunoscut mesajul. În cele din urmă, l-a trimis în lume pe Fiul Său. Primele versete din Evrei arată: "După ce a vorbit în vechime părinţilor noştri prin prooroci, în multe rânduri şi în multe chipuri, Dumnezeu, la sfârşitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul" (Evrei 1:1, 2). Ioan scrie în Evanghelia sa: "Şi Cuvântul S-a făcut trup, şi a locuit printre noi, plin de har şi de adevăr. Şi noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl... Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (Ioan 1:14, 18).

Profeţii ne-au descoperit cuvintele lui Dumnezeu. Dar Isus este însuşi Cuvântul lui Dumnezeu în formă umană, dezvăluindu-ni-l pe Dumnezeu în persoană, nu doar în semnificaţia unor enunţuri. El ni l-a dat pe Dumnezeu Însuşi într-o ipostază accesibilă simţurilor, câtă vreme ni s-a îngăduit să-l pipăim, să-l auzim şi să-l vedem. Isus l-a adus pe Dumnezeu la nivelul nostru, ridicându-ne totodată pe noi înşine la El.

Vrând să comunice cu noi, Dumnezeu a vrut să ne dovedească în aceeaşi măsură cât de mult ne iubeşte. "Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea", spune Isus, "că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viaţa veşnică. Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El" (Ioan 3:16, 17).

Apostolul Ioan reverberează cuvintele lui Isus: "Dragostea lui Dumnezeu faţă de noi s-a arătat prin faptul că Dumnezeu a trimis în lume pe singurul Său Fiu, ca noi să trăim prin El. Şi dragostea stă nu în faptul că noi am iubit pe Dumnezeu, ci în faptul că El ne-a iubit pe noi, şi a trimis pe Fiul Său ca jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre" (1 Ioan 4:8, 10).

În cartea sa, *The Jesus I Never Knew*, Philip Yancey surprinde memorabil această idee:

> "[E]vreii asociau teama cu închinarea... Dumnezeu s-a întruchipat în mod surprinzător ca un prunc într-o iesle. Ce poate fi mai puţin înfricoşător decât un nou-născut cu braţele strâns înfăşate pe lângă trup? În Isus, Dumnezeu a găsit o cale de a stabili cu oamenii o legătură dincolo de orice temeri. În ce mă priveşte, am înţeles ce înseamnă întruparea datorită unui acvariu cu peşti de apă sărată...
>
> De câte ori se întâmpla ca umbra mea să cadă asupra bazinului, [peştii] coborau de îndată la fund, ascunzându-se în prima scoică pe care o găseau. Nu-mi transmiteau decât un singur «sentiment»: frica. Cu toate că ridicam capacul şi le dădeam de mâncare după un program regulat, de trei ori pe zi, reacţionau la fiece apariţie a mea ca şi cum ar fi fost convinşi că singura mea intenţie era aceea de a le face vreun rău. Nu aveam cum să-i lămuresc în privinţa adevăratei mele preocupări...
>
> Pentru a le modifica percepţia, începeam să-mi dau seama, ar trebui să recurg la o oarecare formă de întrupare. Ar fi trebuit să devin un peşte şi să le «vorbesc» într-o limbă pe care o puteau pricepe.
>
> Preschimbarea unei fiinţe umane într-un peşte nu se poate nicidecum compara cu preschimbarea lui Dumnezeu într-un prunc. Şi, totuşi, potrivit Evangheliilor, tocmai acest lucru s-a petrecut la Betleem. Dumnezeu, Creatorul materiei, a luat formă în natura ei, aşa cum pictorul ar deveni un chip în propriul tablou sau dramaturgul s-ar transforma într-un personaj din piesa al cărei autor este. Dumnezeu a scris o poveste, folosind doar personaje adevărate, în paginile reale ale istoriei. Cuvântul s-a făcut trup." (Yancey, JNK, 37-39)

Însă cum s-ar putea dovedi că omul care pretinde că este Dumnezeu ar fi, într-adevăr, Dumnezeu? Pe de o parte, prin împlinirea profeţiilor. Dumnezeu le-ar putea vorbi oamenilor pe limba lor, prin ceea ce cugetă, arătându-le ce trebuie să caute – cu mult înainte ca El să devină propriu-zis un om. Apoi, când s-ar întrupa, împlinind aceste previziuni, lumea ar şti că El fusese Cel care le vorbise. Ceea ce Dumnezeu a şi făcut.

Profetul Isaia prevăzuse că Mesia-Dumnezeu are să vină (Isaia 9:6; cf. Psalmii 45:6; 110:1). Biblia i-a reţinut în numeroase rânduri misiunea: "Ca să se împlinească ce fusese vestit" (vezi Matei 2:15, 17, 23; 13:14).

Prin urmare, o dată ce Dumnezeu ar intra în istoria umană şi ar umbla printre noi ca om, ce urme ale prezenţei Sale ne-am putem aştepta să găsim? Ce ne-ar arăta că El a fost într-adevăr aici luând înfăţişare omenească? Vă propun cel puţin opt semne de natură să confirme prezenţa Sa istorică:

DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AŞTEPTA CA EL:

1. Să-şi facă o intrare unică în istoria umană.
2. Să fie neprihănit.
3. Să-şi manifeste prezenţa supranaturală prin intermediul unor acte supranaturale – cu alte cuvinte, minunile.
4. Să ducă o viaţă desăvârşită, aşa cum nu i-a fost dat nici unui alt om.
5. Să rostească vorbele cele mai pline de înţelepciune din câte s-au rostit vreodată.
6. Să aibă o înrâurire asupra oamenilor statornică şi universală.
7. Să întâmpine aspiraţia spirituală a umanităţii.
8. Să biruie asupra vrăjmaşului atotstăpânitor şi cel mai de temut al umanităţii – moartea.

După opinia mea, numai în viaţa lui Isus Hristos se pot regăsi toate aceste opt semne date ca atare. N-a lăsat nici o pricină de îndoială că El este Dumnezeu întrupat în om. Este cât se poate de limpede că în El s-au împlinit toate aceste opt aşteptări cu privire la prezenţa lui Dumnezeu în istoria omenirii.

2 O INTRARE UNICĂ ÎN ISTORIA UMANĂ

Mahomed, Confucius, Buda şi toţi ceilalţi oameni au fost concepuţi pe căi naturale: prin aceea că sămânţa bărbătească fecundează un ovul. Nu aşa s-a întâmplat şi cu Isus Hristos. Mama Sa l-a conceput câtă vreme era încă virgină. El n-a avut un tată lumesc. Imaculata concepţie şi naşterea lui Hristos din fecioară sunt unice în istoria umanităţii.

2.1 Mărturiile biblice în sprijinul naşterii preacurate

Principalul corpus de mărturii cu privire la naşterea preacurată se găseşte în Evangheliile lui Matei şi a lui Luca. Cu toate acestea, Vechiul Testament a prezis zămislirea neobişnuită a lui Mesia cu sute de ani înainte ca Matei şi Luca să-şi scrie Evangheliile. Conceptul de naştere preacurată se cere concordant cu modul în care este văzut Mesia ca intrând în lume pe parcursul Vechiului Testament. Textul esenţial din Vechiul Testament în această privinţă este Isaia 7:14. Se poate găsi, de asemenea, o aluzie la imaculata concepţie în Geneza 3:15.

2.1.1 Geneza 3:15

Întâia profeţie cu privire la prima venire a lui Hristos apare în Geneza 3:15. Aici, Dumnezeu făgăduieşte că sămânţa femeii va zdrobi capul şarpelui.

Claus Westermann, cercetător al Vechiului Testament, afirmă:

> "Încă de pe vremea lui Irineu, tradiţia creştină a înţeles acest pasaj ca pe o profeţie privitoare la Hristos (şi la Maria). «Sămânţa femeii» se referea la un anume descendent care zdrobeşte capul şarpelui, a cărui sămânţă are de asemenea trăsături individuale în persoana diavolului (Satana), care, prins într-o confruntare pe viaţă şi pe moarte cu «sămânţa femeii», iese, în cele din urmă, înfrânt. Această explicaţie se păstrează, de la Irineu încoace, de-a lungul întregii istorii exegetice atât în tradiţia catolică, dar şi în cea evanghelică." (Westermann, GAC, 260)

John Walvoord, unul dintre teologii biblici evanghelici de primă mărime ai Americii, este de acord. În cartea sa, *Jesus Christ Our Lord*, el spune:

> "Trimiterea la sămânţa femeii reprezintă o profeţie referitoare la naşterea Fiului lui Dumnezeu. Acesta este sensul genealogiei prezentate de Luca (cf. Galateni 4:4). Mântuitorul ce va să vină trebuia să fie sămânţa femeii – omenească; şi, totuşi, prin faptul că El nu este numit şi sămânţă a bărbatului, ni se sugerează că este vorba despre naşterea preacurată (Isaia 7:14; Matei 1:21, 22). Lui Adam i se arătase foarte limpede că nădejdea sa se afla în acest Copil, ce urma să se nască din femeie şi că, datorită acestui Copil, va fi mântuit de Dumnezeu." (Walvoord, JCOL, 57)

Karlheinz Rabast, un pastor luteran german, autor de la jumătatea secolului douăzeci, acceptă la rândul său perspectiva tradiţională din Geneza 3:15. "Sămânţa femeii... îşi găseşte cea mai adâncă şi hotărâtoare semnificaţie în faptul că se referă la Fecioara Maria şi la Sămânţa ei, Hristos." (Rabasta, GADES, 120)

Edward Young, distins cercetător al Vechiului Testament, afirmă:

> "Se poate accepta că aici se face o trimitere la Hristos. Tot aşa, nu mai puţin adevărat este că omul va birui asupra Satanei prin aceea că se va naşte din femeie Unul, chiar Isus Hristos, care va aduce această izbândă. Sămânţa femeii, înţeleasă în persoana Răscumpărătorului, va fi cea în măsură să dea lovitura de graţie." (Rabast, GADES, 120)

Împlinirea desăvârşită a Genezei 3:15 se petrece prin venirea lui Mesia, Isus Hristos, care a fost, de fapt, zămislit prin "sămânţa femeii", Fecioara Maria – şi nu prin sămânţa vreunui bărbat.

2.1.2 Isaia 7:14

Mai limpede se dovedește profeția din Isaia 7:14: "De aceea, Domnul Însuși vă va da un semn: Iată, fecioara va rămâne însărcinată, va naște un fiu, și-i va pune numele Emanuel."

Interpretarea acestui pasaj pornește de la două întrebări fundamentale. Mai întâi, ce sens are ebraicul *'almah*, termenul tradus prin "fecioară"? Apoi, la cine se referă "fecioara"?

2.1.2.1 Ce înseamnă *'almah*?

Sensul unui cuvânt se deduce dintr-un context. De pildă, cuvântul *broască* înseamnă fie "mecanismul montat la o ușă, la un sertar etc., pentru a le încuia cu ajutorul unei chei" (DEX, n. tr.), într-un enunț precum: "A introdus cheia în broască și a deschis ușa", fie "nume dat mai multor animale amfibii din clasa batracienilor" (DEX, n. tr.), într-un enunț precum: "Copilul privea de pe malul lacului la broasca așezată pe o frunză de nufăr". Contextul va hotărî, așadar, și în privința sensului conferit termenului *'almah*.

În Vechiul Testament, *'almah* apare de șapte ori în legătură cu o femeie tânără (Geneza 24:43; Exod 2:8; Psalmul 68:25; Proverbe 30:19; Cântarea Cântărilor 1:3; 6:8; Isaia 7:14). Edward Hindson afirmă: "Chiar dacă e adevărat că *'almah* nu reprezintă termenul obișnuit pentru fecioară, utilizarea lui denotă întotdeauna o fecioară." În plus, "Uzajul biblic pentru *'almah* nu presupune niciodată o femeie măritată, ci una nemăritată." (Hindson, II, 7) Fapt pe care îl relevă pasajele unde acesta apare.

1. Geneza 24:43

În Geneza 24, după ce sosește în Nahor, Eliezer se roagă lui Dumnezeu, cerându-i ajutorul în a găsi femeia potrivită pentru fiul lui Avraam. În versetul 16, Rebeca este reprezentată ca fiind "o tânără femeie" care era "foarte frumoasă; era fecioară [*betulah*], și nici un bărbat n-avusese legături cu ea". Mai târziu, Eliezer se referă la ea, spunându-i "fata" sau "fecioara" [*'almah*] (versetul 43).

2. Exod 2:8

Cu privire la acest pasaj, Richard Niessen scrie:

> "Exod 2 relatează împrejurarea în care pruncul Moise este salvat din râu de fiica faraonului. Sora lui Moise, Miriam, stătea de o parte privind și a alergat la fiica faraonului dându-i de înțeles că ar putea găsi o evreică (mama ei) pentru a-l alăpta pe prunc. «'Du-te', i-a răspuns fata lui Faraon. Și fata [*'almah*] s-a dus și a chemat pe mama copilului» (Exod 2:8).
>
> Modul în care este prezentată în 2:4 sugerează că nu era cu mult mai în vârstă decât Moise, lucru confirmat prin faptul că, la acea vreme, încă locuia în casa mamei sale.

Se înţelege din acest pasaj că orice element privitor la virginitatea biologică pe care îl conţine în termenul [*'almah*] derivă din conotaţia acestuia referitoare la vârstă. Miriam se afla la vârsta adolescenţei, fiind prin urmare fecioară." (Niessen, V, 137)

Albert Myers este de aceeaşi părere, afirmând că sora lui Moise, Miriam, "era, fără îndoială, fecioară (Exod 2:8)." (Myers, UAOT, 139)

3. Psalmul 68:25

În acest pasaj, "fetele [*'almah*] care sună din timpane" fac parte din procesiunea care îl însoţeşte pe Împăratul divin "în locaşul cel sfânt". Într-un comentariu la acest text, Niessen afirmă că fetele "sunt departe de a fi femei imorale sau necurate, ci slujitoare caste ale lui Dumnezeu; era vorba, prin urmare, despre nişte fecioare. Mai mult, potrivit obiceiului semitic, femeile nemăritate participau în general la procesiunile nupţiale şi la alte ceremonii festive. Se poate, aşadar, conchide că tinerele femei avute aici în vedere erau, conform obiceiului, virgine." (Niessen, V, 138)

4. Proverbe 30:19

Autorul acestui pasaj menţionează patru lucruri care sunt "mai presus de puterile lui": "urma vulturului pe cer, urma şarpelui pe stâncă, urma corăbiei în mijlocul mării şi urma omului la o *'almah.* În versetul 20 aseamănă, mai apoi, femeia necurată cu fecioara neprihănită." (Hindson, II, 7)

Hindson, în cadrul unei interpretări la Proverbe 30:19, subliniază:

"Juxtapunerea următoarelor versete ne oferă o comparaţie între binecuvântarea firească pe care o primeşte fecioara neprihănită şi răul săvârşit de femeia adulteră. Imaginea ar trebui, în consecinţă, interpretată ca trimiţând la o fată virgină." (Hindson, II, 7)

Niessen înţelege pasajul în acelaşi mod:

"Se descrie aici dragostea proaspătă, însoţită de elogii şi frământări sentimentale, între un tânăr şi iubita lui. Chiar dacă nu se specifică ideea fecioriei în ceea ce o priveşte pe fată, ea se poate presupune." (Niessen, V, 140)

5. Cântarea Cântărilor 1:3

"În acest fragment din cântecul de dragoste scris de Solomon, mireasa spune despre mirele ei: «...mirodeniile tale au un miros plăcut. Numele tău este ca o mireasmă vărsată. De aceea te iubesc pe tine fetele [*'almah*]». «Numele unei persoane», explică Jack Deere, «era un simbol al caracterului ori al

reputaţiei sale (cf. 2 Samuel 7:9). Aşa încât, asemănarea numelui lui Solomon cu o mireasmă sugera că acesta era, din punctul de vedere al *caracterului*, plăcut şi atrăgător iubitei. Acesta este motivul pentru care ea spune că îl iubesc fetele» (Deere, SS, 1011, 1012). Celelalte femei atrase de iubit în virtutea caracterului său nu erau «femei măritate, ci fete care şi-au dorit un bărbat, dar n-au izbutit să-l găsească». Cuvântul [*'almah*] implică aici ideea de virginitate." (Niessen, V, 140-41)

6. Cântarea Cântărilor 6:8

Acest pasaj consemnează trei categorii de femei care alcătuiau curtea regelui: împărătese, ţiitoare şi fete [*'almah*]. Niessen observă că:

"...împărătesele erau, de la sine înţeles, măritate şi ţiitoarele aveau acelaşi statut ca şi nevestele de astăzi. [Fetele] constituie, după cum se pare, un grup distinct de aceste soţii, fiind prin urmare femei nemăritate. Ele se aflau în slujba împărăteselor menite a fi alese, în cele din urmă, de împărat drept neveste. Este firesc, aşadar, să considerăm că ele erau virgine. Faptul este confirmat de evenimentele din Estera 2. Împăratul Ahaşveroş chemase înaintea lui un mare număr de fecioare cu scopul de a-şi alege o nouă împărăteasă (2:1-4). Curăţia constituia un factor atât de important încât femeile aveau obligaţia de a trece printr-un proces de purificare ceremonială care dura un an întreg (2:12, 13) înainte de a intra în odaia împăratului. Virginitatea lor biologică se presupunea de la sine, dincolo de orice îndoială." (Niessen, V, 141)

7. Isaia 7:14

În urma cercetărilor cu privire la utilizarea termenului *'almah* în Scripturile ebraice, R. Dick Wilson trage două concluzii:

"...mai întâi, că *'almah*, după cât se ştie, n-a avut niciodată sensul de «tânără femeie măritată»; în al doilea rând, de vreme ce, după legea obişnuită, se presupunea, ca şi astăzi, că orice *'almah* este virgină şi neprihănită, până la proba contrarie, avem tot dreptul să credem că Rebeca şi *'almah* din Isaia 7:14, precum şi toate celelalte *'almah*, erau fecioare, până când sau dacă nu se va dovedi că lucrurile stau altminteri." (Wilson, M'AI, 316)

Eruditul cărturar J. Gresham Machen, în *The Virgin Birth of Christ*, ajunge la aceeaşi concluzie:

"Niciunde, în cazul celor şapte menţionări ale cuvântului *'almah* din Vechiul Testament, nu se vorbeşte în mod limpede despre o femeie care să nu fie virgină. Indiscutabil, se poate admite că *'almah* nu indică, de fapt, ideea de

virginitate, cum se întâmplă cu *bethulah*; termenul trimite, mai degrabă, la «o tânără femeie de măritat». Pe de altă parte, însă, ne putem îndoi pe bună dreptate, ţinând seama de contextul utilizării, cum că am avea de a face cu altceva decât cu ipostazele fecioriei." (Machen, VBC, 288)

Willis J. Beecher, în clasicul eseu *The Prophecy of the Virgin Mother*, împărtăşeşte această opinie:

"Lexicoanele ebraice relevă că termenul *almah*, tradus aici [adică, în Isaia 7:14] cu fecioară, poate semnifica orice femeie tânără, fie că este fecioară sau nu. Faptul este neîndoielnic dacă ţinem seama de derivările acestuia; în context biblic, însă, cuvântul are invariabil sensul de virgină, acolo unde acesta poate fi determinat cu claritate." (Beecher, PVM, 179-89)

Altfel spus, din moment ce *'almah* presupune virginitatea în contextul altor pasaje biblice unde termenul apare, acelaşi lucru trebuie să fie valabil şi pentru Isaia 7:14. Contextul acestui pasaj aduce, şi sub alte aspecte, confirmarea faptului că profeticul *'almah* trebuie să se refere la o fecioară.

Cadrul istoric

Semnul naşterii preacurate s-a făcut cunoscut într-o epocă de intense tulburări din istoria lui Iuda. Potrivit celor spuse în Isaia 7:1: "Reţin, împăratul Siriei, s-a suit cu Pecah, fiul lui Remalia, împăratul lui Israel" împotriva Ierusalimului, fără sorţi de izbândă în a cuceri cetatea. Ahaz, care era împăratul lui Iuda la acea vreme, s-a pierdut cu firea, gândindu-se cu toată seriozitatea să ceară ajutor militar Asiriei astfel încât să oprească şi să înfrângă oştirile cotropitoare. Neajunsul acestei opţiuni, după cum subliniază Niessen, consta în faptul că "Asiria nu era decât o putere care-şi urmărea propriile interese expansioniste; în aşa fel încât o alianţă cu ea nu s-ar fi putut obţine decât cu preţul independenţei lui Iuda. N-ar fi trecut multă vreme până când Iehova ar fi fost alungat din propriul Său Templu şi înlocuit cu zeii asirieni."

Niessen continuă:

"Isaia l-a întâlnit pe Ahaz pentru a-l asigura că Dumnezeu va izbăvi Ierusalimul şi a-i atrage atenţia cu privire la complicaţiile dezastruoase pricinuite de eventuala chemare a asirienilor. Mesajul lui Isaia vestea două lucruri: (a) Cei doi invadatori nu erau altceva decât «două cozi de tăciuni care fumegă» – două torţe stinse la capătul cărora n-a mai rămas decât jarul – nefiind aşadar motive de îngrijorare (7:3-9). (b) Ca dovadă a faptului că Isaia nu era un profet mincinos şi că Dumnezeu avea într-adevăr puterea de a a-l izbăvi pe Iuda, lui Ahaz i se îngăduie să ceară un semn adeveritor – orice lucru la care s-ar fi putut gândi din înălţime

până în adâncimile Șeolului (7:10, 11) – lucru pe care, cu toate acestea, refuză să îl facă (7:12).

Ahaz știa că Isaia îl pusese în fața unei situații fără ieșire. Dacă ar fi acceptat semnul, propria demnitate și opinia publică l-ar fi împiedicat să-i cheme pe asirieni, ceea ce avea oricum de gând să facă... Ahaz l-a refuzat din considerente politice, vădindu-și sufletul lipsit de credință... După ce îl mustră pe Ahaz, Isaia îi vestește mai departe: «De aceea Domnul Însuși vă va da un semn: Iată, *'almah* va rămâne însărcinată, va naște un fiu, și-i va pune numele Emanuel (7:14).»" (Niessen, V, 142-43)

Natura semnului

Semnul ar trebui înțeles, în acest context, ca un eveniment întru totul neobișnuit, ceva ce numai Dumnezeu poate înfăptui, o minune. Așa cum observă John Martin, semnul trebuia să fie "o minune adeveritoare care să confirme cuvântul lui Dumnezeu". (Martin, I, 1047) A. Barnes este de acord atunci când afirmă că semnul în acest context este "o minune săvârșită ca o atestare a făgăduinței sau veștii Divine". (Feinberg, VBOTI, 253)

De vreme ce Ahaz refuză să ceară un semn lui Dumnezeu, Însuși Dumnezeu dă de știre în ce va consta acesta. E logic să ne închipuim, așadar, că atunci când Dumnezeu își face cunoscut propriul semn, acesta trebuie să fie în aceeași măsură miraculos. J.A. Alexander are dreptate, din punct de vedere contextual, considerând că "pare cu totul improbabil ca, după o asemenea ofertă [făcută de Dumnezeu lui Ahaz], semnul [pe care Dumnezeu, în cele din urmă, l-a] dat să fie un fapt de însemnătate cotidiană sau, cel mult, formularea unei expresii simbolice. Această presupunere se bazează pe solemnitatea cu care vorbește Profetul despre nașterea vestită, nu ca despre un eveniment obișnuit și firesc, ci ca despre un fapt de natură să-l uimească, contemplându-și viziunea profetică." (Feinberg, VBOTI, 254)

Spune Hindson:

"Este important să mai observăm că semnul [pe care Dumnezeu Însuși îl propune] se adresează «vouă» (un plural) și nu neapărat lui Ahaz care n-a vrut să primească întâiul îndemn. În versetul 13, Isaia spusese: «Ascultați, totuși, casa lui David!», așa încât pluralul din versetul 14 trebuie corelat cu antecedentul său din versetul 13. Întrucât contextul arată că iminenta invazie reprezenta o amenințare pentru dinastia lui David, n-am greși interpretând pluralul «vouă» ca fiind «casa lui David» în privința celor cărora li se adresează semnul." (Hindson, II, 6)

Firește că o femeie însărcinată pe căi naturale n-ar fi îndeplinit nicidecum criteriile unui semn supranatural. Jean Calvin, marele reformator protestant, intuiește perfect când spune:

"Cu ce ar fi fost ieşit din comun ceea ce spune profetul dacă ar fi vorbit despre o tânără femeie care zămisleşte în urma legăturii cu un bărbat? Ar fi cu siguranţă absurd să considerăm acest fapt ca fiind un *semn* sau o minune. Să presupunem că se referă la o fată însărcinată după legile fireşti ale naturii; se înţelege de la sine că ar fi fost caraghios şi vrednic de dispreţ din partea profetului ca, după ce dăduse de ştire că are să vorbească despre un lucru ciudat şi neobişnuit, să adauge «o tânără femeie va zămisli». Este, prin urmare, destul de limpede că vorbeşte despre o fecioară care va rămâne însărcinată, nu în ordinea firească a lucrurilor, ci prin lucrarea plină de har a Duhului Sfânt." (Calvin, CBPI, 248)

O examinare mai îndeaproape a câtorva cuvinte cheie din Isaia 7:14 susţine observaţia lui Calvin. Termenul ebraic *h~r~h*, tradus prin "a rămâne însărcinată" în Isaia 7:14, "nu este nici un verb, nici un participiu, ci un adjectiv feminin corelat cu un participiu prezent («născând» – «va naşte»), sugerând că, în viziunea profetului, totul se petrece în momentul de faţă". (Hindson, II, 8) Ceea ce înseamnă că termenul şi timpul verbal sunt similare celor din vestea pe care Îngerul Domnului i-o aduce lui Agar în pustie cu veacuri înainte: "Iată, acum eşti însărcinată, şi vei naşte un fiu" (Geneza 16:11). Pe scurt, Isaia 7:14 s-ar traduce mai exact: "Iată, fecioara este însărcinată şi va naşte un Fiu." Edward Hindson comentează:

"Este destul de limpede că timpul verbal [al lui *h~r~h*] folosit aici ar trebui identificat cu prezentul... Perspectiva temporală instituită este deosebit de importantă în interpretarea pasajului. Dacă termenul *'almah* semnifică «fecioară» şi dacă această *'almah* este deja însărcinată, urmând a naşte un fiu, înseamnă că fata este în continuare virgină, chiar dacă a devenit mamă. Să ne gândim la contradicţia prezentă în acest pasaj dacă el nu se referă la singura naştere preacurată din istorie – cea a lui Isus Hristos. *Fecioara* este *însărcinată*! Cum poate rămâne fecioară fiind totodată însărcinată? Derivă de aici că pruncul urmează să se nască fără ca un tată să fi contribuit la zămislirea lui şi că, în ciuda faptului de a fi rămas însărcinată, mama se crede că a rămas fecioară. Cuvântul *'almah* («fecioară») implică o stare prezentă de virginitate aşa cum cuvântul *h~r~h* implică o stare prezentă de însărcinare. Dacă acţiunea s-ar fi exprimat cu ajutorul unui timp viitor, n-ar exista nici o certitudine că fecioara care (în viitor) va naşte un fiu, ar fi încă fecioară, şi nu o femeie căsătorită. Însă dacă o «fecioară» «este cu prunc», fiind evident atât fecioară, cât şi mamă, nu ne rămâne decât să ajungem la concluzia că avem de a face cu imaginea naşterii preacurate." (Hindson, II, 8)

Niessen conchide:

"Semnul din Isaia 7:14 a depăşit, aşadar, limitele unui proces natural firesc. N-a fost vorba despre o manifestare lipsită de sens, ci despre un semn potrivit circumstanţelor şi cu totul semnificativ în privinţa unei continuităţi a descendenţei davidice ameninţate acum cu dispariţia. Semnul cel mai convingător pe care îl putea da Dumnezeu, relevant în raport cu situaţia, a fost o autentică imposibilitate biologică – miraculoasa concepţie a unui fiu prin intermediul unei fete virgine în sensul biologic al cuvântului." (Niessen, V'aI, 144)

Alte mărturii din perspectiva traducerii

Termenul grecesc pentru fecioară este *parthenos*, cel latinesc este *virgo*, iar unul dintre cele mai frecvent utilizate în limba ebraică este *betfl~h* (deşi identificarea sensului de "fecioară" al lui *betfl~h* depinde de contextul în care apare).

R. Dick Wilson observă că:

"...versiunea LXX pentru Isaia 7:14, realizată în jurul anului 200 î.Hr., Matei 1:23, provenind din secolul întâi d.Hr., Peshitta siriacă, din secolul al doilea d.Hr., şi Vulgata latină a lui Ieronim, din aproximativ 400 d.Hr., echivalează fără excepţie *'almah* cu *parthenos* (fecioară) sau termenii corespondenţi *bethula* şi *virgo*... De vreme ce versiunea LXX a fost realizată, în cazul lui... Isaia cu 200 de ani î.Hr., se presupune că traducerea cu *parthenos* a termenului *'almah* li se-a părut îndreptăţită. Judecând după mărturiile de care dispunem până astăzi, citarea lui Isaia 7:14 în Matei 1:23 este justificată, astfel, prin interpretarea iudaică de până la momentul redactării lui Matei." (Wilson, M'AI, 310-15)

Sau, după cum afirmă Henry Morris:

"Cărturarii care au tradus Vechiul Testament în versiunea grecească a Septuagintei au folosit termenul grecesc standard pentru «fecioară» în cazul pasajului Isaia 7:14. La fel a procedat şi Matei când a citat această profeţie (Matei 1:23) ca împlinindu-se în naşterea preacurată a lui Hristos." (Morris, BHA, 36)

B. Witherington III este de acord când afirmă:

"Suntem, probabil, îndreptăţiţi să susţinem că, dacă *'almah* n-ar fi avut în mod normal conotaţia virginităţii, ne-ar fi dificil, dacă nu imposibil, să înţelegem de ce traducătorii LXX au folosit *parthenos* ca echivalent grecesc." (Witherington III, BJ, 64)

Prin urmare, mărturiile care sprijină ideea că *'almah* din profeţia lui Isaia se referă la o tânără fecioară sunt limpezi şi hotărâtoare. Nici o altă interpretare nu se dovedeşte concordantă cu sensul cuvântului sau cu contextul literar, social ori istoric al acestuia.

2.1.2.2 Cine este *'almah*

O dată ce am stabilit că *'almah* din Isaia 7:14 se referă la o tânără virgină de vârsta măritişului care rămâne însărcinată prin mijloace supranaturale, putem conchide, fără teama de a greşi, că singura femeie din istorie în măsură să îndeplinească acest criteriu este Fecioara Maria, mama lui Isus Hristos. Hindson are dreptate:

> "Doar Maria, mama lui Isus, are datele de a împlini această profeţie. Fecioara nu este soţia profetului [adică, a lui Isaia], a lui Ahaz, a lui Ezechia ori vreuna din persoanele de faţă, a cărei identitate a rămas necunoscută. Ea este singura Mamă-Fecioară pe care au consemnat-o vreodată Scriptura sau istoria." (Witherington III, BJ, 9)

Unii cercetători biblici au contestat această concluzie, susţinând că profeţia lui Isaia "implica un semn de la Dumnezeu dat împăratului Ahaz cu privire la iminenta cucerire atât a Regatului de Nord, cât şi a celui de Sud de către împăratul Asiriei. De vreme ce naşterea acestui copil urma să fie un semn pentru Ahaz, este cât se poate de logic să conchidem că ea a avut loc în timpul vieţii şi domniei lui Ahaz. Acest fapt ar impune, aşadar, o împlinire imediată, parţială a profeţiei din Isaia 7:14." (Mueller, VSC, 205-6) Cu toate că unora li se pare raţională o asemenea ipoteză, consider, în ce mă priveşte, că ea lasă de dorit în câteva aspecte esenţiale.

1. Mai întâi, pentru a-şi dovedi valabilitatea, acest punct de vedere trebuie să perceapă termenul *'almah*, în Isaia 7:14, ca neavând de a face cu virginitatea. Altfel, susţinătorii lui ar fi nevoiţi să probeze imposibilul: *două* naşteri preacurate în istorie – una în timpul lui Ahaz şi cealaltă cu referire la mama lui Isus, Maria. S-au adus, însă, după cum am văzut deja, din plin mărturii în sprijinul contrariului: ele arată limpede că *'almah* din profeţia lui Isaia semnifică o *fecioară* de vârsta măritişului, şi nu doar o tânără femeie oarecare. Isaia trimite în mod cert, prin *'almah*, la o fecioară însărcinată.
2. În al doilea rând, ideea unei împliniri imediate nu ia cu suficientă seriozitate în considerare regimul timpurilor verbale din Isaia 7:14 care conduc la concluzia că *'almah* este în acelaşi timp fecioară şi însărcinată.
3. În al treilea rând, natura semnului din Isaia 7:14 este supranaturală, nu firească. O femeie care zămisleşte un copil în urma unei relaţii sexuale cu un bărbat n-ar fi în măsură să autentifice cuvântul lui Dumnezeu. Se cere săvârşită o minune, iar naşterea preacurată este tocmai această minune.

4. În al patrulea rând, într-un context mai larg, cum ar fi Isaia 6-12, pruncul Emanuel care se va naște din pântecele unei fecioare trebuie să fie un om-Dumnezeu, nu doar un simplu om (vezi Isaia 9:6, 7; 11:1-16). Nici o altă persoană din istorie nu avea cum să îndeplinească această cerință decât Isus din Nazaret.

În sfârșit, rostirea profetică a lui Isaia din 7:14 îi este adresată lui Ahaz, în calitate de cârmuitor vremelnic în descendența împărătească a lui David, și împăraților davidici care îi vor urma. În parte, profeția a căutat să-i arate lui Ahaz și urmașilor săi că descendența davidică le va supraviețui. Acest fapt impune perspectiva unei împliniri târzii, mai degrabă decât a uneia imediate. Cercetătorul biblic Charles Feinberg scoate foarte bine în evidență acest lucru:

> "Ahaz și curtenii săi se temeau de eventuala dispariție a dinastiei davidice și de uzurparea tronului prin venirea unui pretendent sirian. Totuși, cu cât mai lungă va fi fost perioada necesară împlinirii făgăduinței față de casa davidică, cu atât mai mult va fi dăinuit dinastia astfel încât profeția să se realizeze în timpul ei. Alexander o spune foarte bine: «...Asigurarea cum că Hristos se va naște în Iuda, din familia împărătească a acestuia, putea fi un *semn* pentru Ahaz potrivit căruia împărăția nu avea să se sfârșească în vremea lui; iar cu cât era mai mare distanța până la împlinirea acestui semn, departe de a se dovedi absurdă sau neîntemeiată, cu atât făcea ca făgăduința dăinuirii lui Iuda, pe care o chezășuia, să fie mai nedezmințită.» Concluzia, așadar, se impune de la sine: «...nu există nici o pricină, gramaticală, istorică sau logică, de îndoială cu privire la aspectul primordial, respectiv faptul că Biserica a avut dreptate, de-a lungul veacurilor, să considere acest pasaj ca un semnal și o previziune explicită referitoare la zămislirea și nașterea miraculoase ale lui Isus Hristos.»" (Feinberg, VBOTI, 258)

Vedem, așadar, că doctrina cu privire la nașterea preacurată a lui Isus Hristos prezentată în Noul Testament se află în deplin acord cu învățăturile și profețiile mesianice din Vechiul Testament.

2.1.3 Evangheliile lui Matei și a lui Luca

Primele două capitole din Evangheliile lui Matei și a lui Luca redau zămislirea miraculoasă care a dus la nașterea lui Isus din Fecioară. Relatarea lui Matei cu privire la aceste evenimente îl scot în evidență pe tatăl legal al lui Isus, Iosif, în vreme ce relatarea lui Luca se concentrează asupra mamei lui Isus, Maria. Teologul James Buswell sugerează că unul dintre motivele acestei diferențe de accent este acela că relatările pot să se fi întemeiat pe surse diferite, Matei orientându-se după datele furnizate de Iosif, iar Luca după amănuntele oferite de Maria:

"Consemnarea naşterii preacurate se regăseşte în prima şi în cea de a treia dintre Evanghelii. Relatarea lui Matei (Matei 1:18-25) se desfăşoară din perspectiva lui Iosif, soţul Mariei... Orr sugerează că relatarea lui Matei în legătură cu naşterea şi copilăria lui Hristos putea să fi provenit, după toate probabilităţile, din mărturia directă şi personală a lui Iosif.

Relatarea lui Luca (Luca 1:26-38; 2:1-7), pe de altă parte, se prezintă din punctul de vedere al Mariei... Poate să fi fost unul dintre «martorii oculari» (Luca 1:2) la care se referă Luca în ceea ce priveşte izvoarele sale." (Buswell, STCR, vol. 2, 41)

Witherington III conchide:

"Se cuvin preţuite la justa lor valoare atât atmosfera iudaică a ambelor naraţiuni, cât şi meşteşugul cu care evangheliştii şi-au integrat izvoarele în prezentările emoţionante şi semnificative cu privire la vestea cea bună pe care o reprezintă şi care ne-a fost adusă o dată cu Isus. Formal, cele două relatări comportă deosebiri remarcabile – chiar şi atunci când se raportează la aceleaşi aspecte. Acest fapt demonstrează că primul şi al treilea dintre evanghelişti nu şi-au asumat poziţia unor editori rigizi ai propriilor surse, ci au recurs la un demers creativ de prelucrare a izvoarelor astfel încât să pună în lumină dimensiunea teologică cea mai relevantă din punctul lor de vedere, asimilând în mod fericit toate aceste informaţii în planul mai larg al Evangheliilor." (Witherington III, BJ, 63)

Dincolo de accentele diferite, Evangheliile lui Matei şi a lui Luca prezintă substanţiale similitudini, dovedindu-se concordante în amănuntele esenţiale ce ţin de zămislirea şi naşterea preacurate. În cartea sa, *The Virgin Birth of Christ*, James Orr enumeră douăsprezece puncte de confluenţă între cele două relatări evanghelice.

1. Isus s-a născut la sfârşitul perioadei de domnie a lui Irod (Matei 2:1, 13; Luca 1:5).
2. A fost conceput prin Duhul Sfânt (Matei 1:18, 20; Luca 1:35).
3. Mama Sa a fost fecioară (Matei 1:18, 20, 23; Luca 1:27, 34).
4. A fost logodită cu Iosif (Matei 1:18; Luca 1:27; 2:5).
5. Iosif făcea parte din casa şi descendenţa lui David (Matei 1:16, 20; Luca 1:27; 2:4).
6. Isus s-a născut la Betleem (Matei 2:1; Luca 1:4, 6).
7. Isus şi-a primit numele printr-un îndemn divin (Matei 1:21; Luca 1:31).
8. S-a arătat că va fi un Mântuitor (Matei 1:21; Luca 2:11).
9. Iosif a cunoscut dinainte starea Mariei şi sorgintea acesteia (Matei 1:18-20; Luca 2:5).

10. Cu toate acestea, a luat-o pe Maria de soţie şi şi-a asumat întreaga răspundere paternă pentru copilul ei (Matei 1:20, 24, 25; Luca 2:5 şi urm.).
11. Bunavestire şi naşterea au fost însoţite de revelaţii şi viziuni (Matei 1:20 etc.; Luca 1:26, 27 etc.).
12. După naşterea lui Isus, Iosif şi Maria au locuit la Nazaret (Matei 2:23; Luca 2:39). (Orr, VBC, 36-37)

Dacă un lucru este adevărat, cei care mărturisesc cu exactitate pentru acesta trebuie să depună mărturii concordante. Cu privire la relatările lui Matei şi a lui Luca, Orr afirmă că, fie şi dacă sunt prezentate din puncte diferite de vedere şi derivă, probabil, din izvoare distincte, acestea se întâlnesc în câteva aspecte capitale, între care cel mai important faptul "că Isus, zămislit prin Duhul Sfânt, s-a născut din Maria, o Fecioară logodită cu Iosif în condiţiile unei cunoaşteri depline a cauzei." (Orr, VBC, 35)

Mărturiile susţin cu fermitate că naraţiunile referitoare la naştere din Matei şi Luca se inspiră din experienţa nemijlocită a înseşi familiei lui Isus, ceea ce duce mai departe la concluzia că zămislirea şi naşterea lui Isus au reprezentat într-adevăr împlinirea profeţiei străvechi a lui Isaia. După cum scria Matei: "Toate aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească ce vestise Domnul prin proorocul, care zice: «Iată, fecioara va fi însărcinată, va naşte un fiu, şi-i vor pune numele Emanuel», care, tălmăcit, înseamnă: «Dumnezeu este cu noi»" (Matei 1:22, 23).

În vreme ce numeroşi cercetători au crezut că Marcu a fost prima Evanghelie redactată, este indicat să ne întoarcem la cuvintele lui Irineu, episcop de Lyons în 180 d.Hr. şi elev al lui Policarp, ucenicul apostolului Ioan. Irineu ne lămureşte cu privire la cadrul în care au fost elaborate cele patru Evanghelii, atestând faptul că Matei, prima Evanghelie în care se regăseşte menţionarea naşterii preacurate, a fost cel dintâi text.

> "Matei şi-a publicat Evanghelia între evrei [adică, iudei] în propria lor limbă, pe când Petru şi Pavel propovăduiau vestea cea bună la Roma şi întemeiau acolo biserica. După plecarea acestora [adică, moartea, pe care tradiţia confirmată o stabileşte în timpul persecuţiei neroniene din 64], Marcu, ucenicul şi interpretul lui Petru, ne-a lăsat el însuşi în scris miezul propovăduirii lui Petru. Luca, învăţăcelul lui Pavel, a cuprins într-o carte vestea propovăduită de învăţătorul său. Apoi, Ioan, ucenicul Domnului, care se rezemase de pieptul Său [o trimitere la Ioan 13:25 şi 21:20] şi-a scris la rândul său Evanghelia, pe când locuia la Efes, în Asia." (Irineu, AH, 3.1.1)

Matei, fostul vameş, obişnuit să păstreze documente exacte, era acum probabil trecut de şaizeci de ani şi simţea nevoia, spre sfârşitul vieţii, să lase în urmă o consemnare

riguroasă a tuturor lucrurilor pe care le adunase şi le scrisese despre viaţa lui Isus. Îşi începe istorisirea cu o înşiruire a strămoşilor lui Isus şi o prezentare amănunţită a zămislirii miraculoase a lui Isus în pântecele unei fecioare:

"Iar naşterea lui Isus Hristos a fost aşa: Maria, mama Lui, era logodită cu Iosif; şi înainte ca să locuiască ei împreună, ea s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt. Iosif, bărbatul ei, era un om neprihănit, şi nu voia s-o facă de ruşine înaintea lumii; de aceea şi-a pus de gând s-o lase pe ascuns. Dar pe când se gândea el la aceste lucruri, i s-a arătat în vis un înger al Domnului, şi i-a zis: «Iosife, fiul lui David, nu te teme să iei la tine pe Maria, nevastă-ta, căci ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfânt. Ea va naşte un Fiu, şi-i vei pune numele *Isus*, pentru că El va mântui pe poporul Lui de păcatele sale.» Toate aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească ce vestise Domnul prin proorocul, care zice: «Iată, fecioara va fi însărcinată, va naşte un fiu, şi-i vor pune numele Emanuel», care, tălmăcit, înseamnă: «Dumnezeu este cu noi.» Când s-a trezit Iosif din somn, a făcut cum îi poruncise îngerul Domnului; şi a luat la el pe nevastă-sa. Dar n-a cunoscut-o, până ce ea a născut un fiu. Şi el i-a pus numele Isus" (Matei 1:18-25).

2.1.3.1 Răspunsuri la obiecţii

Unii critici au contestat exactitatea istorică a naraţiunilor privitoare la naştere din Matei şi Luca, aducând drept argumente ceea ce ei consideră că sunt erori faptice şi contradicţii insolvabile. Cele mai frecvente obiecţii aduse în discuţie se referă la genealogiile din cele două Evanghelii şi la faptul că Luca îl menţionează pe Quirinius în legătură cu un anume recensământ (informaţii cuprinse în capitolul 3).

Cât priveşte genealogiile contradictorii, Matei consemnează "cartea neamului lui Isus Hristos, fiul lui David" (Matei 1:1), în vreme ce Luca oferă o altă genealogie a lui Isus, care "era, cum se credea, fiul lui Iosif" (Luca 3:23). James Montgomery Boice explică foarte bine situaţia:

"Genealogia prezentată de Matei începe cu Avraam şi ajunge, de-a lungul istoriei, până la Hristos. Enumeră urmaşii lui Avraam într-o succesiune de patrusprezece generaţii până la David, urmaşii lui David timp de patrusprezece generaţii până la captivitatea babiloniană şi încă patrusprezece generaţii până la «Iacov [care] a născut pe Iosif, bărbatul Mariei, din care S-a născut Isus, care Se cheamă Hristos». Luca, pe de altă parte, porneşte dinspre prezent spre trecut. El începe cu Iosif şi se întoarce, prin David, până la Avraam – şi chiar dincolo de Avraam, până la Adam, care, spune el, este fiul lui Dumnezeu.

Două dintre etapele prezentate de Luca sunt indiscutabile. Cea din urmă – de la Avraam la Adam – nu apare în Matei. Aşa încât nu se poate

recurge la nici o comparație. A doua etapă – de la David la Avraam – iarăși nu ridică probleme întrucât corespunde genealogiei pe care o găsim în Matei.

Nelămurirea intervine atunci când ne referim la prima etapă menționată de Luca. Deoarece Luca urmărește firul ascendenței lui Iosif prin Natan, unul dintre fiii lui David, în vreme ce Matei îi urmărește descendența prin Solomon, un alt fiu al lui David. În consecință, toate numele ce aparțin acestei secțiuni genealogice sunt diferite.

Faptul că ne sunt prezentate două șiruri genealogice separate nu constituie o problemă. Este de înțeles că doi fii ai lui David au dat naștere unor arbori genealogici diferiți. Neajunsul este că atât Matei, cât și Luca pretind că Iosif se trage din spița pe care o propun ei înșiși. Luca spune că Iosif a fost fiul lui Eli (3:23), iar Matei spune că Iosif a fost fiul lui Iacov (1:16), ceea ce nu poate fi adevărat în ambele cazuri." (Boice, CC, 40-41)

Iată câteva soluții pe care le-au propus cercetătorii pentru ieșirea din acest impas.

1. Descendență adoptivă vs. biologică

Cea mai veche soluție aparține lui Africanus, cunoscută astăzi datorită lui Eusebiu, istoricul bisericesc antic. Cercetătorul Noului Testament I. Howard Marshall spune despre această teorie:

"Pentru a pune de acord cele două genealogii, Africanus (Eusebiu, IB, 1:7) propunea ideea unei descendențe adoptive sau, respectiv, biologice, aducând drept argument căsătoria săvârșită potrivit legii leviratului. Judecând după informațiile pe care afirma că le obținuse de la urmașii lui Iacov, fratele lui Isus, Africanus a arătat că Matan (Matei 1:15) s-a căsătorit cu o anume Estha, cu care a avut un fiu, Iacov; la moartea lui Matan, văduva lui s-a căsătorit cu Melhi (Luca 3:24) și a avut un fiu pe nume Eli (Luca 3:23; trebuie observat că, după cum se pare, Africanus nu știa despre Levi și Matat, care apar între Melhi și Eli în lista lui Luca). Al doilea dintre acești frați vitregi, Eli, s-a căsătorit, însă a murit fără pricină; fratele său vitreg, Iacov, a luat-o pe soția sa în căsătorie potrivit legii leviratului, așa încât fiul său biologic, Iosif, era considerat ca fiind fiul legal al lui Eli." (Marshall, GL, 158)

Obiceiul leviratului este descris în Scriptură (Deuteronom 25:5, 6; Geneza 38:8-10; cartea lui Rut). În cadrul unei căsătorii supuse acestei legi, după cum arată comentatorul biblic Walter Liefeld:

"Văduva unui bărbat fără urmași se putea mărita cu fratele acestuia, iar copilul din cea de a doua căsătorie se considera, din punct de vedere legal, fiul celui decedat, în măsură să-i ducă mai departe numele. În cadrul unei

genealogii, copilul putea intra fie în descendenţa tatălui natural, fie în cea a tatălui legal. Iosif apare ca fiu al lui Eli în Luca, însă ca fiu al lui Iacov în Matei. Potrivit teoriei care aduce în discuţie căsătoria realizată în virtutea legii leviratului, Eli şi Iacov se poate să fi fost fraţi vitregi, având aceeaşi mamă, dar taţi cu nume diferite. Probabil că Eli a murit şi Iacov s-a căsătorit cu văduva acestuia." (Liefeld, L, 861)

Marshall susţine că această teorie "poate fi întrucâtva acceptată ..., însă e puţin probabil să se fi întâmplat un asemenea lucru, mai cu seamă dacă acceptăm ceea ce spune, în mod obişnuit, Luca." (Marshall, GL, 158)

2. Tată vs. bunic

O teorie avansată de R.P. Nettelhorst susţine că "genealogia din Luca se întemeiază pe tatăl lui Iosif, iar cea din Matei pe bunicul dinspre mamă al acestuia". Nettelhorst adaugă:

"Faptul că Matei a omis-o pe mama lui Iosif din înşiruirea genealogică nu are de ce să ne intrige de vreme ce e limpede că Matei îi omite şi pe alţii. De pildă, în Matei 1:8, se scrie: «Ioram a născut pe Ozia». O dată ce comparăm această afirmaţie cu 1 Cronici 3:10-12, constatăm că genealogia lui Matei a lăsat pe din afară trei persoane: Ahazia, Ioas şi Amaţia. Matei a trecut pe lângă aceste nume astfel încât să obţină simetria structurală pe care şi-o dorea: «Deci, de la Avraam până la David, sunt patrusprezece neamuri de toate; de la David până la strămutarea în Babilon sunt patrusprezece neamuri; şi de la strămutarea în Babilon până la Hristos, sunt patrusprezece neamuri» (Matei 1:17).

N-ar fi lipsit de sens, prin urmare, să presupunem că Matei putea să fi ignorat numele mamei lui Iosif astfel încât să ajungă la formatul structural de care avea nevoie. În plus, genealogia sa cuprinde patru femei – Tamar, Rahav, Rut şi Batşeba – ceea ce ar duce la ideea că putea să fi fost o genealogie femeiască." (Nettelhorst, GJ, 171-72)

Cu toate că această perspectivă s-ar putea dovedi îndreptăţită, pare ciudat că Matei numeşte patru femei în genealogia sa, lăsând, totuşi, la o parte numele femeii care se presupune a fi elementul central al genealogiei. Dacă ar fi avut de gând să omită un nume cu scopul de a păstra simetria, de ce să fi renunţat la cel mai important dintre toate – cel al mamei lui Iosif?

3. Iosif vs. Iosif

J. Gresham Machen a prezentat o soluţie propusă de Lord A. Hervey, o "teorie acceptată mai cu seamă în timpurile moderne." (Marshall, GL, 158) După cum o rezumă Boice, Machen considera că genealogiile din Matei şi Luca "sunt într-adevăr neamurile lui Iosif, dar că Matei îi prezintă, potrivit lui Machen,

pe descendenţii «legali» ai lui David, cu alte cuvinte, pe urmaşii care au urcat sau ar fi urmat să urce pe tron, şi că Luca prezintă descendenţa propriu-zis «paternă» a lui Iosif." (Boice, CC, 41)

Această propunere nu e lipsită de o oarecare justificare, însă, aşa cum arată Marshall, "soluţia se bazează pe presupoziţii şi nu se poate şti dacă acestea au vreo legătură cu realitatea". (Marshall, GL, 159) Witherington este de aceeaşi părere când ajunge la concluzia că "din nefericire, nu există nici o cale de a confirma ori de a infirma această teorie". (Witherington III, BJ, 65)

4. Iosif vs. Maria

Poate că soluţia cea mai nimerită este, în acelaşi timp, şi cea mai veche. "Cel puţin încă de pe vremea lui Annius de Viterbo, în 1490 d.Hr.", notează Witherington,

> "...s-a presupus, în mod tradiţional, că genealogia lui Matei urmăreşte descendenţa lui Isus prin Iosif (genealogia sa legală), în vreme ce genealogia lui Luca îi urmăreşte descendenţa prin Maria (genealogia sa naturală). [Această teorie] se sprijină pe faptul că relatarea mateină cu privire la naştere se concentrează mai mult pe rolul lui Iosif decât pe cel al Mariei, pe când naraţiunea lui Luca o situează pe Maria ca figură centrală a evenimentelor. Ea concordă, în egală măsură, cu vechea presupoziţie că, în fond, Iosif este izvorul relatărilor mateine cu privire la naştere, iar Maria este izvorul celei mai însemnate părţi din textul lui Luca." (Witherington III, BJ, 65)

În privinţa diferenţelor observate între cele două genealogii, aceasta este şi soluţia pe care o adoptă Geisler şi Howe. Dezvoltarea acestui punct de vedere şi motivele pentru care îl acceptă îmbogăţesc semnificativ observaţiile lui Witherington:

> "[Genealogiile din Matei şi Luca] reprezintă două înşiruiri diferite de strămoşi, una în descendenţa tatălui Său [al lui Isus] *legal*, Iosif, iar cealaltă prin mama Sa *naturală*, Maria. Matei oferă descendenţa *oficială*, întrucât raportează genealogia lui Isus la preocuparea iudaică pentru împuternicirea unui Mesia iudeu, care prevedea că Mesia trebuie să coboare din sământa lui Avraam şi ca urmaş al lui David (cf. Matei 1:1). Luca, avându-i în vedere mai degrabă pe cititorii *greci*, se raportează la interesul acestora faţă de Isus ca *Om Desăvârşit* (idealul gândirii greceşti). Ca atare, urmăreşte descendenţa lui Isus din primul om, Adam (Luca 3:38).
>
> Faptul că Matei prezintă genealogia paternă, iar Luca pe cea maternă se întemeiază pe alte câteva fapte. Întâi de toate, în vreme ce ambele îl consideră pe Hristos ca făcând parte din neamul lui David, fiecare menţionează un alt fiu al împăratului. Matei urmăreşte ascendenţa lui Isus prin Iosif *(tatăl Său*

legal) până la fiul lui David, regele *Solomon*, prin care Hristos a moştenit de drept scaunul lui David (cf. 2 Samuel 7:12 şi urm.). Pe de altă parte, Luca voia să arate că Hristos este totodată o fiinţă umană în carne şi oase. Aşa încât urmăreşte ascendenţa lui Isus până la fiul lui David, *Natan*, prin *mama Sa naturală*, Maria, în virtutea căreia poate afirma cu îndreptăţire că este întru totul uman, răscumpărătorul omenirii.

Apoi, Luca nu spune că prezintă genealogia lui Isus prin Iosif. El observă, mai degrabă, că Isus era «cum se credea» (Luca 3:23) fiul lui Iosif, fiind, în fapt, fiul Mariei. Tot aşa, opţiunea de a se referi la genealogia Mariei se justifică dacă ţinem seama de preocuparea sa ca medic specializat în domeniul naşterilor şi de atenţia pe care o acordă femeilor în Evanghelia sa, supranumită, de altfel, şi «Evanghelia femeilor».

În sfârşit, faptul că aceste două genealogii au în comun unele nume (precum Salatiel şi Zorobabel, Matei 1:12; cf. Luca 3:27) nu demonstrează că sunt identice, din două motive. În primul rând, nu e vorba despre nume neobişnuite. În al doilea rând, Iosif şi Iuda sunt nume care se repetă chiar în cadrul aceleiaşi genealogii (a lui Luca) (3:26, 30)." (Geisler, WCA, 385-86)

Cercetătorul biblic Gleason Archer este, la rândul său, de acord cu această soluţie şi aduce noi argumente:

"Matei 1:1-6 prezintă genealogia lui Isus prin Iosif, el însuşi un descendent al împăratului David. Ca Fiu adoptat al lui Iosif, Isus a devenit moştenitorul său legal din punct de vedere testamentar. Să observăm cu atenţie exprimarea din versetul 16: «Iacov a născut pe Iosif, bărbatul Mariei, din care S-a născut Isus, care Se cheamă Hristos.» Se face simţită o diferenţă în raport cu versetele anterioare care cuprind succesiunea strămoşilor lui Iosif: «Avraam a născut [*egenn'sen*] pe Isaac; Isaac a născut pe Iacov etc.». Nu se spune despre Iosif cum că l-ar fi născut pe Isus; trimiterea la el se face mai degrabă în calitate de «bărbat al Mariei, din care [feminin] s-a născut Isus».

Luca 3:23-38, pe de altă parte, pare să consemneze descendenţa genealogică a înseşi Mariei, urmărită dincolo de vremea lui Avraam, până la Adam şi la începuturile omenirii. Formularea din versetul 23 pare să implice tocmai acest lucru: «Isus... era, cum se credea, fiul lui Iosif». Acest «cum se credea» sugerează că Isus nu era propriu-zis fiul biologic al lui Iosif, cu toate că aşa credeau în mod obişnuit ceilalţi. Trimite, mai departe, la mamă, Maria, care trebuie să fi fost cu necesitate singurul părinte uman prin intermediul căruia Isus putea descinde dintr-un şir de strămoşi. Este enumerată, aşadar, genealogia ei, începând cu Eli, care a fost de fapt socrul lui Iosif, spre deosebire de tatăl acestuia, Iacov (Matei 1:16). Descendenţa Mariei trece prin Natan, fiul Batşebei (sau Batşua, potrivit 1 Cronici 3:5),

soția lui David. Isus coboară, așadar, din David prin Natan, în ordine naturală, și prin Solomon, în ordine legală." (Archer, EBD, 316)

Alte mărturii în sprijinul acestei teorii ne oferă comentatorul biblic Donald Grey Barnhouse:

"[Există] două genealogii. Paralelismul se întinde de la Avraam până la David, însă, apoi, Matei ajunge la Isus prin fiul lui David, Solomon, în vreme ce Luca ajunge la Isus prin fiul lui David, Natan. Cu alte cuvinte, cele două genealogii reprezintă descendențele a doi frați, iar urmașii devin, prin urmare, veri. Când afirm că genealogia lui Luca este a Fecioarei Maria, iar genealogia lui Matei este a lui Iosif, nu caut doar să fiu în acord cu tradiția neîntreruptă a bisericii pământești, așa cum o prezintă dr. James Orr, ci propun singura explicație convergentă cu faptele. Aspectul hotărâtor al acestei diferențe constă în descendența regală a lui Solomon și cea legală a lui Natan...

Însă cea mai limpede dovadă o constituie unul dintre numele menționate în prezentarea lui Matei: Iehonia. Acest nume justifică recursul la genealogia tatălui vitreg al lui Isus, întrucât dovedește că Iosif nu putea să fi fost tatăl lui Isus, altminteri Isus nu putea să fi fost Mesia. Menționarea acestui nume reprezintă o mărturie incontestabilă cum că Isus este fiul Mariei, și nu fiul lui Iosif. Iehonia a fost blestemat de Dumnezeu ca nici unul dintre urmașii lui să nu mai urce pe tron.

«Așa vorbește Domnul:», citim în Ieremia 22:30, «'Scrieți pe omul acesta ca lipsit de copii, ca un om căruia nu-i va merge bine toată viața lui; căci nici unul din urmașii lui nu va izbuti să șadă pe scaunul de domnie al lui David și să domnească peste Iuda.'» Nici unul dintre cei șapte fii (1 Cronici 3:17, 18) ai acestui om n-au domnit vreodată. Din pricina blestemului dumnezeiesc, nici un fiu lumesc al acestui om n-ar fi putut să devină împărat. Dacă Isus ar fi fost fiul lui Iosif, n-ar fi avut cum, o dată ce fusese blestemat, să fie Mesia.

Pe de altă parte, descendența lui Natan nu a fost cea împărătească. Un fiu al lui Eli s-ar fi confruntat cu faptul că exista o dinastie regală în stare să conteste orice pretenție venită dinspre neamul lui Natan. Cum s-a lămurit această dilemă? Soluția a fost într-atât de simplă încât are darul de a-i lăsa fără cuvinte pe agnosticii porniți să dea cu Biblia de pământ. Răspunsul este următorul: în descendența neamului ce nu fusese blestemat a apărut Eli, a cărui fiică, Fecioara Maria l-a născut pe Isus Hristos. El intră așadar în genealogia lui Natan, pe care o și încheie. În descendența blestemată a apărut Iosif, care pune capăt neamului lui Solomon, o dată ce toți ceilalți copii ai lui Iosif au un frate mai mare, devenit, din punct de vedere legal, prin adopție, moștenitorul tronului. În ce fel rămâne titlul fără pretendent? Blestemul unei descendențe și lipsa regalității din cealaltă.

Însă atunci când Dumnezeu Duhul Sfânt l-a zămislit pe Domnul Isus în pântecele unei Fecioare fără aportul unui tată uman, copilul care s-a născut a fost din sămânţa lui David în trup. Iar când Iosif s-a căsătorit cu Maria, luându-l sub oblăduirea sa pe copilul nenăscut, transmiţându-i titlul pe care îl primise peste vremuri de la strămoşul său, Solomon, Domnul Isus a devenit legiuitul, împărătescul, binecuvântatul, adevăratul, singurul posibil Mesia. Genealogiile s-au sfârşit aici. Oricine va mai veni, predicând că în el se împlinesc toate aceste trăsături, nu e decât un mincinos şi o progenitură a Diavolului." (Barnhouse, MR, 45-47)

Liefeld conchide:

"Dispunem nu de puţine, ci de nenumărate posibilităţi în această privinţă. Drept urmare, incertitudinile care se nasc din pricina lipsei de informaţie nu trebuie să presupună erori într-una sau alta dintre genealogii." (Liefeld, L, 861-62)

Poate că nu există încă suficiente informaţii cât să se poată ajunge la o concluzie certă în privinţa diferenţelor dintre genealogia lui Matei şi cea a lui Luca, dar se cunosc îndeajuns de multe elemente încât să ne dăm seama că aceste diferenţe nu sunt ireconciliabile şi nu pun într-o reală contradicţie relatările cu privire la naşterea preacurată a lui Isus.

2.1.4 Mărturisirile lui Marcu, Ioan şi Pavel

Criticii susţin adesea că, din moment ce nu se găseşte nici o altă referinţă în Noul Testament referitoare la naşterea preacurată, cu excepţia celor din Matei şi Luca, doctrina n-a avut o importanţă capitală în mesajul Bisericii întemeiate pe Noul Testament. Există trimiteri la naşterea preacurată în Noul Testament, însă, pe care aceşti critici le ignoră din pricina miopiei (vezi mai jos). Să ne oprim, deocamdată, asupra câtorva inconsecvenţe logice pe care le vădesc argumentaţiile lor.

William Childs Robinson, profesor emerit de teologie istorică la Seminarul Teologic Columbia, evidenţiază că "tot ceea ce este explicit în Matei şi Luca este implicit în Pavel şi Ioan." (Robinson, WSYTIA, f.p.)

Robert Gromacki scrie că

"...nu se poate susţine un punct de vedere pornind de la tăcere prin necredinţă sau prin necunoaşterea doctrinei. Apostolii n-au consemnat tot ceea ce au propovăduit ori au ştiut (cf. Ioan 20:30). De fapt, această aşa-zisă tăcere adusă drept argument de către liberal se poate întoarce împotriva lui. Credea oare Pavel că Isus nu a avut un tată uman de vreme ce n-a făcut niciunde această menţiune? Majoritatea percep tăcerea ca pe o confirmare. Dacă Pavel şi ceilalţi n-au crezut în naşterea preacurată, n-ar fi revenit ei înşişi

asupra relatărilor anterioare? Argumentul tăcerii poate fi adus din ambele direcţii. De fapt, nici o mărturisire de credinţă ori tăgăduire nu trebuie să se întemeieze vreodată pe acesta." (Gromacki, VB, 183)

Clement Rogers arăta că

"...pe câtă vreme e adevărat că [relatarea naşterii preacurate] apare la începutul primeia şi celei de a treia Evanghelii, ea lipseşte din Sf. Marcu sau, după cum se spune îndeobşte, Sf. Marcu «nu ştie nimic în această privinţă», cu toate că, mai întâi, a fost scris textul său, de care s-au folosit ceilalţi doi. Evanghelia Sf. Marcu, fapt confirmat cu autoritate, a fost prezentarea celor pe care le auzise propovăduite de Sf. Petru. Era «interpretul» acestuia. Ea reprezintă ceea ce Sf. Petru a crezut de cuviinţă că este folositor sau necesar să fie adus la cunoştinţa publicului, asemenea Sf. Pavel în Areopagul din Atena, la Ierusalim, în Antiohia sau la Roma.

Din motive evidente, aspectul privitor la naşterea Domnului nostru n-ar fi constituit un subiect care să se poată discuta în asemenea circumstanţe, mai cu seamă în condiţiile în care Mama Sa era încă în viaţă, fiindu-le probabil cunoscută celor care ascultau. Se cerea, întâi de toate, o propovăduire a învăţăturii lui Hristos, a semnelor pe care le săvârşise şi, mai ales, după importanţa care observăm că li se acordă, a evenimentelor legate de Patimile Sale." (Rogers, CM, 99-101)

Pe de altă parte, Millard Erickson afirmă:

"Există, într-adevăr, un amănunt în Evanghelia lui Marcu pe care unii îl văd ca pe un indiciu al faptului că autorul avea informaţii despre naşterea preacurată. El se găseşte în 6:3. În pasajul corespondent, Matei arată că oamenii din Nazaret întrebau: «Oare nu este El fiul tâmplarului?» (Matei 13:55); iar Luca aminteşte: «Oare nu este acesta feciorul lui Iosif?» (4:22). Totuşi, în relatarea lui Marcu găsim: «Nu este acesta tâmplarul, feciorul Mariei, fratele lui Iacov, al lui Iose, al lui Iuda şi al lui Simon? Şi nu sunt surorile Lui aici între noi?» E ca şi cum Marcu s-ar strădui din răsputeri să evite referinţa la Isus ca fiu al lui Iosif. Spre deosebire de cititorii lui Luca şi ai lui Matei, cărora li se adusese la cunoştinţă naşterea preacurată în capitolul de început al fiecăreia dintre aceste Evanghelii, cititorii lui Marcu nu aveau cum să cunoască acest lucru. Aşa încât şi-a ales cuvintele cu multă grijă, ferindu-se să lase o impresie greşită. Ceea ce ne interesează în mod esenţial este că relatarea lui Marcu nu oferă nici un temei pentru a se ajunge la concluzia că Iosif a fost tatăl lui Isus. Astfel, chiar dacă Marcu nu spune nimic despre naşterea preacurată, el nici nu o pune în vreun fel la îndoială." (Erickson, CT, vol. 2, 750-51)

În fapt, sunt încredinţat că apostolul Ioan se referă la naşterea miraculoasă a lui Isus atunci când recurge la cuvântul *născut* în Ioan 3:6. Comentatorul biblic John R. Rice este de aceeaşi părere:

> "Isus s-a referit în mai multe rânduri la Sine ca la «Fiul născut» al lui Dumnezeu. Să reţinem că termenul «a naşte» are legătură cu genealogiile umane, trimiţând la partea bărbătească în procrearea sau zămislirea unui copil. El comportă sensul de naştere fizică. Isus întăreşte faptul că n-a fost născut de Iosif, ci a fost născut de Dumnezeu. Acelaşi cuvânt, *monogenes*, este folosit de şase ori în Noul Testament cu referire la Isus ca singurul Fiu născut al lui Dumnezeu, Isus Însuşi folosindu-l de două ori vorbind despre Sine! Să observăm că Isus nu afirmă, pur şi simplu, că este unul între alţii născuţi de Dumnezeu. Dimpotrivă, El afirmă că este singurul. El este *unul* născut Fiu al lui Dumnezeu. Nimeni altcineva nu s-a mai născut dintr-o fecioară. În sens spiritual, se poate spune despre creştini că sunt «născuţi din nou... la o nădejde vie» (1 Petru 1:3), dar atunci când avem în vedere modul în care a fost născut Isus de Dumnezeu, acest fapt este unic. Isus afirma cât se poate de limpede că a fost născut fizic de Dumnezeu şi nu de către un tată uman." (Rice, IJG, 22-23)

Genealogia apostolului Ioan începe esenţialmente "cu începutul", din perspectiva eternităţii divine, acesta fiind motivul pentru care nu abordează naşterea preacurată: "La început era Cuvântul... Şi Cuvântul s-a făcut trup" (Ioan 1:1, 14).

Tot aşa, în privinţa lui Pavel: "Sf. Pavel îl cunoştea destul de bine pe Sf. Luca. I-a fost tovarăş vreme îndelungată în călătorii şi l-a însoţit la Roma, Sf. Luca fiind cel mai autorizat să istorisească naşterea Domnului nostru. Sf. Pavel trebuie să o fi cunoscut şi este întru totul firesc ca, ştiind despre ce e vorba, să fi vorbit despre Domnul nostru aşa cum o face când spune: «Dumnezeu l-a trimis pe Fiul Său născut din femeie»" (Rogers, CM, 101), nu din bărbat.

Nu e curios cum atâţia oameni sărbătoresc în fiecare an Crăciunul fără să fie pe deplin conştienţi de unicitatea evenimentului pe care îl reactualizează: un prunc născut dintr-o fecioară?! Nici măcar ziarele de senzaţie n-ar fi putut găsi un asemenea subiect.

2.2 Mărturii exterioare Bibliei în sprijinul naşterii preacurate

2.2.1 Contextul temporal

Un aspect important referitor la relatările evanghelice îl reprezintă momentul la care au fost scrise. Datarea timpurie a Evangheliilor n-a îngăduit ca, o dată cu trecerea timpului, să se creeze un mit în jurul naşterii lui Hristos. Se ivesc, aşadar, mărturii ale unei învăţături propovăduite în rândurile Bisericii de

început cu privire la naşterea preacurată. Trebuie să răspundem, în acest caz, la două întrebări. Mai întâi, cum a apărut conceptul de naştere preacurată atât de curând dacă nu s-a întemeiat pe un fapt real? Apoi, dacă Evangheliile n-au fost istorice, cum a fost posibil să fie universal acceptate atât de devreme?

Privitor la credinţa Bisericii timpurii în naşterea preacurată, Gresham Machen scrie:

> "Chiar dacă nu s-ar găsi nici un cuvânt referitor la acest subiect în Noul Testament, mărturisirile din secolul al doilea ar arăta că această credinţă trebuie să fi apărut cu mult înainte de sfârşitul secolului întâi." (Machen, VBC, 44)

Crezul Apostolic a fost una dintre primele mărturisiri de credinţă din Biserica timpurie. În privinţa naşterii preacurate, el arată că Isus "s-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara". Referitor la acest crez al Bisericii universal acceptat, Erickson scrie:

> "Forma [Crezului Apostolic] pe care o cunoaştem şi folosim astăzi s-a stabilit în Galia în secolele al cincilea sau al şaselea, însă rădăcinile sale sunt mult mai vechi. El se întemeiază, de fapt, pe o veche mărturisire de botez romană. Naşterea preacurată se afirmă atât în forma iniţială, cât şi în cea ulterioară. Puţin după jumătatea celui de-al doilea secol, forma primară circula deja, nu doar la Roma, ci şi în mărturisirile lui Tertulian, în Africa de Nord, şi ale lui Irineu, în Galia şi în Asia Mică. Prezenţa doctrinei cu privire la naşterea preacurată într-o mărturisire timpurie a importantei Biserici a Romei este deosebit de semnificativă, mai ales că un asemenea crez nu ar fi admis includerea nici unei învăţături noi." (Erickson, CT, vol. 2, 747)

Rareori s-au făcut auzite contestări ale naşterii preacurate în cadrul Bisericii timpurii. Unii dintre aceşti eretici aparţineau unei secte iudeo-creştine cunoscută ca fiind a ebioniţilor. În vreme ce unii dintre ebioniţi acceptau naşterea preacurată, alţii o puneau la îndoială. Între aceştia din urmă se numărau cei aflaţi în dezacord cu trimiterea făcută de biserică la pasajul din Isaia privitor la fecioara însărcinată (Isaia 7:14). Spuneau că versetul ar trebui tradus cu varianta "tânără femeie". (Rogers, CM, 105) Cu excepţia acestor ebioniţi şi a altor câtorva, restul Bisericii susţinea naşterea preacurată a lui Hristos şi o transmitea ca parte a învăţăturii ortodoxe.

James Orr scrie:

> "În afară de ebioniţi... şi alte câteva secte gnostice, n-a existat nici un creştin al perioadei de început care să nu fi acceptat ca adevăr de credinţă naşterea lui Isus

din Fecioara Maria;... dispunem de cele mai relevante mărturii cum că *această convingere făcea parte integrantă din credinţa Bisericii.*" (Orr, VBC, 138)

Vorbind despre Biserica timpurie, Aristide spune:

"Tot ceea ce cunoaştem despre dogmatica primei jumătăţi a celui de-al doilea secol întăreşte convingerea că, la acea perioadă, fecioria Mariei intra în alcătuirea crezului creştin formulat." (Aristides, AA, 25)

2.2.2 Mărturia primilor Părinţi ai Bisericii

Cu totul importantă în istoria credinţei nutrite de Biserica timpurie în privinţa naşterii preacurate este mărturisirea primilor ei părinţi. În 110 d.Hr., Ignaţiu, episcop al Antiohiei siriene, scria în *Epistola către Efeseni*: "Căci Dumnezeul nostru, Isus Hristos a fost... zămislit în pântecele Mariei... prin Duhul Sfânt." (GEAF, 18:2) Arăta, de asemenea: "Fecioria Mariei şi Cel care s-a născut din ea... sunt tainele despre care se vorbeşte cel mai mult în toată lumea, săvârşite pe de altă parte în ascuns de Dumnezeu." (Wells, OH, 19:1) Ignaţiu a primit aceste informaţii de la învăţătorul său, apostolul Ioan.

Erickson subliniază că Ignaţiu polemiza cu un grup cunoscut ca fiind al docetiştilor. Docetiştii negau faptul că Isus a avut o natură umană reală şi că putea să fi trecut prin naştere şi suferinţă. Pentru ei, Isus avea o ipostază divină, şi nicidecum umană. Ignaţiu s-a împotrivit acestei erezii, alcătuind un sumar al "faptelor de căpetenie privitoare la Hristos". Între acestea, era cuprinsă "o trimitere la fecioria Mariei ca una dintre «tainele ce se cuvin vestite»."

Potrivit lui Erickson:

"Această trimitere devine cu atât mai impresionantă în virtutea unor observaţii care sugerează că: (1) întrucât Ignaţiu scria împotriva docetismului, expresia «născut din femeie» (ca în Galateni 4:4) i-ar fi slujit mai mult în intenţie decât «născut din fecioară»; (2) nu a fost scrisă de către un novice, ci de episcopul Bisericii-mamă a creştinătăţii Neamurilor; (3) a fost scrisă nu mai târziu de 117. După cum a observat J. Gresham Machen, «atunci când îl descoperim [pe Ignaţiu] atestând naşterea preacurată nu ca pe o noutate, ci ca pe un fapt cunoscut, ca unul dintre adevărurile acceptate în legătură cu Hristos, devine evident că încredinţarea referitoare la naşterea preacurată trebuie să fi devenit nedezminţită cu mult înainte de sfârşitul secolului întâi." (Erickson, CT, vol. 2, 747-48)

Scrie Clement F. Rogers:

"Avem şi alte mărturii care demonstrează că, în vremea lui Ignaţiu, această credinţă nu era nicidecum nouă. Deoarece ştim că Naşterea Preacurată,

fapt împărtăşit de creştini, îşi avea duşmanii ei. Cerint, de exemplu, a fost contemporanul şi adversarul Sf. Ioan. Se spune că evanghelistul, întâlnindu-l la scăldătoare, ar fi strigat: «Să ieşim de îndată cu toţii ca nu cumva să se prăbuşească scăldătoarea câtă vreme Cerint, vrăjmaşul adevărului, se află înăuntru!» El [Cerint] susținea, după cum arată Irineu, că Domnul nostru s-a născut din Iosif şi Maria aidoma altor oameni." (Rogers, CM, 105)

Un alt scriitor post-apostolic, Aristide, în 125 d.Hr., vorbește despre nașterea preacurată:

"El Însuși este Fiul lui Dumnezeu din slavă, care a fost arătat prin Duhul Sfânt, s-a pogorât din Ceruri şi, născându-se dintr-o fecioară evreică, s-a întrupat preacurat... El a fost Cel care s-a născut din neamul evreilor în trup de către purtătoarea de Dumnezeu, fecioara Miriam." (Aristides, AA, 32)

Iustin Martirul, în 150 d.Hr., oferă pe larg mărturii în sprijinul ideii de naștere miraculoasă a lui Isus. "Învățătorul nostru, Isus Hristos, care este întâiul născut al lui Dumnezeu Tatăl, nu s-a născut dintr-o femeie care a cunoscut bărbatul... puterea lui Dumnezeu, coborând asupra fecioarei, și-a aruncat umbra asupra ei pricinuindu-i, cât era încă fecioară, să zămislească... Căci, prin puterea lui Dumnezeu, El a fost zămislit de o fecioară... după voia lui Dumnezeu, Isus Hristos, Fiul Său, s-a născut din Fecioara Maria." (*Apologia* 1:21-33; *Dialogul cu Trifon*)

"Primul mare creştin de limbă latină a fost Tertulian, avocatul convertit. El ne spune nu doar că, la vremea sa (cca. 200 d.Hr.), exista un crez creştin neîndoielnic asupra căruia căzuseră de acord toate bisericile, ci şi că denumirea tehnică a acestuia era *tessera*. Se înțelege că asemenea identificări tehnice nu se aplică decât în cazul unor lucruri cu o oarecare tradiție. El citează acest crez de patru ori. Aici se regăsesc cuvintele «*ex virgine Maria*» (din Fecioara Maria)." (Rogers, CM, 103)

2.2.3 Martorii iudaici timpurii

După cum ne putem aştepta, şi în acest caz se cunosc opinii de natură să conteste nașterea preacurată. Acestea veneau în mare măsură din partea unor iudei. Intenția noastră aici este să arătăm că în primele zile ale Bisericii s-au născut controverse exterioare cu privire la nașterea lui Isus, care n-ar fi putut apărea decât dacă Biserica propovăduia caracterul miraculos al acesteia.

Ethelbert Stauffer spune:

"Într-un tabel genealogic datând din 70 d.Hr., Isus este menționat ca «fiul nelegitim al unei femei căsătorite». Evanghelistul Matei nu era

> străin de asemenea înşiruiri şi făcea tot ce-i stătea în putinţă să li se împotrivească. Rabini de mai târziu l-au numit fără ocolişuri pe Isus fiu al unei adultere. Susţineau, totodată, că ştiu cu exactitate care este numele «tatălui necunoscut: Panthera». În vechile texte rabinice întâlnim frecvent menţionarea lui Isus ben Panthera şi a platonicianului eclectic. Celsus, în jurul anului 169, redă cu amănunte diverse istorisiri colportate cu privire la Maria şi la legionarul Panthera." (Stauffer, JHS, 17)

În *Toldoth Jeschu*, o poveste fictivă din secolul al cincilea (sau de mai târziu) despre Hristos, se arată că Isus este de "sorginte nelegitimă, ca urmare a legăturilor dintre mama sa şi un soldat pe nume Panthera". (Orr, VBC, 146)

Hugh Schonfield, scepticul iudeu, scrie: "R. Shimeon ben Azzai spunea: «Am găsit un sul genealogic la Ierusalim şi acolo stătea scris: 'cutare, copilul din flori al unei adultere'.»" (Schaff, HCC, 139)

R. Shimeon a trăit la sfârşitul secolului întâi şi la începutul celui de-al doilea d.Hr. Potrivit lui Schonfield, acest sul trebuie să fi existat pe vremea cuceririi Ierusalimului în 70 d.Hr. În consemnările iudaice mai vechi, numele lui Isus este reprezentat prin trimiterea "cutare". Schonfield continuă prin a spune că "n-ar fi avut nici un rost [ca sulul] să fie scris dacă originalul creştin (al genealogiei) n-ar fi susţinut pe undeva că naşterea lui Isus nu a fost normală". (Schonfield, AH, 139, 140) Judecând după referinţa lui R. Shimeon, Schonfield spune că acuza adusă lui Isus "cum că era fiul nelegitim al unei adultere este mult anterioară ca dată". (Schonfield, AH, 140)

Origen (cca 185 d.Hr. – cca. 254 d.Hr.) în lucrarea sa, *Contra Celsum*, scrie:

> "Să ne întoarcem, cu toate acestea, la cuvintele din gura iudeilor, care spun că mama lui Isus a fost alungată de tâmplarul cu care era logodită, învinuind-o cum că săvârşise adulter, şi având un copil cu un anume soldat pe numele său Panthera. Să ne gândim dacă nu cumva cei care au scornit această închipuire despre adulterul fecioarei cu Panthera şi faptul că tâmplarul ar fi alungat-o din casa lui erau orbi atunci când şi-au pus în gând să tăgăduiască zămislirea miraculoasă prin Duhul Sfânt. Căci, în temeiul naturii sale adânc miraculoase, ar fi putut răstălmăci pe alte căi întâmplarea fără să consimtă împotriva voinţei lor, precum au făcut, că Isus nu s-a născut ca rod al unei căsătorii obişnuite. Era cu neputinţă ca potrivnicii naşterii miraculoase a lui Isus să nu pună la cale vreo minciună. Însă faptul că n-au izbutit să găsească o deslușire convingătoare, ci au mers mai departe spunând că fecioara nu l-a conceput pe Isus cu Iosif, face ca minciuna să le fie limpede celor care sunt în stare să vadă dincolo de născoceli şi să-i dea în vileag. Se poate crede că un om care a înfăptuit lucruri atât de măreţe pentru omenire să fi avut parte, din câte cuprinde universul, nu de o naştere miraculoasă, ci de una mai nelegiuită şi mai vrednică de dispreţ ca oricare alta?... Acest

suflet, așadar, a cărui viață a fost mai folositoare decât ale multora (ca să nu părem că așteptăm o întrebare lămuritoare spunând «ale oricăror alți oameni») nu putea decât să sălășluiască într-un trup, nu doar aparte între ființele trupești ale celorlalți, ci de o fire rânduită deasupra oricărei alteia." (Origen, CC, 1:32-33)

Această controversă se face simțită până și în Evanghelii: "«Nu este acesta tâmplarul, feciorul Mariei, fratele lui Iacov, al lui Iose, al lui Iuda și al lui Simon? Și nu sunt surorile Lui aici între noi?» Și găseau pricină de poticnire în El." (Marcu 6:3) "Această relatare", scrie Ethelbert Stauffer, "prezentată numai de Marcu justifică pe deplin situația. Iudeii aveau reguli stricte pe baza cărora o persoană își primea numele. Iudeul era numit după tatăl său (Jochanan ben Sakkai, de exemplu) chiar dacă acesta murise înainte de nașterea copilului. El primea numele mamei doar atunci când tatăl era necunoscut." (Schonfield, AH, 16)

Mai mult:

"Aflăm din *Logia* că Isus a fost ocărât drept «mâncău și bețiv». Trebuie să fi existat o oarecare pricină a acestei învinuiri. Căci se potrivește cu tot ceea ce știm despre atitudinea lui Isus și despre cum au reacționat la aceasta grupurile fariseice. Ei bine, în societatea iudeilor palestinieni, o asemenea insultă se adresa unei persoane care se născuse dintr-o relație nelegitimă și care, prin modul său de viață și comportamentul religios, vădea întinarea acestei nașteri. Acesta este sensul în care fariseii și adepții acestora foloseau expresia împotriva lui Isus. Voiau să spună: «este un copil din flori»." (Schonfield, AH, 16)

Aluziile iudaice timpurii la presupusa nelegitimitate a lui Hristos (înainte de 70 d.Hr.) demonstrează că existau îndoieli cu privire la părinții Săi. Este o mărturie a faptului că Biserica creștină, la începuturile ei, la cel mult patruzeci de ani după moartea Sa, trebuie să fi propovăduit un lucru neobișnuit în legătură cu nașterea Sa – anume, că se născuse din fecioară.

2.2.4 Coranul

Coranul se referă îndeobște la Isus numindu-l Isaibn Maryam – Isus, fiul Mariei. Stauffer scrie:

"Abdullahal-Baidawi, clasicul comentator al Coranului, observă, înțelegând pe deplin practica semitică a onomasticii: numele mamei se poartă atunci când tatăl este necunoscut. Însă acest nume și justificarea sa aici au un sens prin excelență pozitiv. În cadrul Islamului, Isus este privit ca Fiu al Fecioarei Maria care a fost născut prin Cuvântul Izvoditor al lui Dumnezeu." (Schonfield, AH, 17-18)

Coranul trimite explicit la zămislirea preacurată a lui Isus în Maria, versetul 20. Potrivit acestui pasaj, atunci când Maria a fost vestită că va rămâne însărcinată, ea a răspuns: "Cum este cu putinţă, căci sunt fecioară şi nici un muritor nu m-a atins?" Se spune mai departe: "e lesne pentru Mine (Domnul)". Apoi, "a suflat peste ea Duhul Său". (Box, MC, 6)

2.3 Concluziile unor cercetători

Ţinând seama de mărturiile disponibile, ne este util să aflăm ce cred unii dintre autorii care s-au referit la acest aspect cu privire la intrarea neobişnuită a lui Isus în istoria umană.

W.H. Griffith Thomas scrie: "Proba fundamentală în sprijinul acestei doctrine [a naşterii preacurate] este necesitatea de a explica unicitatea vieţii lui Isus." (Griffith Thomas, CIC, 125)

Henry Morris afirmă:

> "Este întru totul concordant ca Acela ce a săvârşit numeroase minuni de-a lungul vieţii Sale, s-a lăsat răstignit drept jertfă ispăşitoare pentru păcatele oamenilor şi a înviat, apoi, cu trupul din morţi astfel încât să dovedească adevărul tuturor lucrurilor pe care le afirmase, să-şi fi început viaţa unică intrând în lume pe o cale nemaiîntâlnită...
>
> Dacă El este într-adevăr Mântuitorul nostru, trebuie să fie cu mult deasupra oamenilor, cu toate că este, tot atât de adevărat, Fiul omului. Astfel încât să moară pentru păcatele noastre, El Însuşi trebuie să fie curat de păcate. Pentru a fi fără de păcat în fapte, El trebuie, mai întâi, să fie fără de păcat în natură. N-ar fi putut moşteni o natură umană, aflată sub Blestemul şi în robia păcatului, asemenea altor fii ai oamenilor. Naşterea Sa, prin urmare, trebuie să fi fost una miraculoasă. «Sămânţa femeii» a fost pusă în pântecele fecioarei când, după cum spune îngerul: «Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine, şi puterea Celui Prea Înalt te va umbri. De aceea Sfântul care Se va naşte din tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu» (Luca 1:35)...
>
> Naşterea Preacurată nu este adevărată doar pentru că Biblia propovăduieşte limpede acest fapt, ci şi pentru că este singurul fel de naştere consecvent caracterului şi misiunii lui Isus Hristos, precum şi marelui plan al lui Dumnezeu de mântuire a unei lumi pierdute...
>
> A spune că un asemenea miracol este cu neputinţă înseamnă a tăgădui existenţa lui Dumnezeu ori faptul că El îşi poate supraveghea creaţia." (Morris, BHA, 38)

Sintetizând mărturiile privitoare la naşterea lui Isus, J. Gresham Machen afirmă: "Ni se pare întemeiat să considerăm că motivul pentru care Biserica Creştină a ajuns la credinţa în naşterea lui Isus în lipsa unui tată uman este, pur şi simplu, faptul că aşa s-au petrecut lucrurile." (Machen, VBC, 269)

Clement Rogers conchide, spunând: "Toate mărturiile existente vin în sprijinul nașterii miraculoase a lui Hristos." (Rogers, CM, 115)

Isus Hristos și-a făcut, într-adevăr, o intrare unică în istoria umană.

3 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, NE-AM AȘTEPTA CA EL SĂ FIE FĂRĂ DE PĂCAT

3.1 Opinia lui Isus despre Sine

Isus a întrebat odată mulțimea potrivnică: "Cine din voi Mă poate dovedi că am păcat?" (Ioan 8:46). N-a primit nici un răspuns. Când le-a cerut să-i găsească învinuiri, s-a supus cercetării lor și a fost găsit nevinovat. Își îngăduia să-i îndemne pe ceilalți la a-l examina public întrucât era fără de păcat.

Tot El a spus: "...totdeauna fac ce-I este plăcut" (Ioan 8:29) – adică Tatălui Său ceresc. Isus trăia, se înțelege, într-o comuniune nedezmințită cu Dumnezeu.

Conștiința propriei curății este uimitoare la Isus. Cu totul alta este experiența altor credincioși în Dumnezeu. Orice creștin știe că pe măsură ce se apropie de Dumnezeu, cu atât devine mai conștient de propriile sale păcate. Nu același lucru se întâmplă cu Hristos. Isus a trăit mai aproape de Dumnezeu ca oricine altcineva și, totuși, nu se simțea nicidecum păcătos.

În aceeași ordine de idei, ni se vorbește despre ispitele lui Isus (Luca 4), dar niciodată despre păcatele Sale. Nu cunoaștem nici o situație în care să fi mărturisit ori să-și fi cerut iertare pentru o greșeală săvârșită de El Însuși, cu toate că le cere ucenicilor să se căiască. Se pare că nu resimțea nici o vinovăție de natura celei care însoțește firea păcătoasă specifică tuturor celorlalți membri ai rasei umane.

"Rațiunea de a crede în lipsa de păcat a lui Isus", scrie C.E. Jefferson,

> "...constă în faptul că i-a lăsat pe cei mai dragi prieteni ai Săi să înțeleagă că așa stau lucrurile. Nimic din ceea ce spune nu conține vreo urmă a unei păreri de rău, vreun indiciu al unei mustrări de conștiință, vreo sugestie a unui regret din pricina greșelilor ori cel mai mic semn de remușcare. I-a învățat pe ceilalți să se vadă drept păcătoși, a afirmat limpede că răul se cuibărește în inima oamenilor, le-a spus ucenicilor că, atunci când se roagă, trebuie să ceară iertare, însă nici una dintre vorbele sau faptele Sale n-au dat vreodată de înțeles că are El Însuși conștiința, cât de firavă, de a fi trăit altcumva decât pe placul lui Dumnezeu." (Jefferson, CJ, 225)

În această privință, Philip Schaff afirmă:

> "Este incontestabil, așadar, judecând atât după lucrarea Sa și comportamentul Său statornic, cât și după dăruirea Sa neobosită, că Hristos se știa curat de

păcat şi vinovăţie. Singura explicaţie raţională a acestui fapt este aceea că Hristos *nu era* păcătos." (Schaff, PC, 40)

O altă mărturisire vine din partea lui A.E. Garvie:

"Dacă ar ascunde vreun păcat sau ar avea, cel puţin, amintirea unor păcate din trecut, s-ar face simţită o anume insensibilitate morală cu totul opusă discernământului moral pe care îl dovedeşte învăţătura Sa." (Garvie, HCA, 97)

C.E. Jefferson adaugă afirmând: "Nu există nimic în conştiinţa lui Isus care să ne facă să credem că s-a făcut vinovat de vreun păcat." (Jefferson, CJ 328)

Personalitatea lui Isus se oglindea în gândurile şi convingerile Sale. După cum arată John Stott: "Este neîndoielnic că Isus se credea fără de păcat, tot aşa cum se credea a fi Mesia şi Fiul lui Dumnezeu." (Stott, BC, 39)

Kenneth Scott Latourette, renumitul istoric, mărturiseşte:

"O altă calitate deseori remarcată a fost absenţa oricărei conştiinţe a vreunui păcat săvârşit sau a vreunei elementare vicieri interioare... Întru totul semnificativ este că, ţinând cont de sensibilitatea morală a lui Isus, care îşi îndemna adepţii să ceară iertare pentru păcate, nu se face simţită nicidecum nevoia de a cere iertare pentru El Însuşi, de a găsi scuze nici în faţa celor din jurul Său, nici în faţa lui Dumnezeu." (Latourette, HC, 47)

3.2 Mărturia prietenilor

Biblia reţine că toţi cei pe care îi menţionează au avut parte de şovăielile lor. Nici unul dintre marii eroi evrei nu se înfăţişează fără prihană, nici măcar David, marele împărat al lui Israel, sau Moise, cel mai însemnat eliberator al evreilor. Până şi în Noul Testament, neajunsurile apostolilor se regăsesc consemnate aproape în fiecare carte şi, cu toate acestea, nu găsim niciunde vreo trimitere la un păcat săvârşit de Hristos de-a lungul întregii Sale vieţi. Fapt cu atât mai greu de crezut, cu cât înţelegem că ucenicii s-au aflat în preajma lui Isus zi de zi timp de trei ani şi jumătate cât a durat lucrarea Sa în lume. Ţinând seama de faptul că ucenicii au trăit aproape de Isus pe parcursul acestei perioade, în condiţiile unei tradiţii iudaice care scotea în evidenţă caracterul păcătos al firii umane şi necesitatea unei răscumpărări, devine extrem de surprinzător că nu au avut nimic să-i reproşeze Învăţătorului. Măcar un pas greşit le-ar fi fost dat, cu siguranţă, să constate câtă vreme au slujit alături de Isus, însă, potrivit mărturiei lor, nimic nu s-a întâmplat în acest sens.

Fiind atât de apropiaţi de El, n-au văzut niciodată în El păcatele de care se învinuiau ei înşişi. Îşi pricinuiau unul altuia neplăceri, murmurau şi se certau,

fapte pe care nu le-au surprins niciodată la Isus. Mediul iudaic strict în care fuseseră educați i-ar fi împiedicat fără îndoială să afirme că Isus era fără de păcat atâta vreme cât n-ar fi fost adevărat.

Petru și Ioan, a căror relație cu Isus a fost cea mai strânsă, îi confirmă existența desăvârșit lipsită de păcat:

- 1 Petru 1:19: "...ci cu sângele scump al lui Hristos, Mielul fără cusur și fără prihană."
- 1 Petru 2:22: "El n-a făcut păcat, și în gura Lui nu s-a găsit vicleșug."
- 1 Ioan 3:5: "Și știți că El S-a arătat ca să ia păcatele; și în El nu este păcat."

Ioan a mers până acolo încât să spună că oricine se declară a fi fără de păcat nu este decât un mincinos și îl face mincinos pe Însuși Dumnezeu. Cu toate acestea, Ioan a mărturisit la rândul său pentru caracterul neprihănit al lui Isus când a spus că în Hristos "nu este păcat" (1 Ioan 3:5).

Chiar și cel răspunzător pentru moartea lui Isus i-a recunoscut nevinovăția și evlavia. Iuda, după ce l-a vândut pe Isus, a înțeles neprihănirea Domnului și a fost cuprins de adânci remușcări, mărturisind: "Am păcătuit, căci am vândut sânge nevinovat" (Matei 27:3, 4).

Apostolul Pavel a dat și el mărturie pentru curăția lui Isus, afirmând: "Pe Cel [Isus Hristos] ce n-a cunoscut nici un păcat, El [Dumnezeu] L-a făcut păcat pentru noi, ca noi să fim neprihănirea lui Dumnezeu în El" (2 Corinteni 5:21). Într-un comentariu la acest pasaj, Murray Harris scrie:

> "Intenția lui Pavel, se pare, este aceea de a spune mai mult decât că Hristos a fost făcut o jertfă pentru păcate și, totuși, mai puțin decât că Hristos a devenit un păcătos. Atât de deplină a fost identificarea Hristosului fără de păcat cu păcatul păcătosului, strâmtorat de vinovăție și înfricoșat de consecințele îndepărtării de Dumnezeu, încât Pavel a fost în stare să spună, cu gravitate: «Dumnezeu L-a făcut păcat pentru noi.»
>
> Afirmația lui Pavel în privința neprihănirii lui Hristos poate fi comparată cu enunțurile lui Petru (1 Petru 2:22, citând Isaia 53:9), Ioan (1 Ioan 3:5) și ale autorului Evreilor (Evrei 4:15; 7:26). Așa cum «neprihănirea lui Dumnezeu» este în afara firii noastre, păcatul cu care s-a identificat pe deplin Hristos a fost în afara firii Sale. Nu cunoștea nicidecum păcatul pe care l-ar fi putut săvârși printr-o atitudine ori o faptă păcătoasă." (Harris, 2C, vol. 10, 354)

Autorul Evreilor își face, la rândul său, cunoscută părerea, spunând: "Căci n-avem un Mare Preot [Isus Hristos], care să n-aibă milă de slăbiciunile noastre; ci unul care în toate lucrurile a fost ispitit ca și noi, dar fără păcat"

(Evrei 4:15). Cercetătorul Noului Testament Philip Hughes scoate în evidenţă sensul şi implicaţiile acestui pasaj deosebit de limpede şi convingător:

"Ispita în sine e neutră: a fi ispitit nu presupune nici virtute, nici păcătoşenie; întrucât sensul propriu-zis al ispitei este încercarea sau verificarea, aşa încât virtutea se manifestă în rezistenţa şi înfrângerea ispitei, pe când păcatul survine în urma cedării şi a capitulării. Ispitirea marelui nostru preot nu a fost *cu nimic* diferită de cea pe care o întâmpinăm noi înşine. De la început şi până la sfârşit a fost în permanenţă încercat, fie prin ademenirile la care l-au supus grija faţă de sine, aprecierea oamenilor şi dorinţa de putere atunci când a fost înfruntat de Satana în pustie (Matei 4:1 şi urm.), fie prin ispita din grădină de a renunţa în loc să îndure chinurile îngrozitoare care îl aşteptau (Matei 26:38 şi urm.), fie prin cuvintele batjocoritoare care i s-au aruncat chiar şi atunci când stătea atârnat pe cruce: «Dacă eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, pogoară-te de pe cruce!» (Matei 27:40 şi urm.)... Întreaga sa viaţă pe pământ a fost alcătuită din încercări şi verificări: aşa a vorbit despre cei din cercul intim al apostolilor, când se apropia vremea Golgotei, ca despre unii ce rămăseseră alături de el în ispită (Luca 22:28). Rezistând în faţa ispitei, a reuşit în aceeaşi măsură să dobândească cel mai adânc simţământ de părtăşie cu slăbiciunile noastre, dovedind totodată că descumpănirea noastră omenească nu e decât un prilej de manifestare a puterii lui Dumnezeu şi de izbândă a harului Său (2 Corinteni 12:9 şi urm.).

Faptul că marele preot nu a trecut, pur şi simplu, cu greu de încercările nemiloase la care a fost supus, ci a ieşit întru totul victorios din confruntarea cu orice posibilă ispită devine limpede prin adăugirea cuvintelor *dar fără păcat*. Implicaţiile acestei menţiuni sunt extrem de semnificative. Mai întâi, dacă Isus ar fi căzut în păcat cedând ispitelor, el însuşi ar fi avut nevoie de ispăşire, nefiind, prin urmare, cu nimic mai presus de marii preoţi ai vechimii cărora le era necesară în prealabil o jertfă pentru curăţirea de păcate (Evrei 7:27) şi cu nimic mai capabil să dobândească mântuirea veşnică pentru ceilalţi. Apoi, ca el, care, dându-se, urma să devină atât jertfa, cât şi jertfitorul, să fi fost întinat de păcat l-ar fi împiedicat să slujească drept Mielul lui Dumnezeu, fără cusur şi fără prihană, iar jertfa sa n-ar fi fost primită (cf. Ioan 1:29; 1 Petru 1:19; Efeseni 5:2)." (Hughes, CEH, 182-73)

3.3 Mărturia vrăjmaşilor

Bărbatul răstignit lângă Isus a mărturisit pentru neprihănirea Sa. În Luca 23:41, unul dintre tâlhari îl mustră pe celălalt, spunându-i: "...dar omul acesta n-a făcut nici un rău".

Pilat l-a găsit de asemenea nevinovat. După ce l-a interogat, cugetând asupra acuzaţiilor mincinoase ce i se aduseseră, Pilat le-a spus conducătorilor

religioși și celorlalți: "Mi-ați adus înainte pe omul acesta ca pe unul care ațâță norodul la răscoală. Și iată că, după ce l-am cercetat cu deamănuntul, înaintea voastră, nu l-am găsit vinovat de niciunul dintre lucrurile de care-L pârâți" (Luca 23:14). Chiar și după ce mulțimea furioasă ceruse moartea lui Isus, Pilat i-a întrebat pe cei de față, nedumerit: "Dar ce rău a făcut? Eu n-am găsit nici o vină de moarte în El" (Luca 23:22).

Centurionul roman din apropierea crucii lui Isus a rostit: "Cu adevărat, omul acesta era neprihănit!" (Luca 23:47).

Vrăjmașii lui Isus îi aduceau frecvent învinuiri în încercarea de a-i arăta că greșise. Însă n-au reușit niciodată să-și dovedească spusele (Marcu 14:55, 56). Marcu ne prezintă patru dintre aceste acuze (Marcu 2:1-3:6).

În primul rând, vrăjmașii lui Isus l-au acuzat de blasfemie deoarece iertase păcatele unui om. Cu toate acestea, fiind de natură divină, El avea autoritatea și puterea de a da iertare.

În al doilea rând, au fost revoltați văzându-l pe Isus alături de cei "necurați" – păcătoși, cârciumari, prostituate și alții asemenea. Numeroși dintre conducătorii religioși nutreau convingerea că oamenii neprihăniți n-ar trebui să intre în contact cu astfel de nelegiuiți. Isus a răspuns acestei învinuiri, spunând despre Sine că este aidoma unui doctor venit să-i vindece pe păcătoși (Marcu 2:17).

În al treilea rând, Isus a fost acuzat că practică o variantă impură de iudaism pentru că nici El, nici ucenicii săi nu posteau asemenea fariseilor. Isus le-a răspuns, arătându-le că, atâta vreme cât va fi cu ei, ucenicii nu aveau nevoie să postească. Însă că, după plecarea Sa, postul va intra în obișnuința lor.

În sfârșit, criticii lui Isus au încercat să-i găsească o vină prin aceea că le încălca tradițiile lucrând în ziua de Sabat, respectiv săvârșind vindecări și culegând grâne în ziua cea sfântă. Isus și-a apărat, cu toate acestea, hotărârile, atrăgând atenția asupra erorilor conținute în tradiția criticilor Săi. Evident, Isus cinstea legea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, El Însuși fiind "Domnul Sabatului", a ales să ignore tradițiile omenești care nu făceau altceva, de fapt, decât să răstălmăcească adevărata interpretare și menire a legii lui Dumnezeu.

3.3.1 Judecata istoriei

De două milenii încoace, viața neîntinată a lui Isus a avut darul de a-i fascina pe oameni. A rămas neafectată de abordările critice, subjugând mințile și sufletele ființelor umane apartenente oricăror categorii sociale sau tradiții religioase. De exemplu, în religia mondială a Islamului, Isus este perceput ca fiind neprihănit. Potrivit Coranului (Maria, V. 19), îngerul Gabriel a coborât la Maria și i-a dat de știre că fiul ei, Isus, avea să fie "fără cusur", cu alte cuvinte lipsit de orice păcat.

Istoricul bisericesc Philip Schaff ne asigură că, în ceea ce-l privește pe Hristos, "Ne aflăm în prezența Sfântului Sfinților umanității". (Schaff, HCC,

107) "N-a existat nicicând o ființă mai nevătămătoare pe pământ. N-a rănit pe nimeni, nu s-a folosit de nimeni. N-a rostit niciodată un cuvânt necuviincios, n-a săvârșit niciodată o faptă nepotrivită." (Schaff, PC, 36-37)

"Prima impresie pe care ne-o lasă viața lui Isus este aceea de desăvârșită nevinovăție și curăție în mijlocul unei lumi păcătoase. El, și numai El, a fost în stare să-și păstreze puritatea copilăriei nemânjită până la vârsta tinereții și a maturității. Mielul și porumbelul sunt, așadar, simbolurile Sale îndreptățite." (Schaff, PC, 35)

"Perfecțiunea, într-un cuvânt, este cea care îi situează caracterul la o altitudine inaccesibilă oricăror alți oameni, instituindu-l ca o excepție la o regulă universală, un miracol moral al istoriei." (Schaff, HCC, 107)

"Este întruchiparea vie a reperului ideal de virtute și sfințenie și modelul desăvârșit pentru tot ceea ce este curat, bun și nobil înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor." (Schaff, PC, 44)

"Acesta a fost Isus din Nazaret, un om adevărat în trup, suflet și duh, însă cu totul diferit față de oricare altul; un caracter nemaiîntâlnit și original de la vârsta fragedă a copilăriei până la cea a bărbăției mature, trăind într-o permanentă comuniune cu Dumnezeu, preaplin de dragoste pentru oameni, curat de orice păcat și orice greșeală, nevinovat și sfânt, dăruit țelurilor celor mai înalte, propovăduind și punând în practică toate virtuțile într-o desăvârșită armonie, pecetluind cea mai neprihănită viață prin moartea cea mai copleșitoare și până astăzi îmbrățișat ca pildă absolută de bunătate și sfințenie." (Schaff, PC, 73)

John Stott adaugă:

"Această vădită lipsă de preocupare față de sine în slujba lui Dumnezeu și a omului este ceea ce Biblia numește iubire. Ea nu îngăduie egoismul. Esența iubirii constă în jertfa propriei ființe. Fie și cel mai rău dintre oameni poate fi înfrumusețat prin dovezile întâmplătoare ale unei asemenea nobleți, însă viața lui Isus a răspândit-o neîntrerupt ca pe o lumină veșnic strălucitoare. Isus a fost fără de păcat întrucât a fost fără de sine. În această renunțare se află iubirea. Iar Dumnezeu este iubire." (Stott, BC, 44-45)

Cercetătorul Wilbur Smith afirmă:

"Trăsătura cu totul aparte a lui Isus în viața Sa pământească este cea de care toți mărturisim că ne facem atât de puțin vrednici și pe care, în același timp, toți oamenii o recunosc ca fiind cea mai de preț dăruită omului,

anume bunătatea *absolută* sau, altfel spus, puritatea desăvârşită, *sfinţenia* autentică şi, în cazul lui Isus, nimic mai puţin decât neprihănirea." (Smith, HYCH, 7)

Nu se poate ajunge la o viaţă fără de păcat cu uşurinţă, însă Isus a trăit-o. După cum observă Wilbur Smith:

"Cincisprezece milioane de minute ale unei vieţi pe pământ, în mijlocul unui neam rău şi stricat – fiece gând, faptă, ţel, lucrare, în particular sau în public, de la momentul când şi-a deschis ochii de prunc până la moartea pe cruce, toate au fost plăcute de Dumnezeu. Niciodată n-a fost Domnul nostru nevoit să mărturisească vreun păcat, căci n-a avut nici unul." (Smith, HYCH, 8-9)

Referindu-se la cea mai binecunoscută şi lăudată predică a lui Isus, Thomas Wright observă cu multă pătrundere: "Predica de pe Munte constituie biografia lui Hristos. Fiecare silabă a acesteia fusese deja scrisă prin faptele Sale. Predica nu făcea altceva decât să-i transpună viaţa în limbaj." (Mead, ERQ, 60)

Bernard Ramm spune: "Isus a dus o viaţă desăvârşită de evlavie şi sfinţenie numai întrucât a fost Dumnezeu întrupat." (Ramm, PCE, 169)

Un aspect important deoarece, după cum arată Henry Morris:

"Dacă Dumnezeu Însuşi, întrupat în singurul Său Fiu, nu s-ar putea ridica la standardul propriei Sale sfinţenii, atunci e întru totul zadarnic să căutăm altundeva un sens şi o mântuire în univers." (Morris, BHA, 34)

Griffith Thomas are dreptate când spune că în Isus acest standard divin a fost atins pe deplin:

"Relaţia dintre El şi Tatăl Său ceresc n-a fost nici o clipă umbrită de fie şi cel mai neînsemnat amănunt. El a fost fără de păcat... Dacă viaţa lui Hristos n-ar fi fost neprihănită, e limpede că n-ar fi avut cum să devină Răscumpărătorul omenirii din păcat." (Griffith Thomas, CIC, 17)

De la Philip Schaff aflăm:

"Cu cât este un om mai bun şi mai sfânt, cu atât simte mai mult nevoia de a fi iertat, dându-şi seama cât de departe se află de propriul său standard imperfect de excelenţă. Isus, însă, având aceeaşi natură ca şi noi, ispitit asemenea nouă, n-a căzut niciodată; n-a avut niciodată o pricină pentru a-i părea rău de vreun gând, cuvânt sau faptă; n-a avut nevoie de iertare,

convertire sau transformare; nu s-a rupt niciodată din buna înţelegere cu Tatăl Său ceresc. Toată viaţa Sa s-a desfăşurat ca un act neîntrerupt de închinare a propriului Sine întru slava lui Dumnezeu şi fericirea veşnică a fraţilor săi, oamenii." (Schaff, HCC, 107)

"Nu cunosc nici un alt bine adevărat şi statornic", spune William Ellery Channing, "decât numai desăvârşirea morală care izvorăşte luminos prin Isus Hristos." (Mead, ERQ, 51) Iată concluzia răsunătoare a istoriei cu privire la viaţa Dumnezeului-om, Isus Hristos.

3.3.2 Mărturiile unora dintre cei mai renumiţi sceptici ai lumii

Deistul francez Jacques Rousseau afirma:

"Când Platon îşi descria imaginarul om neprihănit, osândit la toate pedepsele unei vinovăţii, însă vrednic de cea mai înaltă răsplată a virtuţii, vorbea întocmai despre caracterul lui Isus Hristos." (Schaff, PC, 134)

Faimosul filosof şi educator John Stuart Mill întreba:

"Dar care dintre ucenicii sau prozeliţii Săi ar fi fost capabil să născocească spunerile atribuite lui Isus ori să-şi închipuie viaţa şi caracterul dezvăluite în Evanghelii?" (Schaff, PC, 145)

Răspunsul bănuit este, fireşte, nimeni. Isus al Evangheliilor este acelaşi cu Isus al istoriei.

"Isus este desăvârşirea tuturor oamenilor care s-au născut până astăzi!" exclama Ralph Waldo Emerson. (Mead, ERQ, 52)

Istoricul William Lecky afirmă: "El [Isus]... a reprezentat nu doar modelul suprem de virtute, ci şi cel mai puternic îndemn de a-i da viaţă." (Lecky, HEMAC, 8)

"Până şi David Strauss", scrie Wilbur Smith,

"...cel mai vehement potrivnic al elementelor supranaturale din Evanghelii, ale cărui lucrări au contribuit mai mult la demolarea credinţei în Hristos decât oricare alte scrieri ale vremurilor moderne – până şi Strauss, cu toate remarcile sale critice tăioase, eminente, neîndurătoare şi tăgăduirile sale în măsură să spulbere orice trimitere la miraculos, s-a văzut nevoit să mărturisească, spre sfârşitul vieţii, că Isus stă dovadă pentru desăvârşirea morală. «Acest Hristos... este *istoric*, nu mitic; este un individ, nu doar un simbol... El rămâne cea mai înaltă pildă religioasă pe care o putem gândi; iar evlavia nu poate fi deplină fără ca El să-şi găsească sălaşul în inimile noastre.»" (Smith, HYCH, 11)

Ca încheiere, Bernard Ramm scrie: "Desăvârșirea neprihănirii și neprihănirea desăvârșită este ceea ce ne-am aștepta să găsim la un Dumnezeu întrupat, așa cum ne-a fost dat să aflăm în Isus Hristos. Ipoteza și faptele se susțin reciproc." (Ramm, PCE, 169)

4 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AȘTEPTA CA EL SĂ-ȘI MANIFESTE PREZENȚA SUPRANATURALĂ PRIN INTERMEDIUL UNOR ACTE SUPRANATURALE – MINUNILE

4.1 Mărturia scripturală

Isus a spus: "Duceți-vă și spuneți lui Ioan ce ați văzut și auzit: orbii văd, șchiopii umblă, leproșii sunt curățiți, surzii aud, morții înviază, și săracilor li se propovăduiește Evanghelia" (Luca 7:22). Minunile lui Isus au vădit o largă diversitate de puteri: asupra naturii, asupra bolilor, asupra demonilor, de izvodire și asupra morții. Înfăptuirile Sale constituiau, de asemenea, împliniri ale profețiilor, indicându-l drept Mesia proorocit în Scripturile ebraice.

Între numeroasele acte supranaturale pe care le-a săvârșit se află (Stott, BC, 500):

Minunile prin care s-au săvârșit vindecări miraculoase

- Un lepros (Matei 8:2-4; Marcu 1:40-45; Luca 5:12-15)
- Un paralitic (Matei 9:2-8; Marcu 2:3-12; Luca 5:18-26)
- Soacra lui Petru (Matei 8:14-17; Marcu 1:29-31)
- Fiul unui slujbaș împărătesc (Ioan 4:46-53)
- Infirmitatea fizică (Ioan 5:1-9)
- Mâna uscată (Matei 12:9.13; Marcu 3:1-6; Luca 6:6-11)
- Surzenia și muțenia (Marcu 7:31-37)
- Orbul de la Betsaida (Marcu 8:22-25); la Ierusalim (Ioan 9); Bartimeu (Marcu 10:46-52)
- Zece leproși (Luca 17:11-19)
- Urechea tăiată a lui Malhu (Luca 22:47-51)
- Scurgerea de sânge (Matei 9:20-22; Marcu 5:25-34; Luca 8:43-48)
- Dropica (Luca 14:4)

Minunile săvârșite în planul naturii

- Apa schimbată în vin la Cana (Ioan 2:1-11)
- Potolirea furtunii (Matei 8:23-27; Marcu 4:35-41; Luca 8:22-25)
- Pescuirea minunată (Luca 5:1-11; Ioan 21:6)
- Înmulțirea hranei: au mâncat 5.000 (Matei 14:15-21; Marcu 6:34-44; Luca 9:11-17; Ioan 6:1-14); au mâncat 4.000 (Matei 15:32-39; Marcu 8:1-9)
- Umblarea pe mare (Matei 14:22, 23; Marcu 6:45-52; Ioan 6:19)

- Banii din gura unui peşte (Matei 17:24-27)
- Smochinul uscat (Matei 21:18-22; Marcu 11:12-14)

Minunile prin care s-au săvârşit învieri

- Fiica lui Iair (Matei 9:18-26; Marcu 5:35-43; Luca 8:41-56)
- Fiul văduvei (Luca 7:11-15)
- Lazăr din Betania (Ioan 11:44)

4.2 Comentarii cu privire la minuni

Paul Little afirmă cât se poate de direct: "Hristos a vădit o putere asupra forţelor naturale care nu putea să provină decât de la Dumnezeu, creatorul acestor forţe." (Little, KWYB, 56)

Philip Schaff afirmă că minunile lui Hristos "se deosebeau izbitor de făcăturile scamatorilor, precum şi de miracolele absurde şi inutile din ficţiunile apocrife. Ele se săvârşeau fără ostentaţie, cu atâta simplitate şi naturaleţe încât să nu-i poată fi atribuite decât Lui." (Schaff, HCC, 105)

În continuarea acestei idei, Griffith Thomas arată:

> "Demn de observat este faptul că unul dintre cuvintele folosite în mod frecvent referitor la aceste minuni în Evanghelii este termenul obişnuit, lucrări *(erga)*. Ele veneau ca o consecinţă firească şi necesară a propriei Sale vieţi, expresia în act a ceea ce reprezenta El Însuşi." (Thomas, CIC, 50).

La care, Thomas adaugă:

> "Întrebării nu i se poate răspunde, pur şi simplu, decât astfel: dată fiind o asemenea Persoană supranaturală, intrau aceste fapte supranaturale în rezonanţă cu viaţa Sa? Caracterul lucrărilor Sale, binefacerea pe care o aduceau, discreţia cu care se săvârşeau, locul nesemnificativ ocupat, pe lângă celelalte, în lucrarea Sa duhovnicească şi accentul permanent pus de El în primul rând pe înrudirea spirituală – toate sunt deplin adecvate manifestării şi lucrării unei Persoane atât de miraculoase şi supraumane precum este considerat Isus." (Thomas, CIC, 54)

Philip Schaff este de acord cu această evaluare: "Toate minunile nu sunt decât manifestările naturale ale persoanei Sale, fiind săvârşite, aşadar, cu aceeaşi uşurinţă cu care ne îndeplinim sarcinile noastre zilnice." (Schaff, PC, 76-77)

> "Minunile Sale au fost, fără excepţie, determinate de cele mai curate intenţii, menite fiind slavei lui Dumnezeu şi în beneficiul oamenilor; ele sunt minunile iubirii şi ale îndurării, pline de învăţăminte şi semnificaţie, în armonie cu caracterul Său şi misiunea pe care şi-o asumase." (Schaff, PC, 91)

F.H. Chase afirmă:

> "Raţiunea şi orizontul minunilor săvârşite de Domnul, consemnate în Evanghelii, sunt mereu aceleaşi. Menţionările acestora se găsesc răspândite pe tot cuprinsul Evangheliilor. Atunci, însă, când sunt percepute în relaţie una cu alta, descoperim în ele o nedeclarată unitate. Luate împreună, acoperă întregul domeniu al lucrării Domnului nostru ca Mântuitor, reînnoind fiecare element din fiinţa complexă a omului şi reinstituind echilibrul în ordinea fizică. Ele nu sunt prezentate în Evanghelii ca modalităţi de consolidare a demnităţii şi puterii Sale. Dacă n-ar fi fost decât născociri ale unei închipuiri evlavioase, căutând să aducă pilde prin înrădăcinarea unor poveşti despre măreţia şi slava lui Isus, s-ar fi dovedit moralmente imposibil ca această unitate subtilă de intenţie să fie atât de consecvent şi neabătut respectată." (Rice, IJG, 404)

"Minunile", scrie A.E. Garvie, "sunt consonante caracterului şi conştiinţei lui Isus; ele nu reprezintă confirmări exterioare, ci componente interne ce alcătuiesc revelaţia iubirii, a îndurării şi a harului Tatălui Ceresc dăruite prin El, preaiubitul Fiu al lui Dumnezeu şi milostivul Frate al oamenilor." (Rice, IJG, 51-52)

Thomas încheie: "Pentru noi, cei de astăzi, Persoana lui Hristos este marea minune, aşa încât argumentele unui autentic mod de gândire trebuie orientate dinspre Hristos spre minuni, nu dinspre minuni spre Hristos." (Thomas, 49)

Chiar şi Islamul recunoaşte aptitudinea lui Isus de a săvârşi minuni. Coranul (*Tabla* V. 110) face trimitere la ele. Se vorbeşte aici despre vindecarea orbilor şi a leproşilor, precum şi despre învierea morţilor.

4.3 Mărturia iudaică timpurie

"Găsim numeroase referinţe la minunile lui Isus în lucrările legale şi istoriile iudaice", scrie Ethelbert Stauffer în *Jesus and His Story*. "În jurul anului 95 d.Hr., rabinul Eliezer ben Hyrcanus din Lida menţionează farmecele lui Isus." (Stauffer, JHS, 9) "Aproximativ în aceeaşi perioadă (95-110 d.Hr.) întâlnim dezavuarea ritualică: «Isus a făptuit vrăjitorii, îndepărtându-l pe Israel de la calea cea dreaptă»" (Sinedriu 43a). (Stauffer, JHS, 10)

> "Pe la 110, aflăm despre o controversă în rândurile iudeilor palestinieni cu privire la îngăduinţa de a vindeca în numele lui Isus... Se înţelege că vindecările miraculoase în numele lui Isus presupun că Isus Însuşi a săvârşit asemenea minuni." (Stauffer, JHS, 10)

Tot aşa, dispunem de o referinţă indirectă făcută de Iulian Apostatul, împărat roman între anii 361-363 d.Hr., unul dintre cei mai înzestraţi

adversari antici ai creştinismului. În lucrarea sa potrivnică perspectivei creştine, el afirmă:

> "Isus... este sărbătorit de-acum de trei veacuri, fără să fi făcut nimic în viaţa sa vrednic de recunoaştere, dacă nu cumva îşi închipuie vreunul că e mare minune să vindeci şchiopii şi orbii ori să exorcizezi posedaţii în satele din Betsaida şi Betania." (Schaff, PC, 133)

Iulian îi atribuie, astfel, fără să vrea, lui Hristos puterea de a săvârşi minuni.

4.4 Argumente hotărâtoare pentru critici

"Dacă minunile", scrie Bernard Ramm,

> "...sunt perceptibile senzorial, ele pot constitui probe valide. Dacă în sprijinul lor sunt aduse mărturii adecvate, atunci consemnarea acestora are aceeaşi valabilitate doveditoare ca şi experienţa nemijlocită a participării la evenimente." (Ramm, PCE, 140)

Acest lucru este, fără îndoială, adevărat cu privire la minunile lui Isus întrucât acestea au fost săvârşite în public, putând fi supuse examinării şi verificării de către oricine, chiar şi de către sceptici.

Să ne oprim, de exemplu, la relatarea biblică a învierii lui Lazăr. Bernard Ramm observă:

> "Dacă Ioan a fost martor la învierea lui Lazăr, pe care a consemnat-o cu fidelitate în deplinătatea facultăţilor sale mentale şi a memoriei, atunci dispunem de o mărturie tot atât de relevantă pe cât ar fi să spunem că noi înşine am luat parte la eveniment." (Ramm, PCE, 140-41)

Nu mai puţin semnificativ este faptul că adversarii lui Hristos nu au tăgăduit minunea învierii lui Lazăr, ci au făcut tot ce se poate să-l omoare pe Hristos înainte ca toţi oamenii să-şi pună credinţa în El (Ioan 11:48).

Iată cum contemporanii lui Isus, între care şi duşmanii Săi, i-au atestat capacitatea de a săvârşi minuni.

Spre deosebire de alţii, însă, duşmanii vedeau puterea acestuia ca provenind de la Satana, pe când prietenii au înţeles că ea vine de la Dumnezeu (Matei 12:24). Ca răspuns la acuzaţia cum că aptitudinea Sa de a făptui minuni era de sorginte demonică, Isus a spus:

> "Orice împărăţie dezbinată împotriva ei însăşi este pustiită; şi orice cetate sau casă, dezbinată împotriva ei însăşi, nu poate dăinui. Dacă Satana scoate

afară pe Satana, este dezbinat; deci, cum poate dăinui împărăția lui?" (Matei 12:25, 26).

În temeiul dovezilor și mărturisirilor disponibile, ne dăm seama că minunile din Evanghelie nu pot fi desconsiderate doar pentru că relatările cu privire la miracolele păgâne se dovedesc a fi extravagante și de natură evident superstițioasă. Faptul că anumite minuni sunt contrafaceri nu demonstrează că orice asemenea act este în mod necesar fraudulos.

Nici nu ne putem îngădui să respingem minunile lui Isus, păstrând în același timp o atitudine creștină. C.S. Lewis arată foarte limpede:

> "Tot ceea ce este esențial în hinduism, pe cât mi se pare, ar rămâne nealterat dacă am elimina elementul miraculos, același lucru fiind întrucâtva valabil și pentru mahomedanism, însă nu se poate spune așa ceva despre creștinism. El reprezintă tocmai istoria unei mari Minuni. Un creștinism naturalist înlătură tot ceea ce este specific creștin." (Lewis, M, 83)

În cadrul creștinismului, minunile nu pot constitui o simplă anexă care poate fi lăsată deoparte fără ca fundamentele acestuia să-și piardă valoarea. Bernard Ramm are dreptate când spune:

> "Minunile sunt credibile în religiile non-creștine întrucât înseși religiile sunt credibile, însă atunci când vorbim depsre religia BIBLICĂ, minunile sunt tot atâtea mijloace de a institui religia adevărată. Această distincție comportă o semnificație capitală. Israel și-a dobândit existența în urma unui șir de minuni, legea a fost dată în contextul unor întâmplări supranaturale, iar mulți dintre profeți au fost recunoscuți drept purtătorii de cuvânt ai lui Dumnezeu în virtutea capacității lor de a săvârși minuni. Isus n-a venit doar propovăduind, ci și înfăptuind minuni, iar apostolii, la rândul lor, au dovedit din timp în timp aceleași puteri. Minunea a avut menirea de a autentifica religia în fiece aspect." (Ramm, PCE, 142-43)

Drept urmare, după cum observă John A. Broadus, se cuvine să "luăm Evangheliile așa cum sunt... iar dacă Isus din Nazaret n-a săvârșit lucrări supranaturale, înseamnă că deseori n-a rostit adevărul. Fie Cel care a vorbit ca nimeni altul, și în ale cărui însușiri morale nici un potrivnic nu poate găsi pricină, a săvârșit lucrări supranaturale, fie n-a rostit adevărul." (Broadus, JN, 72)

A.E. Garvie este de aceeași părere:

> "Un Hristos care, fiind Fiul lui Dumnezeu și căutând să devină Mântuitorul oamenilor, n-a înfăptuit minuni ar fi mai greu de înțeles și de crezut decât

Isus, pe care consemnările evanghelice ni-l înfățișează nedezmințit." (Garvie, HCA, 73)

Isus a avut darul lucrării miraculoase deoarece, ca unul Fiu al lui Dumnezeu, în El a sălășluit puterea lui Dumnezeu.

5 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AȘTEPTA CA EL SĂ DUCĂ O VIAȚĂ DESĂVÂRȘITĂ, AȘA CUM NU I-A FOST DAT NICI UNUI ALT OM

5.1 Părerea prietenilor Săi

"Isus a fost, în toate privințele, cu adevărat uman și totodată mai mult decât uman." (Scott, JMSH, 27)

A.M. Fairbairn, în *Philosophy of the Christian religion*, scrie:

"Isus, într-un cuvânt, a fost Divinitatea manifestată în umanitate și sub constrângerile timpului. Această concepție este, în ea însăși, extraordinară și devine cu atât mai extraordinară prin modul în care se întruchipează într-o istorie personală. N-a existat nicicând o idee mai sublimă." (Fairbairn, PCR, 326)

"Viața Sa a fost sfântă; cuvântul Său a fost adevărat; caracterul Său în ansamblu a fost întruchiparea adevărului. N-a existat niciodată un om mai real și mai autentic decât Isus din Nazaret." (Thomas, CIC, 11)

Hausrath, citat de Frank Ballard, afirmă: "Nu există în toată istoria omenirii o viață nobilă mai puțin împovărată de ceea ce este lumesc, trecător, local; nici o altă viață care să aibă o menire mai înaltă și universală." (Ballard, MU, 252)

John Young, în *Christ in History*, întreabă:

"Cum s-a putut întâmpla ca, între toți oamenii, doar El să atingă desăvârșirea spirituală? Ceea ce a făcut Dumnezeu în privința evlaviei și a virtuții pe pământ la un moment dat și într-un anume caz, putea să facă oricând și în orice altă situație. Dacă Isus a fost doar un om, Dumnezeu ar fi putut izvodi, de la o epocă la alta, numeroase asemenea pilde vii de umanitate sfințită ca și El, pentru a îndrepta, învăța și însufleți lumea. Dar n-a fost așa." (Young, CH, 243)

Carnegie Simpson scria:

"Nu îl includem din instinct în aceeași categorie cu alții. Atunci când îi descoperim numele într-o înșiruire care începe cu Confucius și se termină cu Goethe, o resimțim ca pe o ofensă, nu atât împotriva ortodoxiei, cât împotriva

bunului simț. Isus nu face parte din societatea marilor personalități ale lumii. Putem vorbi despre Alexandru cel Mare, Carol cel Mare, Napoleon cel Mare dacă vrem... Isus e dincolo de ei. El nu este Mare; El este Unul. Este, pur și simplu, Isus. Nimic nu se poate adăuga... El nu poate fi analizat. El răvășește canoanele la care raportăm natura umană. El face ca obiecțiile noastre să devină contradictorii. El ne uluiește spiritele. Charles Lamb spune undeva... că «dacă acum ar intra Shakespeare în cameră, ne-am ridica de îndată să-l întâmpinăm, însă dacă ar intra această Persoană [adică, Isus], ne-am arunca la pământ, sărutându-i poala veșmântului.»" (citat în Stott, BC, 36)

Griffith Thomas afirmă:

"El [Isus] reprezintă o intervenție hotărâtă, divină în slujba omului la un anume moment din istoria lumii, o minune dincolo de închipuire în virtutea căreia ne afirmăm ca oameni." (Thomas, CIC, 53) "El cuprinde toate însușirile pozitive pe care le-ar putea vădi un om și nu am exagera cu nimic dacă am spune că nu-i lipsește nici una dintre cele pe care omul le consideră lăudabile în caracterul uman." (Thomas, CIC, 11)

"Râvna Sa n-a degenerat niciodată în patimă", observă Philip Schaff,

"...nici statornicia Sa în încăpățânare, nici blândețea Sa în sentimentalism. Firea Sa nelumească era străină de indiferență sau lipsa de sociabilitate, demnitatea Sa de mândrie sau îngâmfare, afecțiunea Sa de familiaritatea nepotrivită, altruismul Său de ursuzenie, cumpătarea Sa de austeritate. În El s-au îmbinat nevinovăția unui copil și forța unui bărbat, contopind devotamentul față de Dumnezeu cu interesul neobosit pentru binele oamenilor, dragostea plină de blândețe pentru păcătos cu exigența nesmintită față de păcat, prestanța unui conducător cu smerenia biruitoare, curajul neînfricat cu prevederea înțeleaptă, tăria neclintită cu blajina bunăvoință." (Schaff, PC, 63)

Klausner, un cercetător iudeu, spune: "Isus a fost cel mai iudaic între toți iudeii; mai iudaic chiar și decât Hillel." (Klausner, YH, 1249)

"Se admite fără excepție... că Hristos a propovăduit cel mai pur și mai înalt sistem etic, în măsură să pună în umbră preceptele morale și maximele celor mai înțelepți oameni ai antichității." (Schaff, PC, 44)

Joseph Parker scrie în *Ecce Deus*: "Numai un Hristos ar fi putut concepe un Hristos." (Martin, CC, 57)

Johann Gottfried Von Herder declară: "Isus Hristos este, în cel mai nobil și mai desăvârșit sens al cuvântului, idealul înfăptuit al umanității." (Mead, ERQ, 53)

G.A. Ross ajunge până la a spune:

> "Am stat vreodată să ne gândim la natura cu totul particulară a lui Isus în ce priveşte idealurile nutrite de sexe? Nimeni n-a îndrăznit să-l numească pe Isus, cu intenţii calomnioase, asexual: cu toate acestea, din punctul de vedere al caracterului, se ridică deasupra acestei distincţii, fiind, dacă ne este îngăduit să folosim termenul, o sinteză a sexelor – o umanitate atotcuprinzătoare, un veritabil depozitar al idealurilor, pe care o asociem cu ambele sexe. Femeile şi-au găsit tot atât de lesne ca şi bărbaţii împlinirea idealului în El. Tot ceea ce este definitoriu pentru bărbat ca forţă, dreptate şi înţelepciune, iar pentru femeie ca sensibilitate, curăţie şi intuiţie se regăseşte în Hristos dincolo de constrângerile care stau în calea dezvoltării unor virtuţi contrastante în caracterul aceleiaşi persoane." (Ross, UJ, 23)

W.R. Gregg afirmă că "Isus a avut una dintre acele naturi înzestrate, cum rar ţi-e dat să întâlneşti şi, în orice caz, care nu ating nicicând această desăvârşire, ale cărei elemente mentale şi morale de o puritate şi o armonie absolute conferă o limpezime de viziune aproape similară profeţiei." (Ballard, MU, 152)

Napoleon Bonaparte spunea:

> "Îi cunosc pe oameni; şi vă spun că Isus Hristos nu este doar un om. Între El şi orice altă persoană din lume nu există termen de comparaţie. Alexandru, Cezar, Carol sau eu am întemeiat imperii. Dar din ce s-au plămădit creaţiile geniului nostru? Din forţă. Isus Hristos şi-a întemeiat imperiul pe iubire; iar astăzi milioane de oameni ar muri pentru El." (Mead, ERQ, 56)

Theodore Parker, un renumit unitarian, recunoaşte că

> "Hristos reuneşte în Sine cele mai înalte principii şi obişnuinţe dintre cele mai dumnezeieşti, astfel încât, dincolo de a duce la îndeplinire visele profeţilor şi ale înţelepţilor, se eliberează de orice prejudecăţi privitoare la vârstă, naţie ori sectă şi dă lumii o învăţătură tot atât de frumoasă ca o rază de lumină, sublimă ca împărăţia Cerurilor şi adevărată ca Dumnezeu. Optsprezece veacuri au trecut de când soarele umanităţii a urcat în tării prin Isus. Ce om, ce sectă a izbutit să-i stăpânească gândirea, să-i pătrundă metoda şi să îi dea pe deplin viaţă?" (Ballard, MU, 252)

Influenţa lui Isus a fost atât de hotărâtoare încât majoritatea oamenilor s-au văzut nevoiţi, o dată confruntaţi cu ea, fie să-i vină în apărare, fie să-l conteste. Chiar dacă multora pare că le este indiferent, o asemenea atitudine nu-şi găseşte raţiunea.

În Coran (Al-Imran, V. 45), Isus este descris ca fiind "cel mai presus de toate în lumea aceasta și în cea de dincolo."

Pascal întreba: "Cine i-a învățat pe evangheliști ce înseamnă trăsăturile unui suflet desăvârșit eroic încât să-l zugrăvească atât de magistral în Isus Hristos?" (Wolff, SMIJCU, 29)

Channing, citat de Frank Ballard în *The Miracles of Unbelief*, afirma: "Nu știu ce se poate adăuga dincolo de minunarea, venerația și iubirea ce se cuvin înaintea lui Isus." (Ballard, MU, 252)

"Isus Hristos ca Dumnezeul-om este cea mai importantă *personalitate* din toate timpurile", scria Bernard Ramm, "influența Lui asupra celorlalți fiind, prin urmare, mai profundă decât a oricărui alt om." (Ballard, MU, 173)

Phillips Brooks rezumă, probabil, toate aceste gânduri cel mai sugestiv: "Isus Hristos, condescendența divinității și preamărirea umanității." (Mead, ERQ, 56)

5.2 Părerea potrivnicilor

Reține istoricul Philip Schaff:

> "Goethe, un alt geniu autoritar, profund diferit ca și caracter, însă dincolo de orice suspiciune ca partizan al vreunei religii, aruncând în ultimii ani ai vieții o privire asupra istoriei în ansamblul ei, a fost constrâns să mărturisească: «...dacă Divinul și-a făcut vreodată simțită prezența în lume, acest lucru s-a întâmplat în Persoana lui Hristos» și că «mintea umană, oricât ar progresa în orice alt domeniu, nu va reuși nicicând să depășească statutul înalt și cultura morală ce i-au fost date creștinismului, după cum răzbate strălucit din Evanghelii.»" (Schaff, HCC, 110)

"Găsesc că Evangheliile sunt întru totul autentice, căci iradiază splendoarea oglindită a superbiei, izvorâtă din persoana lui Isus Hristos, de o natură mai Divină ca oricare alt fapt văzut vreodată pe pământ." (Ballard, MU, 251)

H.G. Wells, renumitul istoric, ne-a lăsat o mărturisire fascinantă pentru Isus Hristos:

> "A fost prea măreț pentru ucenicii săi. Și, ținând seama de ceea ce a lăsat cât se poate de limpede să se înțeleagă, e de mirare că toți înstăriții și prosperii au simțit fiorul unor lucruri stranii, că lumea pe care și-au clădit-o le fuge de sub picioare la auzul învățăturii sale? Poate că preoții, cârmuitorii și bogătașii l-au înțeles mai bine decât adepții săi. Izbutea să le scoată din ascunzișuri toate micile comodități private din pricina cărora închideau ochii la nevoile sociale, aducându-le în lumina unei vieți religioase universale. Era asemenea unui nemilos vânător moral, ademenind omenirea din bârlogurile tihnite în care se lăfăise până atunci. La flacăra albă pe care o aprindea această

împărăţie a sa nu aveau să fie primite nici proprietăţile, nici privilegiile, nici mândria sau întâietatea; nici motivaţie, nici răsplată, ci numai iubire. E de mirare că oamenii, nedumeriţi şi orbiţi, şi-au ridicat glasurile împotriva sa? Până şi ucenicii s-au făcut auziţi atunci când nu le-a împărtăşit lumina. E de mirare că preoţii au înţeles să se raporteze la el având de ales fie să-l dea pieirii, fie să dispară ca tagmă? E de mirare că soldaţii romani, puşi cu uimire în faţa unui lucru cu mult peste puterea lor de înţelegere, în măsură să răstoarne ordinea lucrurilor, s-au ascuns sub masca derâderii grosolane, l-au încoronat cu spini, l-au îmbrăcat într-o mantie stacojie şi au făcut din el, batjocorindu-l, un cezar? Căci a-l lua în serios ar fi însemnat să începi o viaţă ciudată şi îngrijorătoare, să renunţi la obişnuinţe, să-ţi stăpâneşti instinctele şi impulsurile, să faci încercarea unei fericiri de neînchipuit...

E de mirare că, şi până în ziua de astăzi, acest galileean este prea mult pentru inimile noastre neîncăpătoare?" (Wells, OH, 535-36)

Atunci când Wells a fost întrebat care dintre oameni a avut cea mai durabilă înrâurire asupra istoriei, el a răspuns că, judecând excelenţa unei persoane în perspectivă istorică: "În urma acestei verificări, Isus se află pe primul loc." (Ramm, PCE, 163)

"Indiferent de ceea ce are să aducă viitorul, Isus va rămâne neîntrecut", aprecia Ernest Renan. (Ross, UJ, 146)

Thomas Carlyle se referă la Isus ca la "cel mai dumnezeiesc semn al nostru. Gândirea omenească nu poate cuprinde nimic mai înalt. Semnul unui caracter stătător, veşnic, a cărui semnificaţie se va cere la nesfârşit cercetat şi mereu întruchipat." (Schaff, PC, 139)

Rousseau întreabă:

"Este cu putinţă ca Persoana a cărei istorie o relatează Evangheliile să fie Ea Însăşi un om? Câtă blândeţe, câtă curăţie în purtările Sale! Câtă bunătate înnoitoare în învăţăturile Sale! Câtă măreţie în cugetările Sale! Câtă adâncă înţelepciune în rostirile Sale! Câtă limpezime de conştiinţă şi câtă iscusinţă în răspunsurile Sale! În adevăr, dacă viaţa şi moartea lui Socrate sunt cele ale unui filosof, viaţa şi moartea lui Hristos sunt cele ale unui Dumnezeu." (Ballard, MU, 251)

6 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AŞTEPTA CA EL SĂ ROSTEASCĂ VORBELE CELE MAI PLINE DE ÎNŢELEPCIUNE DIN CÂTE S-AU ROSTIT VREODATĂ

6.1 Consemnările Noului Testament

Isus spunea despre propriile sale cuvinte: "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Luca 21:33).

Era un fapt obişnuit ca oamenii care îl ascultau să fie "uimiţi de învăţătura Lui" (Luca 4:32). Până şi aprozii romani au exclamat: "Niciodată n-a vorbit vreun om ca omul acesta" (Ioan 7:46).

6.2 Vorbele cele mai pline de înţelepciune

Sholem Ash scria:

> "Isus Hristos este cea mai de seamă personalitate a tuturor timpurilor... Nici un alt învăţător – iudeu, creştin, budist, mahomedan – n-a rămas ca dătător al unei învăţături ce constituie *pe mai departe* reperul lumii în care trăim. Alţi învăţători se pot referi la anumite lucruri fundamentale pentru un răsăritean, un arab sau un apusean; însă faptele şi cuvintele lui Isus au valoare pentru întreaga omenire. El a devenit Lumina Lumii. De ce n-aş fi eu, un evreu, mândru de asta?" (Mead, ERQ, 49)

G.J. Romanes scrie:

> "Luând în considerare numărul mare de rostiri consemnate ca fiind ale Lui – sau, cel puţin, ca fiindu-i atribuite – devine cu totul demn de remarcat faptul că, în litera adevărului, nu există nici un motiv ca vreunul dintre cuvintele Sale să treacă în sensul de a se învechi... Să-l comparăm pe Isus Hristos în această privinţă cu alţi gânditori de aceeaşi factură ai antichităţii. Nici măcar Platon, care, cu toate că a trăit cu aproximativ patru sute de ani înaintea lui Hristos, avea un discurs filosofic mult mai elaborat, nu se poate compara cu El din acest punct de vedere. Citiţi *Dialogurile* şi veţi constata enorma diferenţă în raport cu Evangheliile când vine vorba despre erori dintre cele mai variate, ajungând până la absurd în ce priveşte raţiunea şi la enunţuri şocante pentru simţul moral. Cu toate acestea, se declară a fi cel mai înalt nivel al gândirii umane pe planul spiritualităţii atunci când nu beneficiază de un presupus aport al revelaţiei." (Ross, UJ, 157)

Joseph Parker afirmă: "După lectura preceptelor lui Platon, Socrate sau Aristotel, înţelegem că diferenţa specifică între ceea ce susţin aceştia şi cuvintele lui Hristos constă în aceea dintre o cercetare şi o revelaţie." (Mead, ERQ, 57)

"De două mii de ani, El [Isus] *este* Lumina Lumii, iar cuvintele Sale n-au trecut." (Morris, BHA, 28)

Aflăm de la F.J.A. Hort:

> "Cuvintele Sale [ale lui Isus] constituiau dimensiuni şi rostiri atât de integrate propriului Sine încât ele n-ar mai fi avut nici un sens ca enunţuri abstracte ale adevărului dacă am presupune că le-a formulat doar în calitate

de oracol sau profet Divin. Toate acestea, o dată ce l-am scoate pe El Însuşi din discuţie ca subiect primordial (chiar dacă nu suprem) al oricărei afirmaţii, s-ar nărui de îndată." (Hort, WTL, 207)

"Însă cuvintele şi faptele lui Isus sunt în mod impresionant lipsite de parţialitate şi suntem încredinţaţi că rostirile pe care le considerăm ca fiind cu adevărat ale Lui sunt revelatorii în privinţa persoanei Sale. Atunci când Isus foloseşte pronumele personal «Eu» («Dar Eu vă spun vouă», «Amin, vă spun [Eu] vouă»), se situează în spatele fiecărui cuvânt cu o onestitate şi intenţie personale. Dacă faptele şi cuvintele Sale sunt mesianice prin natură, acest lucru se întâmplă pentru că aşa le doreşte El, iar întrucât aceasta este intenţia Sa, El se concepe pe Sine în termeni mesianici." (Gruenler, JPKG, 97)

"Cuvintele lui Hristos nu-şi pierd niciodată valabilitatea în virtutea persoanei Sale; ele dăinuiesc pentru că dăinuieşte El." (Thomas, CIC, 44)

În cuvintele lui Bernard Ramm:

"Statistic vorbind, Evangheliile sunt cele mai însemnate opere literare ale tuturor timpurilor. Sunt citite de mai mulţi oameni, citate de mai mulţi autori, traduse în mai multe limbi, reprezentate în mai multe opere de artă, transpuse în mai multe lucrări muzicale decât oricare altă carte scrisă de oricare autor în orice veac şi în orice ţară. Însă cuvintele lui Hristos nu sunt mari datorită acestei preeminenţe statistice. Ele sunt citite, reluate, iubite, crezute şi traduse mai mult ca altele deoarece sunt cele mai semnificative cuvinte rostite vreodată. În ce rezidă această semnificaţie? În nealterata şi lucida spiritualitate cu care abordează, în mod limpede, hotărât şi *autoritar,* cele mai importante probleme ale sufletului uman, anume: Cine este Dumnezeu? Mă iubeşte El? Ce-ar trebui să fac pentru a-l mulţumi? În ce fel îmi percepe păcatul? Cum pot fi iertat? Unde am să ajung după ce mor? Cum trebuie să mă port cu ceilalţi? Cuvintele nici unui alt om nu au forţa cuvintelor lui Isus întrucât nici un alt om nu poate răspunde la aceste întrebări fundamental umane aşa cum a făcut-o Isus. Sunt acele cuvinte şi răspunsuri pe care ne-am aştepta să le primim de la Dumnezeu, iar noi, cei care credem în divinitatea lui Isus, nu avem nici o îndoială cu privire la raţiunea rostirii acestora." (Ramm, PCE, 170-71)

"Niciodată n-a părut Vorbitorul mai strigător singur decât atunci când, cu glas înalt, a vestit această măreţie. Niciodată n-a părut mai cu neputinţă ca acest lucru să se împlinească. Însă, de-a lungul veacurilor, ne este dat să vedem cum a prins viaţă. Cuvintele Sale au trecut în lege, au trecut în doctrine, au trecut în proverbe, au trecut în mângâiere, dar «n-au trecut» *niciodată.* Ce învăţător uman a îndrăznit vreodată să pretindă că în cuvintele sale se regăseşte veşnicia?" (Maclean, CBS, 149)

"Sisteme ale înțelepciunii umane se vor naște și vor pieri, regate și imperii vor crește și vor cădea, însă câtă vreme va mai fi să vină, Hristos va rămâne «Calea, Adevărul și Viața»." (Schaff, HCC, 111)

Învățăturile lui Hristos sunt desăvârșite în tot ceea ce aduc, de la ordinea gândirii până la stăpânirea voinței. În lumina acestui fapt, Griffith Thomas subliniază că mesajul lui Hristos este "inepuizabil". Pentru fiecare generație, el se înfățișează proaspăt și stimulativ. (Thomas, CIC, 36)

Mark Hopkins afirmă: "Nici o revoluție vreodată înfăptuită în societate nu se poate compara cu cea provocată de cuvintele lui Isus Hristos." (Mead, ERQ, 53)

W.S. Peake este pe deplin de acord:

> "Se spune uneori: «Tot ceea ce a spus Isus a fost spus de alții înaintea Lui.» Să admitem că așa este. Ce să înțelegem de aici? Originalitatea poate sau nu poate fi un merit. Dacă adevărul a fost deja rostit, meritul constă în aceea de a-l repeta și de a-l pune în practică pe alte căi într-un mod mai elocvent. Alte lucruri se cuvin aici aduse în atenție. N-a existat nicicând un învățător care să fi eliminat în asemenea măsură nesemnificativul, temporalul, falsul din sistemul său de gândire, nici unul care să nu fi propus altceva decât eternul și universalul, reunindu-le într-o învățătură în care toate aceste mari adevăruri să-și găsească un cadru armonios structurat. Învățătura lui Hristos este în permanență raportată la unul sau altul dintre aspectele gândirii altora; cum se face că nici unul dintre acești învățători nu ne oferă o raportare la învățăturile lui Hristos? În ansamblu, câtă vreme aceștia ne prezintă adevăruri de natura celor rostite de El, cum se face că ele se pierd într-un noian de lucruri neînsemnate și absurde? Cum a fost posibil ca un tâmplar, fără o pregătire specială, necunoscător al culturii și cărturăriei grecești, născut în sânul unui popor ai cărui învățători se dovedeau niște legaliști înguști, resentimentari, intoleranți și pedanți, să devină cel mai important Învățător religios din câți a cunoscut lumea, a cărui predominanță în acest context îl instituie drept cea mai semnificativă figură a istoriei universale?" (Peake, CNT, 226-27)

Griffith Thomas conchide:

> "În lipsa unei instrucții rabinice, n-a dat nici un semn de sfială ori reținere, n-a avut nici o ezitare în privința lucrurilor pe care le considera că reprezintă adevărul. Fără să-și facă vreo grijă cu privire la Sine și la cei ce-l ascultau, și-a dezvăluit de fiecare dată credința, întru totul nepăsător față de consecințele pe care le-ar fi avut de suportat, preocupat exclusiv de adevărul și vestirea mesajului Tatălui Său. Totodată, forța învățăturii Sale a fost adânc resimțită, «...pentru că vorbea cu putere» (Luca 4:32).

În rostiri, s-a vădit puterea spirituală a personalității Sale, subjugându-i pe ascultători. Așa încât nu ne surprinde să citim despre impresia unică pe care a lăsat-o. «Niciodată n-a vorbit vreun om ca omul acesta» (Ioan 7:46). Simplitatea și farmecul, însoțite de profunzimea, nešovăiala, universalitatea și adevărul învățăturii Sale au avut un ecou profund în cugetele oamenilor, înrădăcinându-le convingerea că se află în prezența unui Învățător cum nu se mai cunoscuse până atunci. Iată de ce cuprinderea însemnată a învățăturii în Evanghelii și efectul pe care l-a produs, fără îndoială, Însuși Învățătorul sunt de așa natură încât nu ne miră câtuși de puțin că, peste ani, marele Apostol al Neamurilor avea să rețină toate aceste lucruri, spunând: «...să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Isus» (Fapte 20:35). Impresia a rămas vie de-a lungul tuturor epocilor de la Hristos și de la cei ce i-au fost alături încoace. În lumina deplină a Persoanei Sale ca substanță a creștinismului, învățătura Sa nu poate fi nicidecum tratată cu indiferență." (Thomas, CIC, 32)

7 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AȘTEPTA CA EL SĂ AIBĂ O ÎNRÂURIRE ASUPRA OAMENILOR STATORNICĂ ȘI UNIVERSALĂ

Fără îndoială, personalitatea lui Isus Hristos a avut o asemenea influență asupra umanității încât, fie și după două mii de ani, aceasta este în continuare profund resimțită. Oamenii trăiesc, zi de zi, experiențe transformatoare prin Isus.

Marele istoric Kenneth Scott Latourette spunea:

"Cu fiecare veac, se fac cunoscute tot mai multe mărturii cum că, în privința efectului avut asupra istoriei, *viața lui Isus este cea mai influentă din câte au existat pe această planetă*. Iar această influență pare să devină din ce în ce mai profundă." (Latourette, AHR, 272)

Philip Schaff adaugă:

"Acest Isus din Nazaret, în lipsa resurselor financiare și a armelor, a reușit să cucerească mai multe milioane de oameni decât Alexandru, Cezar, Mohamed și Napoleon; în lipsa științei și a cărturăriei, a aruncat mai multă lumină asupra unor lucruri, omenești sau divine, decât toți filosofii și savanții la un loc; în lipsa unei retorici studiate, a rostit cuvinte despre viață cum nu s-au mai auzit până atunci și de atunci încoace, cu ecouri la care nu poate nădăjdui nici un orator sau poet; fără să fi scris un singur rând, a pus în mișcare mai multe penițe și a inspirat teme pentru mai multe predici, conferințe, discuții, volume de erudiție, opere de artă și cânturi de laudă decât o întreagă oștire de mari oameni ai vremurilor antice și moderne." (Schaff, PC, 33)

"Influența lui Isus asupra omenirii este astăzi tot atât de mare pe cât a fost în rândul celor printre care a trăit." (Scott, JMSH, 29)

> "Lucrarea duhovnicească [a lui Isus] n-a durat decât trei ani – și, totuși, în acești trei ani se sintetizează cel mai profund sens al istoriei religiei. Nici o altă viață însemnată nu s-a scurs atât de grabnic, de liniștit, de smerit, atât de departe de tot zgomotul și vânzoleala lumii; și nici o altă viață însemnată nu a dat naștere, după încheierea ei, unei preocupări de o atare universalitate și permanență." (Schaff, HCC, 103)

"Când Isus Hristos a părăsit pământul", scrie Griffith Thomas,

> "le-a dat ucenicilor de înțeles că, după plecarea Sa, vor săvârși lucrări mai mărețe decât cele pe care le împlinise El, iar veacurile de creștinism stau mărturie pentru adevărul acestor spuse. S-au înfăptuit lucruri de aceeași natură mai presus ca oricare altele – și încă se mai înfăptuiesc. Isus Hristos săvârșește astăzi o lucrare mai minunată decât cea care i-a fost dată în timpul vieții, răscumpărând sufletele, înnoind viețile, preschimbând caracterele, izvorând idealurile, inspirând binefacerile și rodind tot ceea ce este mai bun, mai adevărat și mai înalt în viața și evoluția omenirii... Avem, așadar, toate justificările de a pune în atenție influența lui Hristos de-a lungul vremii ca pe una dintre dovezile cele mai neîndoielnice, mai limpezi și mai relevante cum că în creștinism îl găsim pe Hristos și că Hristos este Cel prin care toate se explică. Este cu neputință să privim acest aspect exclusiv din perspectivă istorică; el se raportează la toate amănuntele vieții de astăzi." (Thomas, CIC, 121)

William Lecky, scepticul, afirmă în *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*:

> "Platonicianul îi îndemna pe oameni să-l imite pe Dumnezeu; stoicul, să caute rațiunea; creștinul, să trăiască în iubirea lui Hristos. Stoicii de mai târziu își sintetizaseră frecvent conceptele de excelență în imaginea unui înțelept ideal, iar Epictet chiar le ceruse discipolilor săi să se raporteze la modelul unui om mai presus de orice condiție și să și-l închipuie necontenit alături de ei; însă limita la care putea ajunge idealul stoic nu reprezenta decât un model menit imitației, așa încât admirația pe care o provoca nu s-ar fi putut niciodată preschimba în afecțiune. I-a fost menit creștinismului să prezinte lumii un caracter ideal, care, în pofida tuturor schimbărilor petrecute pe parcursul a optsprezece secole, a insuflat în inimile oamenilor o iubire plină de dăruire; s-a arătat capabil să-și exercite influența asupra tuturor epocilor, națiunilor, temperamentelor și circumstanțelor; a fost nu

> doar modelul suprem de virtute, ci şi impulsul cel mai puternic de a-i da viaţă; o influenţă atât de profundă încât se poate spune cu adevărat că simpla consemnare a celor trei atât de scurţi ani cât a ţinut lucrarea activă a lui Isus a contribuit mai mult la regenerarea şi încurajarea umanităţii decât toate expozeurile filosofilor şi toate îndemnurile moraliştilor. A fost, fără îndoială, izvorul a tot ceea ce e mai bun şi mai curat în viaţa creştină. Dincolo de toate păcatele şi eşecurile, dincolo de tagma preoţească, persecuţiile şi fanatismul care au ştirbit autoritatea Bisericii, idealul s-a păstrat în caracterul şi pilda Întemeietorului acesteia, un principiu statornic al renaşterii." (Lecky, HEMAC, 8)

"El reprezintă cea mai hotărâtoare influenţă în lumea de astăzi", exclamă Griffith Thomas. "După cum bine s-a spus, sub ochii noştri se scrie cea de a cincea Evanghelie – lucrarea lui Isus Hristos în inimile şi vieţile oamenilor şi ale popoarelor." (Thomas, CIC, 117)

Napoleon spunea:

> "Numai Hristos a izbutit să ridice cugetul uman spre cele nevăzute până-ntr-acolo încât să scape de povara hotarelor dictate de timp şi spaţiu. Aruncând o punte peste prăpastia săpată de optsprezece veacuri, Isus Hristos aşteaptă din partea noastră ceea ce pare, dincolo de orice, mai anevoie de împlinit. Cere un lucru pe care filosoful se străduieşte adeseori zadarnic să-l capete de la prietenii săi, asemenea tatălui de la copii, nevestei de la soţ, bărbatului de la fratele său. Cere o inimă de om; şi-o doreşte numai pentru El; o aşteaptă necondiţionat şi o primeşte de îndată. Puterile şi însuşirile acesteia devin cuceriri ale imperiului Său. Toţi cei care cred cu sinceritate în El se simt umpluţi de această iubire supranaturală pe care i-o închină. Fenomenul este de nepătruns, se află în tot ceea ce înseamnă dincolo de orizontul capacităţilor creative ale omului. Timpul, marele nimicitor, nu-i poate nici secătui izvorul, nici îngrădi cuprinderea." (Ballard, MU, 265)

Tot Napoleon spune:

> "Natura existenţei lui Hristos este tainică, nu mă îndoiesc; însă această taină vine în întâmpinarea nevoilor omeneşti – o dată supusă necredinţei, lumea devine o enigmă lipsită de indicii; credinţa în ea face ca istoria neamului nostru să dobândească o lămurire mulţumitoare." (Mead, ERQ, 56)

Nu putem "trece cu vederea... faptul că, de la Hristos încoace, în ciuda oricăror descoperiri ale gândirii, lumii nu i-a fost propus nici măcar un singur alt ideal etic." (Hunter, WWJ, 35)

R.G. Gruenler spune:

"*Kerygma* comunităţii este vestirea faptului că Isus are o semnificaţie universală. Oriunde şi oricând El este vestit, oamenii sunt puşi în faţa concreteţii Sale, a umanităţii Sale şi sunt aduşi în prezenţa lui Dumnezeu." (Hort, WTL, 25)

"Alte religii au instituit, la rândul lor, un ideal etic al datoriei, al împrejurării şi chiar al iubirii, nefiind, însă, nici pe departe de natura celui prezentat de Hristos, nici ca realitate, nici ca fascinaţie, nici ca putere. Mesajul lui Hristos este cu totul deosebit prin capacitatea de contextualizare universală. Chemarea lui se adresează întregii lumi; se poate aplica în cazul oricui, de la adult până la copil; are ecou în toate epocile, fără a se rezuma la mentalitatea vremurilor în care s-a făcut cunoscut pentru prima oară. Iar motivul acestei universalităţi constă în faptul că atrage atenţia asupra unei atitudini etice în trei dimensiuni esenţiale faţă de Dumnezeu şi om, ceea ce îl face de neegalat. Hristos cere căinţă, încredere şi iubire." (Thomas, CIC, 35)

"Întru totul minunată şi uimitoare, vreme de nouăsprezece veacuri de istorie, este puterea de înrâurire a vieţii Sale în rândurile comunităţii care alcătuieşte Biserica Creştină." (Thomas, CIC, 104)

"E adevărat că s-au născut atâtea alte religii cu milioane de credincioşi, însă tot atât de adevărat este că existenţa şi creşterea Bisericii constituie un fenomen unic în istorie, ca să nu mai amintim de faptul că la creştinism au aderat cei mai pătrunzători gânditori pe care i-a dat omenirea, nelăsându-se, pe de altă parte, cu nimic poticnit de necontenitul flux al cunoaşterii umane." (Thomas, CIC, 103)

A.M. Fairbairn a spus:

"Faptul cel mai remarcabil cu privire la istoria religiei Sale este neîntrerupta şi atotprezenta lucrare a persoanei Sale. A constituit realitatea permanentă şi eficientă în răspândirea şi evoluţia ei. În toate formele, în toate perioadele şi pe parcursul tuturor schismelor, singurul principiu de definire atât a realităţii, cât şi a unităţii acesteia a fost şi rămâne devotamentul faţă de El." (Fairbairn, CMT, 380)

George Bancroft afirma sec: "Găsesc numele lui Isus Hristos înscris la începutul oricărei pagini de istorie modernă." (Mead, ERQ, 50)

Chiar şi după aproape două milenii, David Strauss s-a văzut nevoit să admită: "El [Isus] rămâne cea mai înaltă pildă religioasă pe care o putem gândi; iar evlavia nu poate fi deplină fără ca El să-şi găsească sălaşul în inimile noastre." (Schaff, PC, 142)

William E. Channing formula astfel:

"Înţelepţii şi eroii istoriei se pierd în nefiinţă, iar istoria le reţine faptele pe o pagină din ce în ce mai îngustă. Însă timpul nu are nici o putere asupra numelui, faptelor şi cuvintelor lui Isus Hristos." (Mead, ERQ, 51)

Ernest Renan ne prezintă următoarele două citate: "Isus a fost geniul religios absolut al tuturor vremurilor. Frumuseţea Sa este veşnică, iar domnia Sa nu va avea sfârşit. Isus este, în toate privinţele, unic şi nimic nu se poate compara cu El." (Mead, ERQ, 57) "Nimic nu se mai înţelege din istorie în lipsa lui Hristos." (Mead, ERQ, 57)

"Ca un tâmplar galileean să pretindă că este Lumina lumii şi, după atâtea veacuri, să fie recunoscut ca atare e un fapt ce nu se poate explica mai bine decât în temeiul divinităţii Sale", conchide Bernard Ramm. (Ramm, PCE, 177)

Într-un articol din revista *Life*, George Buttrick scria:

"Isus a dat istoriei un nou început. Casa Lui se găseşte în orice ţinut: oriunde s-ar afla, oamenii văd în chipul Său desăvârşirea propriului chip – şi chipul lui Dumnezeu. Ziua lui de naştere se sărbătoreşte oriunde în lume. Ziua morţii Sale a ridicat o spânzurătoare pe fundalul liniei de orizont a oricărui oraş." (Mead, ERQ, 51)

Celebrul eseu *One Solitary Life* este redat în caseta alăturată:

În *The Incomparable Christ*, un alt text extrem de sugestiv, citim:

"În urmă cu peste nouăsprezece veacuri, s-a născut un Om, căruia i s-a dat viaţă mai presus de legile firii. Acest Om a trăit în sărăcie, ascuns de privirile lumii. N-a călătorit departe. O singură dată a trecut hotarul ţării în care locuia; s-a întâmplat în vremea surghiunului din copilărie.

N-a fost nici înstărit, nici de vază. Rudele sale veneau din rândurile celor simpli, aşa încât n-a avut parte de cărturărie, nici n-a umblat pe la şcoli. Pe când era doar un prunc, a băgat spaima într-un împărat; copil fiind, i-a uluit pe învăţaţi; la vârsta bărbăţiei, a poruncit naturii să-şi schimbe mersul, a păşit pe valuri ca pe lespezi şi i-a cerut mării să se domolească. I-a lecuit pe mulţi fără doctorii şi n-a cerut nimic în schimb pentru această slujbă.

N-a scris nicicând o carte şi, totuşi, bibliotecile de pretutindeni se dovedesc neîncăpătoare pentru câte cărţi s-au scris despre El. N-a compus nici un cântec şi, totuşi, a inspirat mai multe cânturi decât toate cele pe care le-ar fi putut închipui vreodată compozitorii.

N-a întemeiat niciodată o şcoală, însă toate şcolile luate împreună nu se pot lăuda cu atâţia învăţăcei pe câţi a avut El.

Fiu al unei ţărănci, a văzut lumina zilei într-un sat obscur. A crescut în altul unde, până la vârsta de treizeci de ani, a lucrat în atelierul unui dulgher. Apoi, timp de trei ani, a călătorit, propovăduindu-şi învăţăturile. N-a scris nici o carte. N-a avut nici o funcţie. N-a avut o familie şi nici o casă. N-a urmat studii superioare. N-a vizitat nici o mare cetate. Nu s-a îndepărtat niciodată la mai mult de aproximativ trei sute de kilometri de locul unde se născuse. N-a înfăptuit nimic din ceea ce ni se pare că ar trebui să însoţească un destin măreţ. Nu dispunea de nici o altă recomandare în afara propriei Sale persoane.

Avea numai treizeci şi trei de ani când valul opiniei publice s-a întors împotriva Sa. Prietenii l-au părăsit. Unul dintre ei s-a lepădat de El. A fost dat în mâinile duşmanilor Săi, fiind nevoit să îndure batjocura unui proces. A fost răstignit pe o cruce între doi tâlhari.

În vreme ce murea, călăii Săi i-au tras la sorţi veşmintele, singurul avut pe care îl avusese în viaţa pământească. După moarte, a fost aşezat, din mila unui prieten, într-un mormânt împrumutat. Nouăsprezece veacuri au venit şi au trecut, iar acest om reprezintă astăzi modelul neamului omenesc.

Toate oştirile care au mărşăluit vreodată, toate flotele care au străbătut vreodată mările, toate parlamentele care s-au întrunit vreodată, toţi regii care au şezut vreodată pe scaunele de domnie au lăsat, luate împreună, mai puţine urme în existenţa oamenilor decât această viaţă solitară. – ANONIM

N-a stat în fruntea nici unei oştiri, n-a recrutat nici un soldat şi n-a pus niciodată mâna pe o armă; şi, totuşi, nici un general n-a avut un număr atât de mare de voluntari ca şi El, luptători care i-au împins pe mai mulţi răzvrătiţi ca oricând să pună armele jos şi să se predea.

N-a avut niciodată pregătirea unui psihiatru şi, totuşi, a vindecat mai multe inimi sfărâmate ca orice medic. O dată pe săptămână, învârtelile târguielilor de zi cu zi încetează şi mulţimile se îndreaptă molcom către locurile de închinare pentru a-l cinsti şi a-l preamări.

Numele trufaşilor dregători ai trecutului din Grecia şi Roma s-au făcut cunoscute şi au fost, mai apoi, uitate. Numele oamenilor de ştiinţă, ale filosofilor şi ale teologilor, precum au fost, aşa s-au risipit; însă numele acestui Om stă şi acum pe buzele tot mai multora. Cu toate că vremea a lăsat să treacă o mie nouă sute de ani între generaţia de acum şi ziua în care a fost răstignit, El trăieşte şi acum. Nu l-a putut ucide Irod, iar mormântul nu l-a putut opri.

El rămâne biruitor în cea mai înaltă turlă a slavei cereşti, vestit de Dumnezeu, mărturisit de îngeri, adorat de sfinţi şi temut de diavoli, ca unul viu, Hristos în persoană, Domnul şi Mântuitorul nostru." *(Anonim)*

8 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, ATUNCI NE-AM AȘTEPTA CA EL SĂ ÎNTÂMPINE ASPIRAȚIA SPIRITUALĂ A UMANITĂȚII

Otto Rauk, în *Beyond Psychology*, spune că "omul are nevoie să stabilească o legătură cu o realitate dincolo de limitele sale".

Marile religii atestă această aspirație a umanității. Piramidele din Mexic și sanctuarele din India reprezintă asemenea exemple ale căutării spirituale.

Mark Twain spunea următorul lucru cu privire la neîmplinirea interioară a omului: "Din leagăn până la mormânt, omul nu urmărește decât un singur lucru cu adevărat, înainte de toate – pentru a-și liniști conștiința – împăcarea spirituală a propriei ființe."

Istoricul Fisher arăta: "Din adâncul sufletului se aude un strigăt în pustiul unei lumi fără ecou."

Toma de Aquino exclama: "Sufletul însetează după fericirea pe care nu are cum să o întâlnească decât la Dumnezeu."

> "Cu toate acestea, mii și milioane de oameni de astăzi și dintotdeauna mărturisesc pentru puterea și slava creștinismului, curățiți fiind de păcat și nelegiuire. Sunt fapte ce pot fi oricând cercetate și dovedite ca atare, cuprinzând în ele însele învățătură pentru toți cei doritori să afle." (Thomas, CIC, 119)

Bernard Ramm afirmă că

> "...numai experiența creștină îi oferă omului o trăire care să-i întâmpine natura de spirit liber... Orice lucru mai prejos de Dumnezeu lasă spiritul uman însetat, înfometat, neliniștit, amăgit și nedesăvârșit." (Ramm, PCE, 215)

La Philip Schaff găsim: "El [Isus] s-a ridicat deasupra prejudecăților de grup și sectă, a superstițiilor vremii și națiunii Sale. Căuta să pătrundă, fără înconjur, în inima omului și în străfundurile conștiinței." (Schaff, HCC, 104-5)

George Schweitzer, în mărturisirea sa personală din *Ten Scientists Look at Life*, spune:

> "Omul și-a schimbat lumea într-un mod cu totul remarcabil, dar n-a avut cum să se schimbe pe sine. De vreme ce aspectul ține, în esență, de ființa spirituală, iar omul este înclinat (după cum dovedește istoria) spre rău, singura posibilitate ca schimbarea să aibă loc o întruchipează Dumnezeu. Numai atunci când se dedică în totalitate lui Isus Hristos și se supune întru totul Duhului Sfânt spre a fi îndrumat poate fi omul schimbat. Și numai în

virtutea acestei transformări miraculoase se află nădejdea lumii de astăzi şi a locuitorilor săi uluiţi de forţa atomului şi perturbaţi de radioactivitate." (Schweitzer, TSLL, f.p.)

"Ferice de cei flămânzi şi însetaţi după neprihănire, căci ei vor fi săturaţi!" (Matei 5:6).

"Dacă însetează cineva, să vină la Mine, şi să bea" (Ioan 7:37).

"Dar oricui va bea din apa, pe care i-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete" (Ioan 4:14).

"Vă las pacea, vă dau pacea Mea. Nu v-o dau cum o dă lumea. Să nu vi se tulbure inima, nici să nu se înspăimânte" (Ioan 14:27).

"Eu sunt Pâinea vieţii. Cine vine la Mine, nu va flămânzi; şi cine crede în Mine, nu va înseta niciodată" (Ioan 6:35).

"Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă" (Matei 11:28).

"Eu am venit ca oile să aibă viaţă, şi s-o aibă din belşug" (Ioan 10:10).

E.J. Matson, director al departamentului de relaţii ştiinţifice din cadrul Laboratoarelor Abbott, afirma:

"Oricât de severă şi de solicitantă ar fi viaţa mea ca om de ştiinţă, întreprinzător, cetăţean, soţ şi tată, n-a fost nevoie decât să mă întorc la acest centru ca să-l pot întâlni pe Isus Hristos, astfel încât să-i demonstrez atât puterea de coeziune, cât şi cea de eliberare." (Schweitzer, TSLL, f.p.)

Un student al Universităţii din Pittsburgh spune:

"Oricâte încântări şi bucurii mi-au fost date în trecut, nimic nu se poate compara cu fericirea şi pacea pe care mi le-a dăruit Domnul Isus Hristos din clipa intrării Sale în viaţa mea ca stăpân şi călăuză." (Ordonez, IWBBNJS, f.p.)

R.L. Mixter, profesor de zoologie la Colegiul Wheaton, arată:

"Respectând principiile profesiei sale, un om de ştiinţă crede în ceea ce face datorită dovezilor pe care le poate găsi. Am devenit creştin deoarece am găsit în mine însumi o necesitate cu neputinţă de împlinit altcumva decât prin Isus Hristos. Aveam nevoie de o iertare pe care El mi-a acordat-o Aveam nevoie

de apropiere, iar El a devenit Prietenul meu. Aveam nevoie de îmbărbătare, iar El a fost alături de mine." (Schweitzer, TSLL, f.p.)

Paul H. Johnson spune:

"Dumnezeu a decupat în lăuntrul nostru un gol – un gol ale cărui contururi aduc aminte de Dumnezeu. Nimic altceva nu-l poate umple decât Dumnezeu. Nimic din ceea ce am dori să vârâm acolo, bani, case, avuţii, putere, faimă sau altele, nu se potriveşte. Numai Dumnezeu îi dă conţinut, i se pliază şi îl mulţumeşte." (Johnson, MP, f.p.)

Walter Hearn, de la Colegiul de Stat Ohio observă: "Mă surprind deseori căutând răspunsuri la nelămuriri ce aduc a meditaţie filosofică... a-l cunoaşte pe Hristos înseamnă, din punctul meu de vedere, însăşi viaţa, însă o viaţă cu totul nouă, cea pe care a făgăduit că ne-o va da «din belşug»." (Schweitzer, TSLL, f.p.)

Specialist în relaţii publice şi om de publicitate, Frank Allnutt arată:

"Atunci l-am rugat pe Isus să vină în viaţa mea şi să locuiască acolo. Pentru prima oară în viaţa mea am avut un desăvârşit sentiment de pace. Anii întregi de pustiu sufletesc pe care îi trăisem s-au pierdut în uitare şi de atunci n-am mai fost niciodată singur." (Allnutt, C, 22)

J.C. Martin, fost primitor în liga profesionistă de baseball, spune: "Am găsit fericirea şi împlinirea tuturor aspiraţiilor mele în Isus Hristos." (Martin, CC, f.p.)

9 DACĂ DUMNEZEU S-AR ÎNTRUPA, NE-AM AŞTEPTA CA EL SĂ BIRUIE ASUPRA VRĂJMAŞULUI ATOTSTĂPÂNITOR ŞI CELUI MAI DE TEMUT AL UMANITĂŢII – MOARTEA

9.1 Moartea Sa

Isus n-a fost obligat să-şi dea viaţa. După cum reiese din Matei 26:53, 54, avea puterea de a face orice şi-ar fi propus. Ioan 10:18 arată: "Nimeni nu Mi-o ia [viaţa] cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Am putere s-o dau, şi am putere s-o iau iarăşi: aceasta este porunca, pe care am primit-o de la Tatăl Meu." Înţelegem de aici că Hristos a murit de bunăvoie pentru păcatele fiinţelor umane.

W.H. Griffith Thomas confirmă că moartea lui Isus

"...n-a fost o sinucidere, întrucât n-a spus: «îmi iau viaţa de la Mine». El şi-a acceptat, pur şi simplu, moartea. Noi nu putem ocoli suferinţa: El n-ar fi fost nevoit. Un cuvânt i-ar fi putut salva viaţa. N-a fost vorba, pe de altă parte,

de o moarte accidentală din motivul evident că a prevăzut-o, a prevestit-o şi s-a pregătit pentru ea. Apoi, cu siguranţă că nu se poate vorbi despre moartea unui răufăcător atâta vreme cât nu se puteau găsi nici măcar doi martori care să dovedească îndreptăţirea acuzaţiilor care i se aduseseră. Pilat însuşi a declarat că nu-i găseşte nici o vină, şi nici măcar Irod n-a găsit nici un cuvânt împotriva Sa. N-a fost, aşadar, o execuţie obişnuită." (Thomas, CIC, 61)

Un alt fapt important cu privire la moartea Sa este menţionat de W.C. Robinson:

"Nici un om de rând din istorie n-a avut vreodată puterea să-şi dea duhul din proprie voinţă aşa cum a făcut Domnul Isus (Luca 23:46)... Luca şi Ioan folosesc verbe care nu pot fi interpretate decât în sensul că Isus... şi-a dat, pe căi miraculoase, duhul în mâinile lui Dumnezeu o dată ce plătise pe deplin pentru păcate. O minune s-a petrecut pe Golgota în ziua de vineri şi tot o minune a avut loc în dimineaţa de Paşti." (Robinson, WSYTIA, 85-86)

9.2 Înmormântarea Sa

"Spre seară, a venit un om bogat din Arimateea, numit Iosif, care era şi el ucenic al lui Isus. El s-a dus la Pilat, şi a cerut trupul lui Isus. Pilat a poruncit să i-l dea" (Matei 27:57, 58).

"Nicodim, care la început se dusese la Isus, noaptea, a venit şi el, şi a adus o amestecătură de aproape o sută de litre de smirnă şi aloe" (Ioan 19:39).

"Şi Iosif a cumpărat o pânză subţire de in, a dat jos pe Isus de pe cruce, L-a înfăşurat în pânza de in, şi L-a pus într-un mormânt săpat în stâncă. Apoi a prăvălit o piatră la uşa mormântului. Maria Magdalina şi Maria, mama lui Iose, se uitau unde-L puneau" (Marcu 15:46, 47).

"...s-au întors, şi au pregătit miresme şi miruri. Apoi, în ziua Sabatului, s-au odihnit, după Lege" (Luca 23:56).

"Ei [străjile fariseilor] au plecat şi au întărit mormântul, pecetluind piatra şi punând strajă" (Matei 27:66).

9.3 Învierea Sa

Scrie B.F. Westcott:

"Într-adevăr, luând mărturiile în ansamblul lor, nu e prea mult a spune că nici o altă împrejurare istorică nu se bucură de un sprijin mai limpede şi mai felurit ca învierea lui Hristos. Numai bănuiala necercetată cu privire la lipsa de adevăr a acesteia putea să fi înaintat ideea că nu putem găsi îndeajuns de multe mărturii în sprijinul ei." (Westcott, GR, 4-6)

De la Henry Morris, aflăm: "Faptul învierii Sale constituie cel mai important eveniment al istoriei, fiind, prin urmare, după cum era şi normal, unul dintre cele mai certe fapte din toată istoria." (Morris, BHA, 46)

Isus nu şi-a prezis doar moartea, ci şi învierea trupească. El a spus: "Stricaţi Templul acesta, şi în trei zile îl voi ridica" (Ioan 2:19). *Templu*, aici, se referă la trupul Său.

Tot Morris scrie:

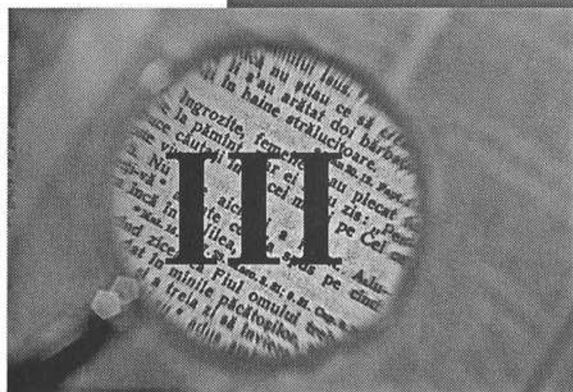
> "Doar El, între toţi oamenii care au trăit vreodată, a biruit asupra morţii înseşi. După logica mărturiilor, învierea Sa trupească din mormânt poate fi considerată ca fiind cel mai bine dovedit fapt din întreaga istorie. «Eu sunt învierea şi viaţa», a spus. «Pentru că Eu trăiesc, şi voi veţi trăi» (Ioan 11:25; 14:19)." (Morris, BHA, 28)

> "Învierea lui Hristos este *pecetea învierii noastre*. Vindecarea celor bolnavi nu ne încredinţează că Hristos ne va vindeca pe noi astăzi, nici aducerea la viaţă a lui Lazăr nu ne garantează nemurirea. Numai învierea lui Hristos, drept *cel dintâi rod*, deschide mormântul – ca un semn dat înainte – pentru credincios întru viaţa veşnică. Pentru că El a înviat, şi noi vom învia (Romani 8:11)." (Ramm, PCE, 185-86)

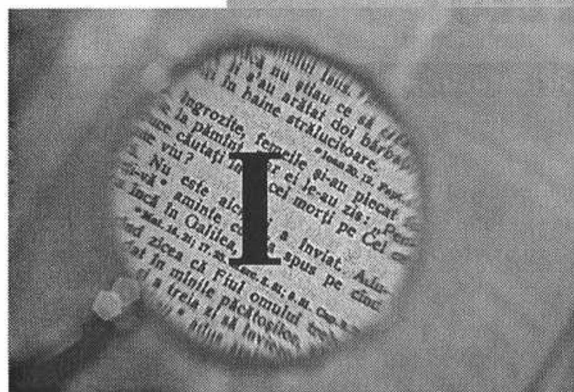
După înviere, apostolii înşişi au avut capacitatea de a-i învia pe morţi prin puterea lui Isus (Fapte 9:40, 41). Astfel, a dat viaţă altora după moartea Sa.

Mărturiile arată că Isus este viu (Evrei 13:8) şi că: "Acest Isus, care S-a înălţat la cer din mijlocul vostru, va veni în acelaşi fel cum L-aţi văzut mergând la cer" (Fapte 1:11).

"Ci Isus Hristos, veşnicul Fiu al lui Dumnezeu şi făgăduitul Răscumpărător al lumii, a biruit asupra morţii." (Morris, BHA, 46)



PROBE ÎN SPRIJINUL ŞI ÎMPOTRIVA CREŞTINISMULUI



INTRODUCERE

11

ESTE BIBLIA DE LA DUMNEZEU?

SCHIȚA CAPITOLULUI

Partea a Treia din alcătuirea acestei cărți este menită atât criticilor Bibliei, cât și celor care îi acceptă inspirația și autoritatea. Se cuvine, așadar, să începem această secțiune din *Mărturii* cu o discuție privitoare la ceea ce criticii par hotărâți să contrazică: comunicarea mai presus de greșeală a unui Dumnezeu desăvârșit cu o umanitate decăzută.

Pe parcursul Părții întâi a acestei cărți, am prezentat mărturii care duc la concluzia că Biblia dovedește o exactitate întru totul remarcabilă din punct de vedere istoric. Însă, după cum am atras atenția în cuprinsul secțiunii respective, faptul că Biblia este istoric exactă nu înseamnă cu necesitate că ea este inspirată de Dumnezeu. Rezultatele din pagina de sport a ziarelor de dimineață sunt exacte din punct de vedere istoric, ceea ce nu înseamnă că sunt și inspirate.

Biblia, pe de altă parte, afirmă neabătut că este Cuvântul lui Dumnezeu.

1 AFIRMAȚIILE BIBLIEI

Biblia afirmă frecvent că este "Cuvântul lui Dumnezeu". Dar ce vrea să spună acest lucru, mai precis? Și dacă este Cuvântul lui Dumnezeu, atunci cum l-a făcut Dumnezeu cunoscut omenirii?

Pavel ne spune că: "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea înțelepciune în neprihănire" (2 Timotei 3:16). Acest pasaj reprezintă textul cheie în doctrina inspirației. Cuvântul grecesc *theopneustos* se traduce îndeobște prin "inspirație". Cu alte cuvinte, Biblia este "inspirată" de Dumnezeu. Termenul semnifică propriu-zis, după cum relevă versiunea citată, "insuflat de Dumnezeu". Biblia izvorăște din suflarea lui Dumnezeu.

Inspirația poate fi definită drept procesul tainic prin care Dumnezeu a lucrat în scriitorii umani, punându-le în valoare personalitățile și stilurile pentru a obține scrieri de referință și infailibile. (Geisler, GIB, 39)

Se impune să acordăm o atenție deosebită modului în care utilizăm termenul "inspirație". El face parte din vocabularul nostru obișnuit. "Iată un artist inspirat", spunem, sau "Fără îndoială, această piesă muzicală este inspirată". Sensul propus aici este foarte general și trimite, astăzi, la un lucru bine făcut sau de certă valoare. Însă, o dată raportat la Biblie, vorbim despre cu totul altceva. Biblia nu a fost inspirată așa cum i-a fost dat unui cântăreț ori unui pictor. Biblia a fost insuflată de Dumnezeu. Ea afirmă că reprezintă însuși Cuvântul Său; a fost rostită de El.

1.1 Vechiul Testament afirmă că este inspirat

Numeroase dintre cărțile Vechiului Testament afirmă că provin de la Dumnezeu. Această componentă fundamentală a Bibliei a fost considerată de-a lungul timpului "Cuvântul lui Dumnezeu". Vechiul Testament poate fi divizat din perspective diferite. Găsim în Noul Testament că i se atribuie o structură atât bipartită (Matei 5:17; 7:12), cât și tripartită (Luca 24:44). Ne vom ocupa aici de conceperea Vechiului Testament în două părți – Legea și Profeții – cu privire la afirmațiile potrivit cărora ele sunt inspirate. Vom lua, totodată, în discuție și secțiunile în care nu se face o referire specifică la statutul inspirat.

1.1.1 Inspirația Legii

Primele cinci cărți ale Vechiului Testament sunt deseori identificate ca alcătuind "Legea", "Tora", termenul ebraic pentru lege, sau "Pentateuhul". Aceste cărți – Geneza, Exodul, Leviticul, Numeri și Deuteronomul – se consideră, potrivit tradiției, că au fost scrise de Moise.

Exodul (32:16), Leviticul (1:1), Numeri (1:1) și Deuteronomul (31:24-26) afirmă explicit că sunt inspirate. Această revendicare directă lipsește doar din Geneza. Totuși, s-a spus că Geneza face parte, la rândul ei, din "Cartea

lui Moise" (vezi 2 Cronici 35:12; Neemia 13:1) şi, în virtutea acestei asocieri, ea comportă aceeaşi autoritate divină. Ceea ce este adevărat pentru una dintre cărţi, este deopotrivă adevărat pentru toate celelalte. Cu alte cuvinte, o afirmaţie prezentă în sau referitoare la una dintre cărţile apartenente acestei secţiuni canonice este valabilă şi în privinţa celorlalte de vreme ce au fost reunite sub un singur titlu: Cartea, sau Legea, lui Moise.

> În tot restul Vechiului Testament, Legea lui Moise le-a fost impusă, într-o succesiune neîntreruptă, oamenilor ca fiind Legea lui Dumnezeu; se lua aminte la cuvintele lui Moise în calitatea lor de cuvinte ale lui Dumnezeu. Iosua şi-a început lucrarea duhovnicească drept succesor al lui Moise spunând: "Cartea aceasta a legii să nu se depărteze de gura ta;... căutând să faci tot ce este scris în ea" (Iosua 1:8). Dumnezeu a cercetat poporul lui Israel "pentru ca DOMNUL să vadă dacă vor asculta de poruncile pe care le dăduse părinţilor prin Moise" (Judecători, 3:4). "Atunci Samuel a zis poporului: «DOMNUL a pus pe Moise şi pe Aaron, şi a scos pe părinţii voştri din Egipt... Dar ei au uitat pe DOMNUL Dumnezeul lor»" (1 Samuel 12:6, 9). În vremea lui Iosia, "Hilchia a găsit cartea Legii DOMNULUI, dată prin Moise" (2 Cronici 34:14). În timpul exilului, Daniel a recunoscut Legea lui Moise ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu, spunând: "De aceea, ne-au şi lovit blestemurile şi jurămintele scrise în Legea lui Moise, robul lui Dumnezeu, pentru că am păcătuit împotriva lui Dumnezeu. El a împlinit astfel cuvintele pe care le rostise împotriva noastră" (Daniel 9:11, 12). Chiar şi în epoca post-exilică, renaşterea sub Neemia a venit ca o răsplată a supunerii faţă de legea lui Moise (vezi Ezra 6:18; Neemia 13:1). (Geisler, GIB, 71)

1.1.2 Inspiraţia Profeţilor

Cea de a doua diviziune a Vechiului Testament se numeşte "Profeţii". Faptul ne poate induce în eroare întrucât, referindu-se la Profeţi, unii tind să facă referire la Isaia, Ieremia sau la alţii asemenea. Însă corpusul din Vechiul Testament cunoscut drept Profeţii, după anumite împărţiri, nu se referă doar la profeţii scriitori, ci la ansamblul Vechiului Testament, cu excepţia primelor cinci cărţi care constituie Legea.

Unele trimiteri din profeţii târzii dezvăluie un respect profund faţă de rostirile celor dintâi. Dumnezeu i-a vorbit lui Daniel prin scrierile lui Ieremia (compară Daniel 9:2 cu Ieremia 25:11). Ezra a recunoscut, la rândul său, autoritatea divină a scrierilor lui Ieremia (Ezra 1:1) ca şi a celei a lui Hagai şi Zaharia (Ezra 5:1). Un pasaj dintre cele mai sugestive în acest sens se găseşte la unul dintre ultimii profeţi ai Vechiului Testament, Zaharia. El vorbeşte despre "Legea şi cuvintele pe care li le spunea DOMNUL oştirilor, prin Duhul Său, prin proorocii de mai înainte" (Zaharia 7:12). Într-un pasaj similar din ultima carte istorică a Vechiului Testament, Neemia scrie: "I-ai îngăduit

astfel mulți ani, le-ai dat înștiințări prin Duhul Tău, prin prooroci" (Neemia 9:30). Aceste exemple confirmă respectul adânc nutrit de profeții târzii față de scrierile predecesorilor; ei le considerau a fi Cuvântul lui Dumnezeu, dat prin Duhul lui Dumnezeu pentru binele lui Israel.

Introducerea profetică specifică: "așa vorbește DOMNUL", precum și alte formulări asemănătoare, se regăsesc cu sutele aici precum și în alte părți ale Vechiului Testament. (vezi Thomas, NASECB, 1055-65)

O trecere în revistă îl găsește pe Isaia vestind: "Ascultați, ceruri, și ia aminte, pământule, căci DOMNUL vorbește" (Isaia 1:2). Ieremia spunea: "Cuvântul DOMNULUI mi-a vorbit astfel..." (Ieremia 1:11). "Cuvântul DOMNULUI a vorbit lui Ezechiel" (Ezechiel 1:3). Enunțuri asemănătoare sunt răspândite în tot cuprinsul celor doisprezece profeți "mici" (vezi Osea 1:1-2; Ioel 1:1).

> "Cărțile profeților ulterior incluse în categoria «Scrierilor» reprezintă de la sine aceeași afirmație de ansamblu în ce-i privește pe profeții cuprinși aici. Până și cartea Psalmilor (partea «Scrierilor»), a cărei semnificație mesianică a fost evidențiată de Isus (Luca 24:44), intra în alcătuirea Legii și a Profeților despre care Isus spunea că adună «toate Scripturile» (Luca 24:27). Josephus îl situează pe Daniel (care se regăsește mai târziu în «Scrieri») în secțiunea «Profeților» la acea vreme (*Împotriva lui Apion*, 1.8). Așa încât orice modalitate alternativă (sau ulterioară) de structurare a cărților din Vechiul Testament în trei secțiuni ar fi fost propusă, este limpede că, la început, exista o diviziune binară în Lege și Profeți (care includeau cărțile ce aveau să fie cunoscute sub denumirea de «Scrieri»), impusă spre sfârșitul perioadei Vechiului Testament, trecând prin etapa «Intertestamentară» și până la epoca Noului Testament." (Geisler, GIB, 72)

Profeții făceau auzit glasul lui Dumnezeu nu doar prin ceea ce *spuneau*, ci și prin ceea ce *scriau*. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise: "Scrie-ți cuvintele acestea" (Exod 34:27). Domnul i-a cerut lui Ieremia: "Ia din nou o altă carte, și scrie în ea toate cuvintele, care erau în cea dintâi carte" (Ieremia 36:28). Isaia a mărturisit cum că Domnul i-a vorbit: "Ia o tablă mare, și scrie pe ea" (Isaia 8:1). Și, tot așa, Dumnezeu i-a spus: "Du-te acum... de scrie aceste lucruri înaintea lor pe o tăbliță, și sapă-le într-o carte, ca să rămână până în ziua de apoi, ca mărturie pe vecie și în veci de veci" (Isaia 30:8). Habacuc a primit o poruncă asemănătoare: "Scrie proorocia, și sapă-o pe table, ca să se poată citi ușor!" (Habacuc 2:2).

1.1.3 Sunt toate cărțile inspirate?

Marea majoritate a cărților din Vechiul Testament (optsprezece din douăzeci și patru) afirmă explicit că sunt cuvintele lui Dumnezeu adresate oamenilor.

Unele, însă, nu-și revendică în mod limpede proveniența. Iată, în continuare, câteva dintre motivele acestui fenomen.

1.1.3.1 Sunt parte a aceleiași secțiuni

Fiecare carte se consideră ca făcând parte dintr-o anume secțiune – fie Legea, fie Profeții – în cadrul căreia se afirmă în mod distinct și incontestabil natura inspirată. Această afirmație devine valabilă pentru toate cărțile care alcătuiesc secțiunea. În consecință, nu e necesar ca fiece carte să-și susțină, individual, cauza; afirmația privitoare la ea se subsumează celei de ansamblu a secțiunii și este confirmată prin faptul că texte biblice ulterioare se referă la autoritatea acestei secțiuni în general.

1.1.3.2 Natura cărților istorice și poetice

Cărțile istorice și poetice nu conțin, în sine, enunțuri directe în legătură cu originea lor divină. Toate cărțile de învățătură afirmă răspicat: "așa vorbește DOMNUL". Motivul pentru care cărțile istorice și poetice nu recurg la asemenea formulări constă în faptul că ele prezintă "ceea ce a arătat Dumnezeu" (istoria), mai degrabă decât "ceea ce Dumnezeu a spus" (legea și profeții). Cu toate acestea, formula didactică "așa vorbește DOMNUL" este implicită chiar și în cărțile istorice și poetice. Istoria constituie cuvântul lui Dumnezeu exprimat prin evenimentele concrete din viața națiunii. Poezia este cuvântul exprimat de Dumnezeu în sufletele și aspirațiile unor indivizi aparteneňți acelei națiuni. Ambele dimensiuni se revendică, în fond, de la ceea ce a spus Dumnezeu, tot atât pe cât consemnarea explicită a cuvântului Său în Lege și în celelalte scrieri de învățătură.

1.1.3.3 Autorii cărților au fost împuterniciți de Dumnezeu

Solomon, căruia tradiția iudaică îi atribuie Cântarea Cântărilor, Proverbele și Eclesiastul, avea o înțelepciune dată de la Dumnezeu (1 Regi 4:29). În plus, întrunea condițiile care se cereau pentru ca un om să devină profet, așa cum sunt ele menționate în Numeri 12:5, respectiv unul căruia Dumnezeu i se descoperă într-o vedenie sau îi vorbește într-un vis (vezi 1 Regi 11:9). Lui David i se atribuie aproape jumătate din psalmi. Și chiar dacă psalmii înșiși nu afirmă în mod direct că sunt de inspirație divină, mărturisirea lui David cu privire la lucrarea sa este consemnată în 2 Samuel 23:2: "Duhul DOMNULUI vorbește prin mine, și cuvântul Lui este pe limba mea". Ieremia, autorul tradițional al cărților 1 și 2 Regi, dispune de binecunoscute recomandări profetice (vezi Ieremia 1:4, 17). Cronicile și Ezra-Neemia sunt atribuite preotului Ezra, care și-a desfășurat activitatea cu toată autoritatea unui profet, interpretând legea lui Moise și instituind, în temeiul acesteia, reforme civile și religioase (vezi Ieremia 1:10, 13). Așa încât, fie cărțile Vechiului Testament mărturisesc pentru ele însele, fie oamenii despre care se crede că le-ar fi scris

afirmă, aproape fără excepție, că ele reprezintă cuvântul preeminent al lui Dumnezeu. (Geisler, GIB, 69-70)

1.2 Noul Testament afirmă că este inspirat

Noul Testament afirmă, de asemenea, că este "Cuvântul lui Dumnezeu". De pe vremea când încă se scriau, poporul lui Dumnezeu a știut că aceste texte au un statut aparte.

Concret vorbind, Hristos este temeiul inspirației și canonizării Scripturilor. El a fost Cel care a confirmat inspirația canonului ebraic al Vechiului Testament și care a făgăduit că Duhul Sfânt îi va îndruma pe apostoli în "tot adevărul", ceea ce s-a împlinit prin elaborarea Noului Testament. (Geisler, GIB, 89)

Ținând seama de înalta cinste care li se acorda profeților Vechiului Testament și de autoritatea divină pe care oamenii o recunoșteau în scrierile lor, comparația între mesajul Noului Testament și Scripturile Vechiului Testament relevă afirmația aceleiași autorități și inspirații. Fapt confirmat în Evrei 1:1-2: "După ce a vorbit în vechime părinților noștri prin prooroci, în multe rânduri și în multe chipuri, Dumnezeu, la sfârșitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul", un mesaj al mântuirii "care, după ce a fost vestită întâi de Domnul, ne-a fost adeverită de cei ce au auzit-o" (Evrei 2:3). Altfel spus, mesajul lui Hristos, așa cum îl transmit ucenicii Săi, reprezintă tot atât glasul lui Dumnezeu pe cât l-a reprezentat mesajul profeților în trecut.

Potrivit pasajului Efeseni 2:20, Biserica este "zidită pe temelia apostolilor și a proorocilor". Termenul "apostol" nu trebuie limitat la ceea ce înțelegem prin cei doisprezece apostoli. Pavel a fost un apostol (Galateni 1; 2 Corinteni 12), la fel ca și Barnaba (Fapte 14:14). Iacov scria în virtutea unei autorități divine (Iacov 1:1), iar alții aveau în aceeași măsură daruri profetice (de exemplu, Agab din Fapte 11:28). Darul unui apostol ori al unui profet îl făcea vrednic pe cel în cauză de cunoaștere în urma unei revelații (vezi Efeseni 2:20), iar anumiți autori din Noul Testament pot fi considerați drept "profeți" (de pildă, Marcu, Luca, Iacov și Iuda).

Fapte 2:42 reține cu privire la credincioși cum că aceștia "stăruiau în învățătura apostolilor, în legătura frățească". Autoritatea învățăturii apostolice, așadar, este percepută nu doar în virtutea statutului similar cu cel al profeților, ci și în calitatea ei de întemeietoare a bisericii. Ceea ce propovăduiau apostolii reprezintă fundamentul de referință al bisericii. Fundamentul de referință al bisericii este, prin urmare, Noul Testament. (Geisler, GIB, 92)

Petru se referă la scrierile lui Pavel ca "Scripturi" (2 Petru 3:16), iar 1 Timotei 5:18 se bazează atât pe Luca 10:7, cât și pe Deuteronom 25:4, atunci când utilizează formula: "Căci Scriptura zice..." Dacă scrierile lui Luca, cel ce nu a fost un apostol, sunt citate ca fiind o Scriptură, iar Petru, mustrat într-o

anumită împrejurare de Pavel (Galateni 2:11), consideră cărţile lui Pavel ca fiind Scripturi, se cuvine să înţelegem de aici că Noul Testament ar trebui privit în întregul lui ca o Scriptură. Nu altul este sensul unui enunţ precum: "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" (2 Timotei 3:16).

> "Să nu credeţi că am venit să desfiinţez Legea sau Profeţii; n-am venit s-o desfiinţez, ci s-o împlinesc. Căci adevărat vă spun: câtă vreme nu vor trece cerul şi pământul, nu va trece o iotă sau un semn de literă din Lege, până nu se vor împlini toate lucrurile" (Matei 5:17, 18 – ed. rev. 2002 – n. tr.).

> "Dar Mângâietorul, adică Duhul Sfânt, pe care Tatăl Îl va trimite în Numele Meu, El vă va învăţa toate lucrurile şi vă va aminti toate lucrurile pe care vi le-am spus" (Ioan 14:26 – ed. rev. 2002 – n. tr.).

1.3 Este Cuvântul lui Dumnezeu infailibil?

Biblia afirmă că este inspirată de Dumnezeu. Iar dacă este de la Dumnezeu, este logic să presupunem că ea nu conţine nici o eroare, că este, într-un cuvânt, infailibilă. Termenii "inspirată" şi "infailibilă" se află, de obicei, într-o strânsă legătură. Pentru a înţelege ce înseamnă infailibilitatea, să ne oprim asupra următoarelor aspecte: caracterul lui Dumnezeu, definiţia infailibilităţii şi ce nu poate fi considerat de domeniul acesteia.

1.3.1 Caracterul lui Dumnezeu

O înţelegere corectă a inspiraţiei Scripturii trebuie să ţină cont de infailibilitatea acesteia. Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu... iar Dumnezeu nu poate greşi (Evrei 6:18; Tit 1:12). A tăgădui infailibilitatea Scripturii înseamnă a pune la îndoială fie integritatea lui Dumnezeu, fie identitatea Bibliei drept Cuvânt al lui Dumnezeu.

Caracterul lui Dumnezeu implică în mod necesar infailibilitate. Dacă fiece enunţ din Biblie vine de la Dumnezeu, iar Dumnezeu este un Dumnezeu al adevărului, aşa cum îl declară Biblia, atunci Biblia trebuie să fie întru totul lipsită de greşeală sau, altfel spus, infailibilă. Isus spunea cu privire la cuvintele lui Dumnezeu: "Cuvântul Tău este adevărul" (Ioan 17:17). Psalmistul scria: "Temelia Cuvântului Tău este adevărul" (Psalmul 119:160). Solomon declara: "Orice cuvânt al lui Dumnezeu este încercat" (Proverbe 30:5). Pavel îi scria lui Tit: "Dumnezeu... nu poate să mintă" (Tit 1:2). Autorul Evreilor arăta: "...este cu neputinţă ca Dumnezeu să mintă" (Evrei 6:18). În ultimă analiză, suspiciunea cu privire la infailibilitatea Bibliei se răsfrânge asupra caracterului lui Dumnezeu. Orice creştin adevărat va trebui să fie de acord cu Pavel, când spune: "Dumnezeu să fie găsit adevărat şi toţi oamenii să fie găsiţi mincinoşi" (Romani 3:4).

1.3.2 Ce înseamnă infailibilitatea?

Înseamnă că, atunci când toate faptele sunt cunoscute, Scripturile în versiunea olografă originală, o dată ce sunt corect interpretate, se vor dovedi întru totul adevărate în tot ceea ce afirmă, fie că are legătură cu învățătura sau moralitatea, fie că se referă la științele sociale, fizice ori naturale.

Esențialul este că Biblia a fost insuflată de Dumnezeu. El i-a folosit pe oameni pentru a scrie întocmai ce a urmărit să lase scris. I-a ferit de orice greșeli, însă le-a pus, totodată, în valoare personalitățile unice și stilurile pentru a transmite cu exactitate ceea ce dorea.

Petru ne spune că "oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânați de Duhul Sfânt" (2 Petru 1:21). Ideea sugerată aici este că tot așa cum vânturile călăuzesc pânzele corabiei, suflarea lui Dumnezeu i-a călăuzit pe autorii Bibliei. Drept urmare, rodul acestei munci a corespuns cu desăvârșire intenției lui Dumnezeu.

1.3.2.1 Dumnezeu a folosit o largă varietate de moduri expresive

Infailibilitatea nu înseamnă că fiecare cuvânt din Biblie este unul și același. Întrucât Dumnezeu este creativ (El este Creatorul), a exprimat aceeași idee în moduri diferite, din perspective diferite și la momente diferite. Inspirația nu exclude diversitatea expresivă. Cele patru Evanghelii consemnează aceeași succesiune de evenimente într-o manieră aparte în raport cu grupuri distincte de oameni. Reproduc, uneori, situații în care până și Hristos spune același lucru în cuvinte diferite.

Să comparăm, de exemplu, celebra mărturisire a lui Petru în Cezareea lui Filip:

Matei reține: "Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu!" (16:16).

Marcu reține: "Tu ești Hristosul!" (8:29).

Luca reține: "Hristosul lui Dumnezeu!" (9:20).

Chiar și Decalogul s-a păstrat în forme variate: "[Porunci] Scrise cu degetul lui Dumnezeu" (Deuteronom 9:10), fiind întrucâtva reformulat atunci când Dumnezeu l-a dat a doua oară (compară Exod 20:6-11 cu Deuteronom 5:12-15). De pildă, Exodul citează creația drept motiv al Sabatului ca zi de odihnă a lui Israel, în vreme ce Deuteronomul îl justifică prin eliberarea din robie. (vezi Archer, EBD, 191, 92)

Dacă enunțuri de o asemenea importanță, cum sunt mărturisirea lui Hristos de către Petru și înscrisul de pe cruce (vezi Matei 27:37; Marcu 15:26; Luca 23:38 și Ioan 19:19) sau legi de universalitatea și esența celor "scrise cu degetul lui Dumnezeu" pot fi formulate diferit, atunci n-ar trebui să întâmpinăm nici o dificultate în a extinde conceptul de infailibilitate la diversitatea expresivă din restul Scripturii.

1.3.2.2 Dumnezeu a folosit personalităţi şi stiluri diferite

Inspirația poate presupune, în aceeași măsură, faptul că Dumnezeu folosește personalități diferite – cu propriul lor stil literar și idiosincrasiile lor – pentru a-și aduce la cunoștință cuvântul. Nu trebuie decât să comparăm stilul plin de forță al lui Isaia cu tonul de jelanie al lui Ieremia din Vechiul Testament. În Noul Testament, Luca manifestă o vădită preocupare medicală, în vreme ce Iacov este cu deosebire practic, Pavel are un discurs teologic și polemic, iar Ioan se evidențiază prin simplitate. Dumnezeu a comunicat prin intermediul unei multitudini de personalități umane, care au lăsat, fiecare în parte, o amprentă stilistic literară unică.

Autorii biblici tradiționali enumeră un legiuitor (Moise), un general (Iosua), profeți (Samuel, Isaia ş.a.), regi (David și Solomon), un muzician (Asaf), un păstor (Amos), un prinţ şi dregător (Daniel), un preot (Ezra), un vameș (Matei), un medic (Luca), un cărturar (Pavel) și pescari (Petru și Ioan). Dumnezeu a folosit diversitatea de ocupații și împrejurări specifice autorilor biblici, precum și preocupările personale și trăsăturile de caracter ale acestora pentru a-și oglindi adevărurile eterne.

1.3.2.3 Dumnezeu a folosit uneori izvoare non-biblice

Învăţătura inspiraţiei nu exclude, desigur, folosirea documentelor umane ca izvoare ale adevărului divin. Biblia afirmă întocmai recursul la asemenea surse. Evanghelia lui Luca s-a întemeiat pe cercetarea unor izvoare scrise ale epocii (vezi Luca 1:1-4). Iosua a preluat din Cartea Dreptului faimosul său citat referitor la soarele oprit în mijlocul cerului (Iosua 10:13). (vezi Nix, J, citat în Criswell, CSB, 267-96) Apostolul Pavel parafraza din poetul păgân (Fapte 17:28) în binecunoscutul său discurs din Areopag. Iuda a reluat o spunere non-canonică privind profeția lui Enoh (versetul 14).

> "Fiindcă mulți s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunţită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredinţat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început, și au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit şi eu cu cale, prea alesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ţi le scriu în șir unele după altele, ca să poți cunoaște astfel temeinicia învăţăturilor, pe care le-ai primit prin viu grai" (Luca 1:1-4).

Utilizarea izvoarelor non-biblice n-ar trebui considerată divergentă în raport cu inspirația – nu trebuie să uităm că "tot adevărul este adevărul lui Dumezeu". Dumnezeul care a poruncit "să lumineze lumina din întuneric" (2 Corinteni 4:6) are puterea de a rosti adevărul prin mijlocirea unui profet păgân (Numeri 24:17), a unui mare preot, împotriva voinţei sale (Ioan 11:50). Și chiar a unei măgărițe îndărătnice (Numeri 22:28).

1.3.3 Ce nu este infailibilitatea?

1.3.3.1 Nu ţine de respectarea strictă a regulilor gramaticale

Infailibilitatea se defineşte în termeni de adevăr, iar adevărul este o proprietate a cuvintelor organizate în enunţuri. Prin urmare, o eroare din punctul de vedere al gramaticii moderne nu scoate din discuţie o Biblie infailibilă. Aşa s-ar cuveni să vedem lucrurile. Regulile gramaticale normează uzajul comun al limbajului. Nu puţini scriitori talentaţi le încalcă urmărind să instituie comunicarea la un nivel superior. De ce le-am refuza autorilor Scripturii acest privilegiu? (Feinberg, MI, citat în Geisler, I, 299)

1.3.3.2 Sunt prezente figurile de stil

N-ar trebui să presupunem că o carte "inspirată" trebuie să fi fost scrisă potrivit unui tipar literar exclusiv. Omenirea nu se limitează la modurile noastre de expresie; n-avem nici un motiv să credem că Dumnezeu se restrânge la un singur stil, gen sau specie literare în comunicarea Sa cu omul.

Biblia prezintă o serie de asemenea modalităţi. Câteva cărţi sunt în întregime redactate în manieră poetică (Iov, Psalmii, Proverbele, de exemplu). Evangheliile sinoptice conţin nenumărate parabole. În Galateni 4, Pavel recurge la alegorie. Noul Testament abundă în metafore (2 Corinteni 3:2-3; Iacov 3:6) şi comparaţii (Matei 20:1; Iacov 1:6); tot astfel, se pot întâlni hiperbolele (Coloseni 1:23; Ioan 21:25; 2 Corinteni 3:2). Isus Însuşi abordează satira (compară Matei 19:24 cu 23:24).

Afirmaţia cu privire la natura inspirată, înţeleasă în lumina caracterului pe care îl vădeşte însăşi consemnarea inspirată, dezvăluie faptul că "inspiraţia" nu trebuie privită ca un proces mecanic sau "de lemn". Este vorba despre un proces dinamic şi personal care se concretizează într-un rezultat infailibil, a cărui autoritate este confirmată divin – Cuvântul scris al lui Dumnezeu. (Geisler, GIB, 58)

1.3.3.3 Precizie istorică?

Se susţine deseori că învăţătura infailibilităţii nu poate fi acceptată deoarece Biblia nu reflectă canoanele preciziei istorice şi lingvistice recunoscute şi pretinse de lumea modernă. Ca în cazul atâtor altor cuvinte vehiculate în dezbaterea dintre cei care apără infailibilitatea şi cei care o contestă, definiţia preciziei se dovedeşte ambiguă. Pentru unii, imprecizia presupune numaidecât eroare. Nu e necesar să fie aşa. După cum spuneau înţelepţii trecutului, rostirii i se cere înainte de toate să fie adecvată. Înţeleg această cerinţă ca referindu-se la concordanţa cu adevărul. Aproape orice enunţ ar putea fi exprimat cu mai multă precizie decât prezintă. Orice demers istoriografic, până şi cea mai amănunţită cronică, rămâne doar o aproximaţie.

Iată, spre ilustrare, următorul exemplu. Atunci când consemnăm un eveniment ca petrecându-se în 1978, am putea, fireşte, să-l localizăm mult

mai precis – în luna mai, în ziua a cincisprezecea, la ora 10 seara şi aşa mai departe. Însă enunţul iniţial, mai simplu, ar rămâne tot atât de adevărat. Criteriul esenţial, după cum mi se pare, al infailibilităţii constă în următorul fapt: este afirmaţia mea, în această formulare, adevărată? Dacă este aşa, atunci învăţătura nu are cu nimic de suferit. De ce ar trebui să absolutizăm criteriul modern de precizie? Oare n-ar trebui să ne aşteptăm din partea Scripturii să reflecte criteriile epocii sale? Nu ne facem oare vinovaţi de aroganţă presupunând că standardele noastre sunt corecte în vreme ce ale lor s-ar fi dovedit imperfecte? (Feinberg, MI, citat în Geisler, I, 299-300)

1.3.3.4 Biblia foloseşte un limbaj non-ştiinţific

Inspiraţia se poate lipsi, fără îndoială, de limbajul savant, tehnic sau ştiinţific. Biblia a fost scrisă pentru oamenii de rând ai fiecărei generaţii, drept pentru care foloseşte un limbaj obişnuit, colocvial. Recursul la un limbaj observaţional, non-ştiinţific nu este, însă, neştiinţific; el este mai degrabă preştiinţific.

Scripturile au fost consemnate într-o epocă *antică* potrivit unor norme antice. Ar fi cu totul anacronic să impunem un reper ştiinţific modern în abordarea textelor biblice. Nu este cu nimic mai neştiinţific să vorbim despre soarele oprit în mijlocul cerului (Iosua 10:12) decât despre răsăritul soarelui (Iosua 1:15). (Nix, J, 267-96) Meteorologii contemporani se referă şi astăzi, zi de zi, la faptul că "soarele răsare" şi "apune". Scripturile arată că regina din Şeba "a venit de la marginile pământului" (Matei 12:42). De vreme ce "marginile pământului" se aflau la doar câteva sute de kilometri depărtare, în Arabia (Kraeling, RMBA, 231, harta IV), se pare că avem de a face cu un limbaj observaţional. În acelaşi fel, Scriptura consemnează că în Ziua Pogorârii Duhului Sfânt, se adunaseră oameni "din toate neamurile care sunt sub cer" (Fapte 2:5). Aceste naţiuni sunt menţionate în Fapte 2:9-11 şi nu cuprind propriu-zis toată lumea (se exclud, de exemplu, America de Nord şi de Sud).

Iată, aşadar, că limbajul universal, folosit în sens *geografic*, trebuie înţeles în general potrivit "lumii cunoscute la acea dată". Biblia a fost scrisă pentru oameni non-ştiinţifici într-o epocă preştiinţifică. Ar fi iraţional să se susţină că Biblia este *incorectă* din punct de vedere ştiinţific; ea nu utilizează, pur şi simplu, limbajul ştiinţific specializat al lumii moderne. Însă, neavând acces la jargonul ştiinţific, Biblia a atins perfecţiunea ca universalitate şi simplitate stilistică.

Biblia foloseşte de asemenea numere rotunde (vezi 1 Cronici 19:18; 21:5). Poate că, din unghiul unei societăţi contemporane tehnologice, e imprecis să transformăm numărul 3,14159265 într-un simplu trei, însă acest lucru nu are nici o relevanţă pentru o societate antică non-tehnologică. Trei şi patrusprezece sutimi se poate rotunji la trei. Este îndeajuns pentru o "mare turnată" (2 Cronici 4:2) dintr-un templu evreiesc antic, chiar dacă nu şi pentru computerul unei rachete. Însă nu putem pretinde exactitate ştiinţifică într-o epocă preştiinţifică.

Biblia vorbeşte în limbajul vremii sale, astfel încât oamenii acelei perioade să o poată înţelege. Ea trebuie judecată prin însăşi natura revelaţiei divine. Revelaţia a avut loc prin mijlocirea unor oameni apartenenţi unei anume limbi şi unui anume context cultural.

Pentru a căpăta sens, s-a cuvenit exprimată în limba profeţilor şi a apostolilor, pe fundalul cultural al figurilor de stil, al ilustrărilor, al analogiilor şi al altor elemente asociate îndeobşte comunicării lingvistice. Nici o teorie artificială sau abstractă a infailibilităţii care impune în raport cu Scripturile exigenţa unei precizii ştiinţifice sau tehnice moderne nu se justifică. (Geisler, GIB, 57)

1.3.3.5 Înseşi cuvintele?

Infailibilitatea nu pretinde ca *logia jesu* (spunerile lui Isus) să conţină *ipsissima verba* (înseşi cuvintele) ale lui Isus, ci numai *ipsissima vox* (însuşi glasul). Acest aspect este strâns înrudit cu cel luat în discuţie mai devreme în privinţa preciziei istorice. Atunci când un autor al Noului Testament citează spusele lui Isus, nu e obligatoriu ca acesta să redea înseşi cuvintele rostite. În Noul Testament se găsesc, dincolo de orice îndoială, înseşi cuvintele lui Isus, însă nu e necesar ca ele să fie reluate de fiecare dată întocmai.

Multe din spunerile lui Isus au fost rostite în aramaică, aşa încât au trebuit traduse în greacă. În plus, aşa cum notam mai sus, autorii Noului Testament nu dispuneau de convenţiile lingvistice valabile astăzi. Ne este imposibil, prin urmare, să ştim care dintre spuneri sunt citate directe, care sunt incluse într-un discurs indirect şi care sunt, pur şi simplu, parafraze libere. (Osborne, RCGC, 83-85) În privinţa spunerilor lui Isus, ţinând seama de aceste fapte, ce argumente s-ar putea aduce împotriva infailibilităţii? Dacă sensul cuvintelor atribuite lui Isus de către autori nu este cel pe care El l-a avut în vedere sau dacă ele, reţinute exact, sunt în aşa fel interpretate încât capătă un sens niciodată urmărit, atunci infailibilitatea s-ar cuveni pusă la îndoială.

Ca exemplificare a dorinţei lui Dumnezeu de a ne comunica un *sens* exact (mai degrabă decât cuvinte redate cu o precizie mecanică) stă faptul că ne-a dat patru Evanghelii. Uşoarele variaţii între enunţurile lui Isus contribuie, de fapt, la percepţia sensului exact pe care a vrut să-l dea mesajului. Dacă autorii n-ar fi făcut decât să se copieze unii pe alţii, textul ar fi rămas, probabil, exact din punct de vedere formal, dar s-ar fi putut la fel de bine ca înţelesul acestuia să fie greşit interpretat.

1.3.3.6 Relatări exhaustive?

Infailibilitatea nu impune caracterul exhaustiv al vreunei relatări sau al relatărilor întrepătrunse acolo unde ele apar. Acest aspect se leagă oarecum de observaţiile anterioare cu privire la precizie. Nu trebuie să uităm că, din perspectiva oricărei discipline, chiar şi a teologiei, Scripturile sunt parţiale.

Termenul "parțial" este adesea înțeles ca referindu-se la un fapt incorect sau fals. Ceea ce nu-și găsește nici o justificare. Biblia constituie revelația deplină a tuturor elementelor de trebuință omului în vederea credinței și a punerii ei în practică. Există, cu alte cuvinte, numeroase lucruri pe care am dori să le știm, dar pe care Dumnezeu n-a considerat de cuviință să ni le dezvăluie. Tot atât de adevărat este că Dumnezeu n-a văzut necesitatea unei consemnări a relatărilor până la cel mai neînsemnat detaliu.

Sunt de părere că acest aspect are o anume cădere și în privința relatărilor evanghelice. Neclaritățile care apar în Evanghelii (dintre care unele sunt discutate în Secțiunea a III-a: Critica formelor) pot fi deseori lămurite o dată ce înțelegem că nici unul dintre evangheliști nu a fost obligat să prezinte o relatare exhaustivă a vreunui eveniment. Fiecare a avut dreptul de a consemna ceea ce s-a întâmplat potrivit obiectivului propus în redactarea Evangheliei sale. Apoi, trebuie reținut că relatările prezente în toate cele patru Evanghelii cu privire la un anumit eveniment nu epuizează toate detaliile acestuia. Poate că unele informații în măsură să clarifice o aparentă contradicție au rămas necunoscute. Tot ce se cere este ca afirmațiile fiecărui autor să fie adevărate. (Feinberg, MI, citat în Geisler, I, 300-2)

1.3.3.7 Olografele

Infailibilitatea nu se judecă în raport cu exemplarele copiate, ci cu textul original. Concepția care s-a păstrat de-a lungul veacurilor și este comun acceptată în gândirea evanghelică de astăzi este aceea că infailibilitatea Scripturilor (sau caracterul lor inspirat) se cere numai în cazul textului din olografele originale.

Într-o scrisoare către Ieronim (Scrisoarea 82), referitoare la întâmplătoarele ocurențe contrare adevărului, Augustin spunea: "Sunt încredințat că fie textul e stâlcit, fie tălmăcitorul n-a urmărit ceea ce s-a spus în fapt, fie n-am izbutit să-l înțeleg eu însumi." (Bahnsen, IA, citat în Geisler, I, 155-56)

Scriptura conține pe alocuri indicații ale unui interes manifestat ori ale unei recunoașteri în privința còpiilor și traducerilor Cuvântului lui Dumnezeu, spre deosebire de manuscrisele originale. De asemenea, se pot deduce, în mod util, din diverse pasaje elemente specifice atitudinii scripturale față de copiile existente la momentul respectiv și traducerile ulterioare. Ceea ce aflăm, în primul rând, este că aceste manuscrise non-olografice se considerau a fi adecvate unei actualizări a obiectivelor prevăzute de Dumnezeu prin instituirea Scripturilor. Regele Solomon dispunea doar de o copie a legii mozaice originale (vezi Deuteronom 17:18), care, însă, nu era considerată cu nimic mai prejos, din punctul de vedere al adevărului și al autenticității, în ceea ce privește "poruncile lui Iehova... după cum este scris în legea lui Moise" (1 Regi 2:3). (Payne, PB, 16-18)

Legea lui Dumnezeu, de care se folosea Ezra a fost, cu siguranță, o copie, dar nu mai puțin învestită cu autoritate în lucrarea sa duhovnicească (Ezra

7:14). Atunci când Ezra le citea oamenilor din această lege, astfel încât viețile acestora să primească o îndrumare divină, se pare că recurgea la traducerea textului pentru ca sensul să le devină limpede în aramaica pe care o dobândiseră în exil: "Ei citeau desluşit [în virtutea interpretării] în cartea Legii lui Dumnezeu, şi-i arătau înţelesul, ca să-i facă să înţeleagă ce citiseră" (Neemia 8:8). (Berkouwer, HS, 217) Toate aceste exemple relevă că textul copiat îndeplineşte lucrarea Cuvântului scris al lui Dumnezeu şi îi împărtăşeşte autoritatea şi orientarea practică originale.

Se cuvine să subliniem cât se poate de limpede că restricţia evanghelică a infailibilităţii la olografe (1) se referă la textul olografic, prezervând astfel unicitatea mesajului verbal al lui Dumnezeu, şi (2) nu implică faptul că Bibliile de astăzi, întrucât nu sunt pe deplin infailibile, încetează să mai reprezinte Cuvântul lui Dumnezeu. Perspectiva evanghelică nu presupune că infailibilitatea sau inspiraţia Bibliilor actuale reprezintă o chestiune de gen "totul sau nimic". (Bahnsen, IA, citat în Geisler, I, 173)

Prin urmare, dacă numai olografele sunt inspirate, ce se poate spune despre traduceri? Dacă numai olografele ireproşabile sunt insuflate de Dumnezeu, iar traducătorii n-au fost feriţi de erori, cum putem avea certitudinea că pasajele din Scriptură spun adevărul? Poate că tocmai pasajul luat la un moment dat în discuţie nu este altceva decât rezultatul unei transcrieri sau copieri defectuoase. Procedurile ştiinţifice ale criticii textuale întâmpină această problemă, demonstrând exactitatea copiilor în raport cu originalul. Anticipând concluzia discuţiei, să spunem că aceste copii s-au confirmat a fi exacte şi satisfăcătoare sub toate aspectele, cu excepţia câtorva detalii minore. Rezultă de aici că, în vreme ce numai olografele sunt inspirate, se poate deopotrivă afirma că toate copiile şi traducerile de calitate sunt nu mai puţin adecvate. Chiar dacă nimeni nu a avut acces, în vremurile moderne, la un original desăvârşit, e tot atât de adevărat că nimănui nu i-a fost dat să întâlnească unul imperfect.

N-avem de unde să ştim din ce motiv n-a considerat Dumnezeu necesar să păstreze olografele, cu toate că tendinţa oamenilor de a venera relicvele religioase poate să fi fost, cu siguranţă, un factor hotărâtor (2 Regi 18:4).

Alţii au observat că Dumnezeu ar fi putut evita idolatrizarea originalelor prin păstrarea unei copii pur şi simplu perfecte. (Bahnsen, IA, citat în Geisler, I, 172-73) Însă nici măcar această eventualitate nu i s-a părut nimerită. Mult mai probabil este că Dumnezeu nu a păstrat originalele astfel încât nimeni să nu poată interveni în cadrul lor cu denaturări. Este practic imposibil ca miile de copii existente să sufere în mod substanţial modificări.

Străduindu-ne să depăşim cele două extreme pe care le reprezintă fie un original cu neputinţă de găsit, fie unul subminat de greşeli, se cuvine să afirmăm că o copie sau o traducere de calitate a olografelor este, pentru ceea ce slujeşte, Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. (Geisler, GIB, 42-44)

2 OBIECŢII CU PRIVIRE LA ACESTE AFIRMAŢII

Biblia afirmă că este Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Însă unii găsesc să obiecteze la ideea că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu şi că, prin urmare, este infailibilă. Secţiunea de faţă caută să răspundă câtorva dintre obiecţiile majore cu privire la inspiraţie şi infailibilitate.

2.1 Un cerc vicios

Unii susţin că a crede în infailibilitate înseamnă a cădea pradă unui cerc vicios. "Crezi în infailibilitate întrucât crezi în Biblia care o afirmă, iar în Biblie crezi întrucât crezi în infailibilitate", se spune.

Lucrurile nu stau tocmai aşa. O prezentare logică în sprijinul infailibilităţii nu intră în acest impas.

Biblia este un document credibil şi veridic. Acest fapt este confirmat prin caracterul ei similar cu al oricărei alte consemnări istorice de factura scrierilor lui Josephus, de pildă, sau al relatărilor de război lăsate de Iuliu Cezar.

În temeiul istoriei consemnate de Biblie, avem suficiente motive să credem că figura centrală a acesteia, Isus Hristos, a făcut întocmai ceea ce se afirmă că ar fi făcut şi că, drept urmare, este cel care a lăsat să se înţeleagă că este. A afirmat că este unicul Fiu al lui Dumnezeu – de fapt, Dumnezeu întrupat în om. Ca unic Fiu al lui Dumnezeu, Domnul Isus Hristos reprezintă o autoritate nedezminţită.

Isus Hristos nu doar că a recunoscut autoritatea Bibliei din vremea Sa, Vechiul Testament, dar a şi propovăduit-o, mergând până la a spune că Scripturile sunt fără greşeală şi veşnice, fiind Cuvântul lui Dumnezeu.

Dacă Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu, potrivit învăţăturii lui Isus, ele trebuie să fie numai şi din acest motiv în totalitate credibile şi infailibile, dat fiind că Dumnezeu este un Dumnezeu al adevărului.

Aşadar, în temeiul învăţăturii lui Isus Hristos, Fiul infailibil al lui Dumnezeu, biserica nutreşte credinţa că Biblia este în aceeaşi măsură infailibilă.

Acest raţionament porneşte de la natura Bibliei în general, se raportează, apoi, la persoana şi învăţătura lui Isus Hristos şi se încheie cu adoptarea acestei învăţături referitoare la natura Bibliei.

2.2 Infailibilitatea nu este o învăţătură a Bibliei

"Infailibilitatea nu este o învăţătură a Bibliei" susţin cei care o contestă. Ei spun că Biblia nu îşi propovăduieşte propria infailibilitate, ci doar faptul că este inspirată.

Afirmaţia este tot atât de incorectă pe cât ar fi să se spună că Biblia nu propovăduieşte doctrina Treimii. Desigur, Biblia nu formulează niciunde acest adevăr în atâtea cuvinte: "Dumnezeu este Unul în trei persoane: Tatăl, Fiul

și Duhul Sfânt". În ciuda acestui fapt, însă, învățătura Treimii este limpede și răspicat propovăduită în Scriptură. Cum se poate ajunge la ea? În virtutea unei deducții logice pe baza a două principii clar menționate în Scriptură: (1) există trei persoane care se numesc Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; (2) există un singur Dumnezeu. Simpla logică impune ca, în temeiul acestor două adevăruri, să se ajungă la o singură concluzie, pe care nici un creștin al dreptei credințe nu o poate evita: există trei persoane în unul Dumnezeu.

Ca atare, urmând aceeași logică, Biblia își propovăduiește deopotrivă propria infailibilitate. La fel ca în cazul doctrinei cu privire la Treime, Scripturile nu specifică niciunde explicit: "Biblia este infailibilă în tot ceea ce afirmă". Cu toate acestea, învățătura Bibliei este limpede și categorică atunci când scoate în evidență două adevăruri de natură să conducă la o astfel de concluzie. Întâi de toate, înseși cuvintele Scripturii, fără excepție, sunt revelația lui Dumnezeu. Pavel scria: "Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu" (2 Timotei 3:16). Cuvântul "scriptură" semnifică "scrieri". Profeților biblici li s-a poruncit, în repetate rânduri, să consemneze înseși "cuvintele" lui Dumnezeu (Exod 24:4; Apocalipsa 22:19). David mărturisea pe patul de moarte: "Duhul DOMNULUI vorbește prin mine, și cuvântul Lui este pe limba mea" (2 Samuel 23:2). Lui Ieremia i s-a spus: "...nu lăsa nici un cuvânt" din proorocirea lui Dumnezeu (Ieremia 26:2). Apostolul Pavel afirma că predică "vorbiri învățate de la Duhul Sfânt" (1 Corinteni 2:13).

În al doilea rând, Biblia propovăduiește insistent că tot ceea ce rostește Dumnezeu este adevărat și întru totul fără greșeală. Isus îi spunea Tatălui: "Cuvântul Tău este adevărul" (Ioan 17:17). Psalmistul declara: "Temelia Cuvântului Tău este adevărul" (Psalmul 119:160). Autorul Evreilor afirma hotărât: "...este cu neputință ca Dumnezeu să mintă" (Evrei 6:18). Pavel îi spunea lui Tit că "Dumnezeu... nu poate să mintă" (1:2). Proverbele ne asigură că "Orice cuvânt al lui Dumnezeu este încercat" (30:5). Pe scurt, însuși caracterul lui Dumnezeu, ca fiind adevărat, impune convingerea potrivit căreia, atunci când vorbește, El trebuie să spună adevărul. În același timp, Scripturile sunt înseși cuvintele lui Dumnezeu. De aici, raportându-ne la aceste două adevăruri limpede propovăduite de Scriptură, nu se poate ajunge, în mod logic, decât la o singură concluzie: întreaga învățătură a Bibliei constituie adevărul desăvârșit al lui Dumnezeu.

Iată cum infailibilitatea decurge logic din inspirație. Dacă Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, atunci ea nu poate fi decât fără greșeală. Creștinii au rezumat deseori învățătura infailibilității astfel: "Ceea ce spune Biblia, spune Dumnezeu." De pildă, Evrei 3:7 întărește prin formula "cum zice Duhul Sfânt" trimiterea la o Scriptură a Vechiului Testament (Psalmul 95:7). Modelul este urmat și în alte circumstanțe (vezi Fapte 2:17; Galateni 3:8; Evrei 9:8).

Biblia își afirmă neîndoielnic infailibilitatea tot atât pe cât propovăduiește faptul că Dumnezeu este o Treime.

2.3 Infailibilitatea nu are importanță

"Infailibilitatea nu are importanță" își ridică unii glasul. Ei sunt încredințați că Biblia nu trebuie să fie neapărat fără greșeală pentru a-și impune autoritatea.

Această obiecție venită din partea adversarilor infailibilității poate fi ușor dezavuată în lumina argumentelor de mai sus. Ei susțin că infailibilitatea nu constituie o învățătură importantă. Dacă inspirația este fundamentală, afirmă ei, de infailibilitate se poate face abstracție. Însă dacă tot ce propovăduiește Biblia este în mod limpede și hotărât important, iar Biblia își propovăduiește limpede și hotărât propria infailibilitate, urmează că infailibilitatea este importantă.

A spune că infailibilitatea nu este importantă e totuna cu a spune că nu e important dacă Dumnezeu rostește sau nu exclusiv adevărul. Domnul Isus ne-a învățat că Biblia este adevărată până la cel mai neînsemnat amănunt: "...câtă vreme nu va trece cerul și pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrurile" (Matei 5:18). Altundeva, Isus spunea: "Scriptura nu poate fi desființată" (Ioan 10:35). Prin urmare, infailibilitatea va rămâne importantă tot atâta vreme cât Isus va rămâne Domn!

2.4 Infailibilitatea este o invenție de dată recentă

Cei care tăgăduiesc infailibilitatea susțin nu de puține ori că este o invenție de dată recentă. Unii afirmă că acest concept a fost impus de B.B. Warfield de la Princeton spre sfârșitul anilor 1800. Alții, precum Jack Rogers de la Fuller, i-o atribuie teologului luteran Turretin imediat după Reformă.

Ambele puncte de vedere sunt eronate. Infailibilitatea a fost propovăduită în Biblie cu mult înaintea lui Luther și a lui Calvin. Și există mărturii cum că părinții bisericii au fost de acord cu această doctrină. Augustin spunea: "M-am legat să nu cinstesc și să nu prețuiesc decât cărțile canonice ale Scripturii. Numai în ce le privește sunt cu totul încredințat că autorii lor n-au săvârșit nicidecum vreo greșeală." (Scrisori, LXXXII)

Marele teolog medieval Toma de Aquino spunea: "Nici o minciună nu e de găsit în înțelesul ca atare al Scripturii." (*Summa Theologica, 1*, 1, 10, ad 3) Însemnatul reformator Martin Luther repeta la nesfârșit: "Scripturile n-au greșit niciodată" și "e cu neputință ca Scripturile să greșească". (*Works of Luther*, XV:1481; XIX:1073) Jean Calvin a susținut fără tăgadă infailibilitatea Scripturii în ale sale *Institutes*: "Greșeala nu poate fi înlăturată din inima omului până ce cunoștința adevărată a lui Dumnezeu [prin Scriptură] nu i-a fost sădită." (Cartea I, capitolul 6) John Wesley, fondatorul metodismului, sublinia categoric infailibilitatea Scripturii. El scrie: "Ba, dacă s-ar găsi vreo greșeală în Biblie, tot acolo ne-am afla dacă s-ar găsi și o mie. Iar dacă se găsește numai o minciună în această carte, ea n-a venit de la Dumnezeul adevărului." (*Journal*, VI, 117)

Aceste enunțuri cât se poate de limpezi ale părinților bisericii și ale reformatorilor indică, dincolo de orice îndoială, că infailibilitatea nu a fost o creație a perioadei post-reformiste ori a unor teologi americani din secolul al nouăsprezecelea.

2.5 În Biblie se găsesc erori

Unii susțin că trebuie să renunțăm la credința în infailibilitate întrucât în Biblie se găsesc erori. Davis oferă, ca exemplu, porunca pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Iosua de a-i ucide pe canaaniți. În ce temei se consideră acest fapt o greșeală? Davis răspunde fără echivoc: "Nu vorbesc decât în numele meu, dar cred că uciderea unor oameni nevinovați constituie o eroare din punct de vedere moral." (Davis, DAB, 96)

Davis uită, însă, câteva aspecte. În primul rând, canaaniții erau departe de a fi nevinovați (Levitic 18:25; Deuteronom 9:5). Săvârșeau fără nici o măsură sacrificii ale copiilor și alte cruzimi, practici frecvent întâlnite în această comunitate. În al doilea rând, porunca a fost dată o singură dată. Nu e vorba despre o învățătură biblică menită tuturor timpurilor, ci o poruncă prilejuită de o anume împrejurare la un singur moment din istorie. În al treilea rând, Dumnezeu este suveranul întregii vieți. El a dăruit viața și are dreptul de a o lua înapoi (Iov 1:21; Deuteronom 32:29).

Există aici o eroare, însă ea nu aparține actului lui Dumnezeu ori Cuvântului Său către Iosua. Greșeala constă în recursul la rațiunea și sentimentul umane ca reper în determinarea adevărului sau neadevărului pe care îl conține Cuvântul lui Dumnezeu. După cum vorbea Dumnezeu în Isaia 55:8: "«Căci gândurile Mele nu sunt gândurile voastre, și căile voastre nu sunt căile Mele» zice DOMNUL."

Unele presupuse erori se dovedesc a fi denaturări introduse de scribii care efectuau còpii de mână ale manuscriselor biblice. Un asemenea exemplu este vârsta lui Ahazia, la începutul domniei (22 de ani potrivit 2 Regi 8:26, respectiv 42 potrivit 2 Cronici 22:2). Alte bănuite "erori" constau în *divergența* dintre anumite relatări, nicidecum în contradicții. Luca reține că, după înviere, la mormânt se aflau doi îngeri (24:4), pe când Matei amintește numai unul (28:2). Firește, este vorba despre o discordanță, însă contradicția s-ar face simțită doar dacă Matei ar fi spus că se află *numai* un înger la mormânt *în același moment* când Luca afirmă că se aflau doi.

Genul acesta de aparente contradicții a mai fost remarcat. Ele au fost, de-a lungul veacurilor, identificate de cercetătorii biblici. Și, totuși, în baza opiniilor formulate de cercetătorii actuali, care neagă infailibilitatea, se poate naște impresia că anumite descoperiri faptice recente i-au obligat să ajungă la concluzia că trebuie să renunțe la ea. Lucrurile stau tocmai invers. Biblia se confirmă cu atât mai hotărât astăzi, iar, față de secolele anterioare, multe neclarități au devenit explicabile. Descoperirile de la Marea Moartă, din

Sumeria, de la Nag Hammadi şi, mai nou, de la Ebla sprijină mai temeinic ca oricând perspectiva pe care evanghelicii o nutresc de multă vreme.

De unde, aşadar, impresia că "faptele" îi determină deodată pe oameni să respingă această doctrină crucială a credinţei creştine? Sunt convins că nu ne confruntăm, sub nici o formă, cu o problemă de ordin *faptic*, ci *filosofic*. Pavel atrăgea atenţia: "Luaţi seama ca nimeni să nu vă fure cu filosofia şi cu o amăgire deşartă" (Coloseni 2:8). În opinia mea, fenomenul se explică prin aceea că mulţi dintre aceşti remarcabili cercetători creştini s-au lăsat seduşi de anumite presupoziţii filosofice, împrumutate adeseori inconştient în timpul studiilor postuniversitare, aşa încât concluziile lor suferă de influenţa unei gândiri raţionaliste şi existenţiale, care se substituie parţial Cuvântului lui Dumnezeu.

Davis analizează, fără să vrea, neajunsul celor care neagă infailibilitatea, scriind: "Ceea ce îi conduce la liberalism... este faptul că acceptă anumite prezumţii filosofice sau ştiinţifice contrare teologiei evanghelice – de exemplu, prezumţii cu privire la ceea ce este «credibil din punctul de vedere al mentalităţii moderne»." (Davis, DAB, 139, citat în Geisler, ID, 2)

2.6 Un orizont limitat

O altă obiecţie adusă infailibilităţii afirmă că inspiraţia nu fundamentează decât doctrinar şi moral Scriptura, vădindu-se mai puţin sub aspect istoric şi ştiinţific. "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos ca să înveţe" (2 Timotei 3:16).

Perspectiva "inspiraţiei limitate" prezintă câteva neajunsuri serioase. Mai întâi că Biblia nu operează o asemenea distincţie între aspectele doctrinare şi istorice. *Tot ceea ce* afirmă Biblia este adevărat. Apoi, multe dintre învăţăturile biblice sunt de aşa natură încât nu se poate face nici o demarcaţie între spiritual şi fizic sau istoric. De exemplu, învăţătura lui Isus cu privire la divorţ este inseparabilă de afirmaţia Sa cum că Dumnezeu i-a creat propriu-zis pe Adam şi pe Eva (Matei 19:4). Şi cum se poate distinge spiritualul de istoric în ceea ce priveşte Crucea sau Învierea?

În al treilea rând, această falsă dihotomie între spiritual şi istoric ignoră întru totul sensul cuvintelor pe care Domnul nostru i le-a adresat lui Nicodim: "Dacă v-am vorbit despre lucruri pământeşti şi nu credeţi, cum veţi crede când vă voi vorbi despre lucrurile cereşti?" (Ioan 3:12). Adică, de vreme ce nu avem încredere în Biblie şi în Domnul nostru atunci când vorbesc despre evenimente istorice, cum vom crede atunci când vorbesc despre cele spirituale?

În sfârşit, evanghelicii care tăgăduiesc infailibilitatea Bibliei nu se restrâng la a contesta elementele de ordin ştiinţific, cronologic şi istoric. Paul Jewett s-a arătat sceptic faţă de adevărul învăţăturii lui Pavel în privinţa femeilor. Davis s-a îndoit de valabilitatea poruncii lui Dumnezeu în legătură cu alungarea canaaniţilor – o chestiune de ordin moral. A îngădui o Biblie supusă greşelii

înseamnă a-i îngădui oricui și tuturor să aleagă, după bunul plac, ce porunci ale lui Dumnezeu să urmeze sau să contrazică.

2.7 Inexistența originalelor

Această obiecție susține că evanghelicii care cred în infailibilitate se revendică de la o poziție inatacabilă întemeiată pe originalele inexistente. De vreme ce numai manuscrisele originale au fost inspirate de Dumnezeu, iar acestea sunt astăzi inaccesibile, nu există nici o cale de a demonstra că ele conțin erori.

Acestora li se poate răspunde că dispunem de copii riguros exacte, întru totul adecvate învățăturii și vieții creștine. De fapt, nici o învățătură biblică majoră (sau chiar mai puțin importantă) nu are de suferit din pricina vreunei greșeli de copiere.

Biblia conține extrem de puține elemente despre care evanghelicii ar putea afirma că se datorează unor greșeli săvârșite de copiști. Se găsesc, însă, din belșug în Biblie motive care să le îngăduie criticilor să-i spulbere pe creștini!

Într-un cuvânt, originalele nu sunt inexistente în utilitatea lor practică. Toate învățăturile esențiale sunt păstrate în copiile pe care le avem la îndemână. Așa cum nici o libertate americană n-ar fi pusă în pericol dacă ar dispărea manuscrisul original al constituției – atâta vreme cât se găsesc copii valabile ale acesteia – nici creștinul nu trebuie să-și facă griji pentru faptul că nu dispunem de textele originale ale Scripturii.

2.8 Îi pasă lui Dumnezeu?

Unii afirmă că, din moment ce Dumnezeu nu a lăsat copii lipsite de greșeli, nu trebuie să-i fi păsat dacă originalele sunt sau nu perfecte. O dată ce copiile sunt corespunzătoare, chiar și în condițiile unor erori minore de copiere, atunci de ce ar fi atât de important ca originalele să fie riguroase? Sau, atunci, de ce nu a împiedicat Dumnezeu dispariția originalelor curate ori n-a vegheat ca scribii să nu comită greșeli?

Răspunsul la prima parte a întrebării aduce drept argument consecvența naturii lui Dumnezeu. Deoarece Dumnezeu este desăvârșit, tot ceea ce iese din mâinile Sale trebuie să fie desăvârșit. O Biblie originală care să conțină erori ar implica faptul că Dumnezeu poate greși. E ca și cum am spune că Dumnezeu l-a creat pe Adam într-o stare imperfectă. Celei de a doua părți a întrebării i se poate răspunde cu o altă întrebare: de ce nu l-a împiedicat Dumnezeu pe Adam să păcătuiască? Firea umană tinde să corupă tot ce atinge, fie că e vorba de Biblie sau de noi înșine. Desigur, Dumnezeu a vegheat ca ambele "originale", Biblia și umanitatea, să nu ajungă cu denaturarea până acolo încât să devină de nerecunoscut. Omul a rămas pe mai departe, în substanță, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (oricât de nedesăvârșit), iar Biblia rămâne esențialmente Cuvântul lui Dumnezeu (oricâte erori minore ar conține copiile).

Există motive semnificative pentru care Dumnezeu nu a păstrat manuscrisele originale. Pe de o parte, omenirea are înclinația de i se închina făpturii în locul Făcătorului (Romani 1:25). Să ne amintim de șarpele de aramă pe care Dumnezeu l-a menit pentru eliberarea lui Israel. A fost mai târziu idolatrizat (2 Regi 18:4). Ce idol ne-am face, așadar, din înseși cuvintele originale ale lui Dumnezeu menite să ducă la mântuirea noastră? Pe de altă parte, prin faptul că originalele nu s-au păstrat, s-a înlăturat orice posibilitate ca păcătoșii să le falsifice conținutul.

2.9 Prea multe premise

O ultimă obiecție avansează că apărătorii infailibilității circumscriu învățătura atât de multor condiții încât ea "sucombă până ajunge să satisfacă o mie de premise".

E un punct de vedere cu totul exagerat. În principiu, infailibilitatea trebuie să îndeplinească doar două premise: în primul rând, nu sunt infailibile decât *manuscrisele originale*, mai puțin copiile; în al doilea rând, nu este infailibil decât ceea ce *afirmă* Biblia, mai puțin ansamblul tuturor elementelor care o alcătuiesc.

Fără îndoială, se cer lămurite numeroase aspecte în determinarea cu exactitate a ceea ce afirmă Biblia în fiecare dintre pasajele sale, între care sensul, contextul și forma literară. Acest lucru, însă, nu ține de inspirație, ci de interpretare. Oricine ar fi de acord, spre exemplu, că Biblia conține minciuni, cum ar fi cele rostite de Satana. Însă Biblia nu afirmă că aceste minciuni sunt adevărate. Tot ce pretinde infailibilitatea este că *menționarea* acestor minciuni este adevărată.

Nu oricine ar fi de acord, pe de altă parte, că tot ceea ce se găsește în cartea Eclesiastului este adevărat. Numeroși comentatori creștini ai Eclesiastului consideră aceste afirmații din cuprinsul cărții ca fiind *consemnări autentice ale unor perspective false* cu privire la omul firesc "de sub soare".

Se pot ivi opinii contradictorii aici sau în alte situații asemănătoare (cuvintele prietenilor lui Iov, de pildă). Creștinii pot înțelege diferit modul în care se raportează ceea ce afirmă Biblia la consemnarea propriu-zisă, însă n-ar trebui să existe nici un dezacord cu privire la faptul că afirmațiile Bibliei, oricare ar fi ele, sunt infailibile. Dumnezeu nu poate greși.

În aceeași ordine de idei a interpretării Scripturii, nimic din învățătura infailibilității nu cere fără drept de apel, așa cum s-a sesizat uneori, ca toate pasajele să fie percepute literal. Ar fi, evident, impropriu să ne raportăm la o alegorie în sens literal (Galateni 4:24, 25). Tot așa, Biblia utilizează din când în când numere rotunde. Imprecizia, însă, nu constituie o eroare. Profesorii de matematică nu-și admonestează elevii doar pentru că au folosit 22/7 sau 3,1416 ca valoare a lui *π*. Însă ambele numere sunt imprecise.

De asemenea, autorii biblici s-au exprimat în aceeași manieră ca și oamenii de astăzi – chiar și oamenii de știință – adică folosind un limbaj observațional. Se pare că soarele “apune”, încât până și omul de știință rostește: “Ce apus de soare minunat!” Dar toate acestea țin de interpretare, nu de inspirație. Piatra de hotar în privința infailibilității este următoarea: putem sau nu crede că *orice* afirmă Biblia este dincolo de orice greșeală? Este învățătura biblică impecabilă sau nu când ne cere să acceptăm că Dumnezeu i-a creat pe Adam și pe Eva, că un potop a pus capăt lumii în vremea lui Noe, că Iona a stat trei zile într-un pește mare ori că Isus a înviat din morți? (Geisler, ID, 1-4)

3 CONCLUZIE

Ce semnificație are toată această discuție pentru omul de rând al zilei de astăzi? Mi s-a dat sau nu o Biblie care este Cuvântul inspirat și infailibil al lui Dumnezeu? Pot să am încredințarea că lucrurile pe care le citesc în Biblie sunt cu adevărat de la Dumnezeu?

Răspunsul este, din toată inima, “Da!” Biblia pe care o avem astăzi este Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Descoperiri arheologice recente (vezi capitolele 3, 4 și 13 referitoare la arheologie) au confirmat că Bibliile de care dispunem astăzi sunt transmiteri exacte ale scrierilor redactate acum două mii de ani. Ele sunt doar traduceri în limbile cărora le aparținem ale Scripturile insuflate de Dumnezeu care au fost, la început, scrise în aramaică, ebraică și greacă.

Să nu uităm că învățătura infailibilității se aplică numai în cazul exemplarelor originale ale Bibliei. Până să se fi inventat tiparul, Biblia a trebuit copiată de mână vreme de cel puțin o mie de ani. Este, așadar, cu putință ca unele erori de transmitere să se fi strecurat în text. Abundența de manuscrise, însă, precum și descoperirile arheologice, notele textuale și alte mijloace au contribuit la certificarea unei traduceri exacte a Cuvântului infailibil al lui Dumnezeu.

“Poți să ai încredere în Biblia ta, căci este cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Intervențiile neavenite în transmiterea și traducerea Bibliei sunt neînsemnate, supravegheate și înlăturate pe zi ce trece. Biblia ta este, prin urmare, vrednică de încredere.” (Goodrick, IMBIWG, 113)

Discuția propusă în restul Părții a Treia, referitoare la argumentele avansate de detractorii Bibliei, va scoate în evidență tentativele de subminare a convingerii că Dumnezeu ne-a vorbit neîndoielnic de-a lungul veacurilor prin Scripturi. Înainte de a le da un răspuns acestor critici, totuși, se cuvine să înțelegem în ce constă eroarea de judecată și cadrul mental defectuos specifice celor mai mulți adversari ai Bibliei: presupoziția anti-supranaturalismului.

12

PRESUPOZIŢIA ANTI-SUPRANATURALISMULUI

SCHIŢA CAPITOLULUI

Înainte de a aborda studiul ipotezei documentare şi al criticii formelor, ar fi util să ne oprim asupra unui subiect de maximă importanţă şi adesea greşit înţeles – anti-supranaturalismul.

Iată un domeniu în care ignoranţa se face din plin simţită. Numeroşi studenţi şi laici oneşti pierd calea cea dreaptă din pricina unor concluzii care se presupun întemeiate pe o cercetare şi o metodă obiective din punct de vedere istoric sau literar. În realitate, aceste concluzii nu sunt decât rezultatul unei concepţii subiective cu privire la lume.

1 PRESUPOZIŢIA

1.1 Definiţie

O presupoziţie este un fapt asumat sau conceput ca fiind real în virtutea unui demers logic. O bună definiţie a acesteia este: "a admite în mod prealabil (şi provizoriu) că ceva este posibil, real, adevărat". (DEX, n. tr.) S-ar putea spune că "a presupune" înseamnă a ajunge la o concluzie înainte ca actul de cercetare să aibă loc.

1.2 Sinonime

Presupunere, prezumţia unui adevăr, prejudecată, ipoteză, opinie preconcepută, supoziţia unei concluzii, idee preconcepută, concluzie prematură.

1.3 Necesitatea

Presupoziţiile sunt, într-o anumită măsură, inevitabile. Thomas Whitelaw din Marea Britanie îl citează pe teologul german Biedermann *(Christliche Dogmatik)*, care spune că

> "...nu e nicidecum adevărat atunci când ni se aruncă praf în ochi cu afirmaţia potrivit căreia critica ştiinţifică şi istorică poate şi ar trebui să evite presupoziţiile dogmatice. În ultimă instanţă, raportarea la aşa-zisele temeiuri pur istorice ajunge întotdeauna la punctul în care poate şi va trebui să decidă, în această privinţă, dacă poate sau nu să susţină că un anume lucru este în şi prin sine posibil... o oarecare definiţie restrictivă, oricât de liberă ar fi orientarea în funcţie de ea, cu privire la ceea ce este istoriceşte posibil, există ca reper în gândirea oricărui cercetător implicat în investigaţia istorică; ea constituie, pentru acest cercetător, o presupoziţie dogmatică." (Whitelaw, OTC, 172)

"Este întru totul adevărat", continuă James Orr,

> "că este imposibil ca o cercetare să se lipsească de anumite principii coordonatoare ale studiului şi de unele presupoziţii, întrucât nici o metodă

critică din lume nu poate porni de la nimic... Acestea, însă, n-ar trebui nici să distorsioneze ori să denatureze faptele, nici să fie utilizate ca argumente ale unei concluzii preconcepute. Omul de ştiinţă găseşte totodată că are datoria de «a anticipa natura» cu interogaţiile şi ipotezele sale de lucru, care, însă, trebuie să treacă proba... verificării experimentale." (Orr, TPOT, 14)

Într-un comentariu privitor la necesitatea presupoziţiilor, John Warwick Montgomery observă: "Mai întâi, deşi Kant avea dreptate când spunea că toate demonstraţiile încep cu un *a priori*, nu înseamnă că o anume presupoziţie este tot atât de valabilă ca oricare alta." (Carlson, SS, 388)

Thomas Whitelaw scrie că atât criticii radicali, cât şi cei conservatori recurg în exces la presupoziţii:

"Câtă vreme criticii superiori cred într-un Dumnezeu, ei nu au nici un drept să postuleze neamestecul Său în ordinea cauzalităţii comune ori să presupună că «minunile sunt cu neputinţă» sau că «previziunile» în sensul prevestirii unor evenimente din viitor «sunt imposibile». Admiţând că am avea de-a face cu o încălcare a legilor unei raţiuni sănătoase avansând ipoteza contrarie, cum că în guvernarea providenţială a lui Dumnezeu şi revelaţia de Sine în lume minunile şi profeţiile trebuie să aibă loc, se poate susţine că o argumentaţie care porneşte de la premisa: supranaturalul este inadmisibil în coordonatele şi limitele naturii este tot atât de nejustificată – se supune, în principiu, tot atâtor obiecţii. Cercetătorii imparţiali se vor restrânge cu rigurozitate la a examina realitatea sau non-realitatea aşa-numitelor fapte, adică la a studia şi verifica fenomenele în vederea confirmării caracterului lor autentic, fie că sunt naturale sau nu." (Whitelaw, OTC, 178)

Pentru a nu-l nedreptăţi pe criticul radical, ar trebui să reţinem că "scriitori declarat conservatori îşi arogă, uneori, libertăţi vădite în raport cu faptele simple ale Scripturii şi avansează concluzii în egală măsură de neîntemeiate ca şi critica radicală." (Allis, TFBM, 33)

Oswald Allis constată prejudecăţi de ambele părţi:

"«Cercetătorul ştiinţific» este, în ansamblu, nu mai puţin dogmatic în contestarea autorităţii Vechiului Testament decât conservatorul care o acceptă şi o apără. El este tot atât de persistent în tentativa de a ajusta Vechiul Testament unei concepţii despre lume care neagă supranaturalismul mântuitor al Bibliei precum şi unicitatea istoriei, religiei şi cultului acesteia, pe cât este apărătorul Bibliei în evidenţierea unicităţii care defineşte istoria Vechiului Testament şi supranaturalismul prezent pe tot parcursul lui... A-ţi acuza adversarul de tendenţiozitate şi dogmatism nu e decât o cale uşoară de a evita subiectul." (Allis, TFBM, 338)

1.4 Pe ce ne bazăm?
Presupoziţiile de la care pornim se cuvin conştientizate în permanenţă. Trebuie să-mi pun întrebarea: "Sunt presupoziţiile mele întemeiate?" Esenţial este să ştiu: "Coincid presupoziţiile mele cu realitatea, cu ceea ce se întâmplă de fapt? Dispun de suficiente mărturii care să vină în sprijinul acestora?"

2 ANTI-SUPRANATURALISMUL

De vreme ce acest concept predomină în gândirea susţinătorilor radicali atât ai ipotezei documentare, cât şi ai criticii formelor, am hotărât să mă ocup de aceste aspecte înainte de a deschide secţiunile aparte care se referă cu precădere la ele.

2.1 Definiţie
Pentru ceea ce urmărim, vom defini anti-supranaturalismul ca pe un mod de gândire caracterizat prin scepticism, în raport fie cu existenţa lui Dumnezeu, fie cu intervenţia Sa în ordinea naturală a universului. În Pentateuh se afirmă explicit, în nu mai puţin de 235 de situaţii, că Dumnezeu i-a "vorbit" lui Moise sau i-a "poruncit" să înfăptuiască un anume lucru *(Strong's Exhaustive Concordance of the Bible)*. Înaintea unei examinări atente, criticul cu o tendinţă (presupoziţie) anti-supranaturalistă ar contesta de îndată aceste relatări ca fiind neistorice.

A.J. Carlson, în *Science and the Supernatural*, defineşte supranaturalul drept "informaţii, teorii, credinţe şi practici care afirmă o provenienţă dincolo de experienţa şi gândirea accesibile unei verificări raţionale sau evenimente contrare proceselor cunoscute din natură." (Carlson, SS, 5-8)

2.2 Explicaţie
2.2.1 Prezentarea punctului de vedere
Din moment ce, după cum se pare, trăim într-un sistem sau univers *închis*, nu poate exista nici un presupus Dumnezeu care să intervină sau să-şi facă simţită prezenţa din exterior. Acest sistem închis sau şir neîntrerupt implică faptul că orice eveniment îşi află cauza în interiorul sistemului. Simplu spus, toate evenimentele sau întâmplările au o explicaţie naturală. Prin urmare, orice trimitere la un act sau eveniment divin este inutilă, întrucât se presupune că trebuie să existe o explicaţie naturală pentru toate fenomenele.

2.2.2 Principii de bază
E dificil să rezumăm toate principiile celor care susţin perspectiva anti-supranaturală deoarece ele diferă de la un mod de gândire la altul. Următoarele sunt, însă, propuse de majoritatea acestora.

- Trăim într-un sistem închis (orice cauză are un efect natural).
- Nu există Dumnezeu. (În cazul multor critici, ar fi mai propriu să se spună: "Nu există Dumnezeu ca manifestare concretă.")
- Nu există supranatural.
- Minunile nu sunt posibile.

2.3 Câteva ilustrări

2.3.1 Povestea primei mele cărţi

Câţiva studenţi au decis să prezinte prima mea carte unui profesor, şef de catedră al departamentului de istorie din cadrul unei mari şi binecunoscute universităţi. L-au rugat să citească *Mărturii supuse dreptei judecăţi* şi să le spună ce părere are.

Câteva luni mai târziu, unul dintre aceşti studenţi a revenit în biroul profesorului, vrând să afle în ce stadiu ajunsese cu lectura cărţii. Profesorul i-a răspuns că o terminase. A continuat prin a spune că găsise în ea cele mai convingătoare argumente din câte citise până atunci şi că nu înţelegea cum ar putea cineva să aibă vreo obiecţie în privinţa lor. Apoi, a adăugat: "Pe de altă parte, nu pot să accept concluziile d-lui McDowell." Studentul, întrucâtva nedumerit, l-a întrebat: "De ce?" Şeful de catedră al departamentului de istorie a răspuns: "Pentru că nu corespunde cu modul în care văd eu lumea!"

Dezacordul final nu se întemeia pe mărturii, ci era nutrit în pofida mărturiilor. Motivaţia în a refuza să recunoască valabilitatea mărturiilor venea din presupoziţia cu privire la supranatural, nu din cercetarea faptelor istorice.

2.3.2 La o altă universitate

Invitat al unei alte universităţi, am ţinut o conferinţă în cadrul unui curs de filosofie. În urma concluziilor mele, profesorul a început de îndată să mă bată la cap cu întrebări referitoare la validitatea Învierii. După câteva minute, discuţia îmi devenise aproape nesuferită.

Într-un sfârşit, un student l-a întrebat pe profesor ce crede că s-a întâmplat în cea dintâi dimineaţă de Paşti. A rămas o vreme pe gânduri, apoi a răspuns cu sinceritate: "Drept să spun, habar nu am." A continuat, apoi, destul de categoric: "Cu siguranţă, însă, că n-a fost o Înviere!"

Luat la întrebări, a admis fără tragere de inimă că susţinea acest punct de vedere datorită viziunii pe care o nutreşte în raport cu lumea şi a înclinaţiei vădite împotriva ideii că Dumnezeu se manifestă pe tărâmul istoriei.

2.3.3 O altă conferinţă

Pe parcursul unei alte conferinţe, pe tema raportului dintre creştinism şi filosofie, profesorul m-a întrerupt, spunând: "E ridicol ce spuneţi. Toată lumea ştie că trebuie să existe o altă explicaţie pentru mormântul gol."

2.3.4 Rațiunea enunțului meu introductiv cu privire la istorie

Exemplele de mai sus mă determină deseori să afirm la cursurile de istorie că "potrivit metodei moderne de cercetare istorică n-aș ajunge niciodată să cred în învierea lui Isus ca Mântuitor și Domn". Majoritatea creștinilor sunt nedumeriți în această privință întrucât știu că afirm creștinismul ca o credință istorică. Atunci le amintesc că enunțul meu s-a referit la "metoda modernă de cercetare istorică". N-aș putea să găsesc o îndreptățire a studiului istoric dacă ar fi să adopt "metoda modernă". Asta pentru că metoda istorică modernă pornește de la presupoziția anumitor concluzii înainte ca investigația să aibă loc. Istoricul obișnuit "modern" elimină dintru început orice referință la supranatural considerând că este neistoric sau, ca să folosesc o expresie banalizată, "un mit".

Aceștia abordează istoria pe baza unei idei preconcepute pentru ca, apoi, să interpreteze mărturiile din acest unghi. Cu alte cuvinte, înainte chiar să procedeze la cercetarea istorică, stabilesc deja în ce vor consta rezultatele.

Numeroși istorici se raportează la istorie în temeiul anumitor presupoziții. Acestea nu reprezintă neapărat predilecții de ordin istoric, ci, mai degrabă, prejudecăți filosofice. Perspectiva lor istorică derivă dintr-un cadru filosofic, iar convingerile lor metafizice influențează îndeobște conținutul "istoric" și factura concluziilor. Cercetătorul "modern", o dată pus în fața mărturiilor istorice privitoare la Înviere, se delimitează în mod obișnuit de această realitate, însă nu în virtutea propriei examinări.

Reacția lui, de multe ori, este: "Deoarece știm că nu există Dumnezeu" sau "Supranaturalul este imposibil" sau "Trăim într-un sistem închis" sau "Minunile sunt cu neputință" și așa mai departe, *ad infinitum*. Le răspund, de obicei, cu întrebarea: "Ai ajuns la această concluzie prin studiul mărturiilor istorice sau în urma unei perspective filosofice?" Mult prea adesea, concluzia este rodul unei *speculații filosofice*, și nu al verificării istorice.

Profesorii menționați mai devreme mi-au respins argumentele nu din pricina vreunui neajuns al materialului în sine, ci pentru că s-au dovedit a fi naturaliști convinși.

Clark Pinnock observă limpede unde se află problema: "Până ce (naturalistul) nu va admite posibilitatea unei lumi teiste, nici un set de mărturii, oricâte ar fi ele, nu-l va convinge pe omul modern că Învierea nu este un lucru absurd." (Pinnock, SFYC, 6-7)

Bernard Ramm explică metoda naturalistă și efectele acesteia asupra rezultatelor cercetării:

> "Dacă discuția se referă la existența supranaturalului, este evident că o asemenea metodă și-a făcut din concluzie premisa majoră. Pe scurt, înainte ca opinia critică să fie formulată ca atare, supranaturalul se exclude. Tot ceea

ce ţine de el trebuie înlăturat. Concluzia, aşadar, nu este pur şi simplu un rezultat obţinut în urma unui studiu imparţial cu privire la anumite aspecte supranaturale, ci una dictată dogmatic de o metafizică anti-supranaturală. În ce alt temei ar putea criticii să elimine *întru totul* supranaturalul dintr-un document care se presupune că are valoare istorică?" (Ramm, PCE, 204)

2.3.5 Un exemplu sugestiv de raportare exclusivă la o concluzie presupusă

Ani la rând le-am împărtăşit interlocutorilor mei o anecdotă preluată de la J. Warwick Montgomery în măsură să ilustreze convingător ce înseamnă un punct de vedere bazat pe presupoziţii:

> "A fost odată ca niciodată un om care credea că e mort. Îngrijoraţi, soţia şi prietenii l-au trimis la psihiatrul drăguţ din vecinătate. Psihiatrul a luat hotărârea de a-l vindeca încercând să-l convingă cu privire la un fapt de natură să-i năruie credinţa că e mort. A recurs, aşadar, la adevărul simplu cum că morţii nu sângerează. Şi-a pus pacientul la muncă, cerându-i să citească tratate medicale, să ia parte la autopsii etc. După săptămâni întregi de efort, pacientul s-a dat bătut: «Fie, fie! M-ai convins. Morţii nu sângerează.» Aşa încât psihiatrul i-a înţepat braţul cu un ac, iar sângele, fireşte, a izbucnit. Omul a privit în jos desfigurat, cu faţa pământie, exclamând: «Doamne, Dumnezeule! Iată un mort care sângerează!»"

Montgomery comentează:

> "Această parabolă vrea să spună că, atunci când menţii cu suficientă tenacitate o presupoziţie falsă, faptele nu vor mai avea nici o relevanţă, ceea ce îţi îngăduie să-ţi creezi o lume proprie, cu totul străină de realitate şi cu totul opacă în raport cu realitatea. O asemenea maladie (pe care filosofii o numesc solipsism, psihiatrii psihoză autistă, iar avocaţii demenţă) nu se deosebeşte cu nimic de moarte, întrucât relaţia cu lumea vie încetează definitiv. Omul din parabolă nu doar credea că e mort, ci, într-un sens cât se poate de real, *era* mort, deoarece faptele nu mai aveau pentru el nici o semnificaţie." (Montgomery, TAMD, 21-22)

2.4 Adepţi ai acestei perspective

Secţiunea de faţă urmăreşte, în principiu, să aducă în discuţie opiniile celor care susţin fie ipoteza documentară, fie critica formelor.

2.4.1 Ipoteza documentară

Cercetătorul german Frank (*Geschichte und Kritik der Neuren Theologie*, p. 289) rezumă cu exactitate presupoziţiile avansate de ipoteza documentară:

"Reprezentarea unui curs al istoriei trebuie privită *a priori* ca neadevărată şi neistorică atunci când intervin factori supranaturali. Totul trebuie să corespundă firii naturale şi să se adapteze traiectului istoriei naturale."

În lucrarea sa, *De Profeten en de Profetie onder Israel* (Vol. I, pp. 5, 585), A. Kuenen îşi afirmă poziţia anti-supranaturalistă:

> "Câtă vreme concepem ca o dimensiune a vieţii religioase specifice lui Israel să-i fie atribuită în mod direct lui Dumnezeu şi îngăduim supranaturalului sau revelaţiei imediate să se afirme ca intervenţie fie şi numai într-o singură circumstanţă, perspectiva noastră de ansamblu îşi pierde exactitatea şi ne vedem obligaţi să răstălmăcim, pe alocuri, conţinutul documentat al relatărilor istorice. Numai presupoziţia dezvoltării naturale poate justifica toate fenomenele."

În *De Godsdienst van Israel* (Vol. I, p. 111), Kuenen mărturiseşte că "relaţia familiară dintre divinitate şi patriarhi constituie pentru mine unul dintre argumentele fundamentale împotriva caracterului istoric al naraţiunilor".

Ideea potrivit căreia n-a existat o intervenţie supranaturală din partea lui Dumnezeu în viaţa israeliţilor pare să fi rămas valabilă.

Langdon B. Gilkey, acum la Universitatea Chicago, după ce a predat la Universitatea Vanderbilt, vorbeşte despre relatarea biblică a evenimentului Exod-Sinai ca despre "faptele şi cuvintele pe care evreii credeau că Dumnezeu le-ar fi săvârşit şi le-ar fi rostit dacă aceste lucruri s-ar fi petrecut cu adevărat – ceea ce, desigur, ne dăm seama că acest lucru nu s-a întâmplat." (Gilkey, COTBL, 148)

Julius Wellhausen, în lucrarea *Israelitische und Jüdische Geschichte* (p. 12), ridiculizează relatarea minunilor care au avut loc pe Sinai atunci când Dumnezeu i-a dat legea lui Moise, spunând: "Ce om serios ar putea crede toate aceste lucruri?"

Referindu-se la trecerea evreilor prin Marea Roşie, Gilkey scrie: "Tăgăduim caracterul miraculos al evenimentului, susţinând că totul s-a datorat vântului de răsărit, şi nu ne rămâne, apoi, decât să constatăm reacţia neobişnuită a credinţei ebraice." (Gilkey, COTBL, 150)

În opoziţie cu aceste puncte de vedere anti-supranaturaliste, W.H. Green conchide că

> "...inteligenţa şi conştiinţa gravităţii nu ne îngăduie să ignorăm predilecţiile evidente împotriva supranaturalului care au covârşit teoriile critice... Toţi corifeii recunoscuţi ai mişcării au cercetat realitatea minunilor, a profeţiei şi a revelaţiei divine nemijlocite în sensul lor autentic şi evanghelic. În teoriile lor se întrepătrund o sumă de presupoziţii naturaliste care nu pot fi scoase din sistem fără ca acesta să se spulbere." (Green, THCP, 157)

J. Orr, vorbind despre cercetările documentare din secolul al nouăsprezecelea (similare, în mare parte, celor din secolul douăzeci) afirmă că

> "...devine limpede de acum – şi nimeni nu încearcă măcar să ascundă acest fapt – că, pentru un vast şi influent curent de gândire specific unor cercetători critici – cei care sunt, în primul rând, răspunzători de elaborarea teoriilor critice actuale – această problemă a originii supranaturale a religiei lui Israel este deja lămurită; ea se elimină încă de la început ca fiind «a priori» inadmisibilă." (Orr, TPOT, 12)

2.4.2 Critica formelor

Rudolph Bultmann, unul dintre cei mai importanţi susţinători ai criticii formelor, pune bazele disciplinei sale:

> "Metoda istorică porneşte de la presupoziţia că istoria constituie o unitate în sensul unui continuum închis în cadrul căruia evenimentele se leagă printr-o succesiune de tip cauză–efect. Acest lucru nu înseamnă că procesul istoric este determinat de o lege cauzală şi că oamenii nu au libertatea de a lua decizii în măsură să determine desfăşurarea evenimentelor istorice. Însă nici măcar o decizie liberă nu are loc în lipsa unei cauze, a unei raţiuni; iar misiunea istoricului este aceea de a ajunge să cunoască raţiunea acţiunilor. Toate deciziile şi toate faptele îşi au propriile cauze şi consecinţe; metoda istorică presupune că e posibil, în principiu, ca acestea şi legăturile dintre ele să fie identificate, obţinându-se o înţelegere a întregului proces istoric în calitatea sa de unitate închisă.
>
> Această închidere presupune că şirul neîntrerupt de evenimente istorice nu poate fi influenţat de interferenţa unor puteri supranaturale, transcendente şi că, prin urmare, nu există «minuni» în acest sens al cuvântului. O asemenea minune ar constitui un eveniment a cărui cauză nu s-a situat în istorie... Conform unei metode de această factură operează ştiinţa istoriei în raport cu orice documente istorice. Şi nu se poate face nici o excepţie în cazul textelor biblice dacă ţinem să le înţelegem în dimensiunea lor istorică." (Bultmann, KM, 291-92)

Bultmann presupune că oamenii secolului al douăzecilea consideră de la sine că evenimentele naturii şi ale istoriei nu sunt în nici un fel întrerupte de intervenţia unor puteri supranaturale. Potrivit lui Bultmann, "un fapt istoric care implică o înviere din morţi este întru totul de neconceput". (Bultmann, KM, 39)

Norman Perrin, în *The Promise of Bultmann*, afirmă că

> "...lucrul cel mai important, probabil, pentru Bultmann este că, dincolo de inexistenţa unor evenimente unice în istorie, însăşi istoria supusă cercetării

reprezintă o înlănţuire închisă de cauze şi efecte. Ideea lui Dumnezeu ca o forţă în măsură să intervină în istorie drept o cauză propriu-zisă este inacceptabilă pentru un istoric." (Perrin, TPB, 38)

"Urmează", adaugă Perrin,

"din ce am spus că Dumnezeu nu poate fi cauza efectivă a unui eveniment din cadrul istoriei; numai un om sau credinţa unui popor în Dumnezeu se pot înţelege din acest punct de vedere. În plus, de vreme ce procesul istoric este uniform, şi nu întâmplător – dacă ar fi întâmplător, orice formă de existenţă istorică ar deveni imposibilă – înseamnă că n-a existat şi nu va exista niciodată un eveniment în istorie (a lumii, care va să zică) la care Dumnezeu să-i fi constituit ori să-i constituie pe viitor cauza efectivă." (Perrin, TPB, 90-91)

Bultmann respinge posibilitatea "minunilor". În *Jesus Christ and Mythology*, el scrie că "omul modern admite ca realitate numai acele fenomene şi evenimente care pot fi înţelese în cadrul ordinii raţionale a universului. El nu acceptă minunile întrucât vin în contradicţie cu această ordine legală." (Bultmann, JCM, 37-38)

Bultmann îşi continuă demonstraţia în *Kerygma and Myth*:

"Nu este cu nimic relevant pentru critici a spune că perspectiva ştiinţelor naturale cu privire la lume este astăzi cu totul alta decât cea din secolul al nouăsprezecelea şi mi se pare naiv să folosim relativizarea legii cauzale pentru a alimenta credinţa în miracole, ca şi cum prin această relativizare s-ar fi deschis o uşă care îngăduie intruziunea puterilor transcendente. A renunţat ştiinţa de astăzi la experiment? Câtă vreme nu e aşa, ea rămâne în tradiţia de gândire care s-a născut în Grecia o dată cu problema cauzei şi cerinţa ca lucrurile să capete o raţiune." (Bultmann, KM, 120-21)

Scriind despre anti-supranaturalism şi despre Bultmann, Herman Ridderbos comentează:

"Este de neconceput pentru un gânditor modern ca un mort să fie readus la existenţa fizică; deoarece modernul a izbutit să înţeleagă mecanismele care guvernează organismul uman. Modernul poate percepe acţiunea lui Dumnezeu numai în calitate de eveniment care intervine şi îi modifică în mod real viaţa «esenţială»; cu alte cuvinte, un eveniment în realitatea spirituală a existenţei sale. El nu poate concepe actele de mântuire în legătură cu omul ca realitate naturală şi cu realitatea naturală a întregului cosmos. Se presupune de asemenea că modul de gândire cu privire la Hristos,

ca ființă cerească preexistentă, la trecerea omului într-o lume paradisiacă a luminii și la dobândirea unui trup spiritual este nu doar inacceptabil din punct de vedere rațional, ci de-a dreptul absurd; toate aceste lucruri nu spun nimic." (Ridderbos, B, 18)

Pierre Benoit, în urma unei analize a metodei propuse de critica formelor, conchide:

"În spatele tuturor acestor metode relativ noi, cel puțin în privința aplicațiilor tehnice, se dezvăluie o teză fundamentală departe de a fi, ea însăși, nouă. Este vorba despre negarea supranaturalului, o atitudine pe care obișnuim să o întâlnim atât de frecvent în lucrările de critică raționalistă modernă. O teză, care, o dată scoasă de sub diversele ei măști, analize literare, istorice sau sociologice, își expune adevărata identitate – natura filosofică." (Benoit, JG, Vol. I, 39)

2.4.3 Alte voci

W.J. Sparrow-Simpson arată că David Strauss

"...a acceptat cu multă vreme în urmă fără rezerve că «originea credinței nutrite de ucenici este pe deplin justificată dacă privim Învierea lui Isus, după cum o relatează evangheliștii, ca pe un eveniment miraculos exterior» (New Life, i, 399). Nimic mai autentic decât faptul că Strauss recunoaște să fi avut o propensiune spre judecăți apriorice de factură să considere faptul învierii ca inadmisibil.

«Iată-ne, așadar, la punctul de răscruce din care, în prezența relatărilor privind Învierea miraculoasă a lui Isus, fie recunoaștem invaliditatea unei perspective care vede în viața lui Isus doar aspectul natural și istoric, fiind nevoiți, prin urmare, să retractăm tot ce am afirmat și să renunțăm la proiect, fie ne angajăm să explicăm posibilele consecințe ale acestor relatări, adică originea unei credințe în Învierea lui Isus dincolo de faptul miraculos corespondent.»

Acesta este proiectul său conștient și deliberat – să explice mărturiile raportându-se la presupoziția unei anumite viziuni asupra universului. Toate se reduc, în mod invariabil, la acest aspect. În fața mormântului din grădina lui Iosif se confruntă două teorii contradictorii cu privire la lume (cf. Ihmels, *Auferstehung*, p. 27; Luthardt, *Glaubenslehre*).

Rațiunea ultimă în a respinge mărturiile privitoare la Înviere nu sunt istorice. Așa cum, pe bună dreptate, spune Sabatier: «Chiar dacă neînțelegerile și-ar găsi o rezolvare sau chiar dacă acestea ar fi inexistente, cei care nu vor să admită posibilitatea miraculosului ar respinge tot pe atâta în mod hotărât dovezile. Fapt confirmat de Zeller, când spune că negația se

bazează pe o teorie filosofică, şi nu pe o discuţie istorică.»" (*L'Apôtre Paul*, p. 42). (Sparrow-Simpson, RC, 511)

Schubert Ogden, un critic al formelor, îi citează pe *Glauben und Verstehen* ("The Problem of Miracles", *Religion in Life*, I, iarna, 1957-58, p. 63): "Ideea minunii a devenit imposibilă pentru oamenii de astăzi întrucât înţelegem natura ca o instanţă supusă unor legi şi suntem nevoiţi, prin urmare, să privim minunea ca pe un eveniment care contravine acestui continuum legal. O astfel de idee a devenit pentru noi de neacceptat." (Ogden, CWM, 33)

F.C. Burkitt, în *Jesus Christ*, recunoaşte:

"Mărturisesc că nu văd nici o altă cale de a Înmulţi Pâinile decât prin intermediul unei aspre raţionalizări... Singura explicaţie pe care o găsesc este aceea că Isus le-a cerut ucenicilor să ofere oamenilor atât cât aveau şi că pilda lor i-a determinat pe cei mai prevăzători să-şi împartă hrana cu ceilalţi." (Burkitt, JC, 32)

Ernst Käsemann formulează sugestiv opinia anti-supranaturalistului. El vorbeşte despre cuvintele şi faptele lui Isus din Evanghelii ca despre "o serie continuă de revelaţii divine şi săvârşiri uimitoare care nu-şi găsesc termenul de comparaţie în nici o altă viaţă omenească, situându-se, drept urmare, în afara domeniului istoric." (Käsemann, ENTT, 30)

3 ŞTIINŢĂ ŞI MINUNI

3.1 Definiţia minunilor

"Primul pas în această discuţie, ca în oricare altele, îl constituie clarificarea sensului implicat de termenii utilizaţi. Cearta referitoare la cât de posibile sunt minunile şi, dacă este aşa, la cât de credibile sunt ele nu face decât să bată apa în piuă câtă vreme interlocutorii n-au stabilit foarte limpede ce înţeleg prin cuvântul «minune»." (Huxley, WTHH, 153)

Definim minunile ca fiind acte manifestate în mod excepţional de Dumnezeu în lume. Întrucât minunile sunt asemenea acte, ele nu pot interveni decât acolo unde există un Dumnezeu care să le săvârşească.

3.2 Minunile din perspectivă creştină

Peter Kreeft observă că rolul minunilor în creştinism este unic în comparaţie cu alte religii ale lumii:

"Argumentul hotărâtor în sprijinul importanţei acordate minunilor este faptul că Dumnezeu le-a considerat îndeajuns de importante încât să le folosească pentru a-şi întemeia şi perpetua Biserica.

De fapt, toate elementele esențiale și distinctive ale creștinismului sunt minuni: creația, revelația (dată mai întâi evreilor), descoperirea legii, profețiile, Întruparea, Învierea, Înălțarea, a Doua Venire și Judecata de Apoi.

Lăsând deoparte minunile în islamism, budism, confucianism sau taoism, rămânem, în principiu, cu aceleași religii. Fără minuni, însă, creștinismul nu mai e decât o sumă de clișee și platitudini pe care majoritatea creștinilor americani le aud nedezmințit (și des mințit) din amvoane. Nimic distinctiv, nici un motiv să devii mai degrabă creștin decât altceva." (Kreeft, CMP, 273)

Sproul, Gerstner și Lindsley susțin că minunile sunt, de asemenea, indispensabile ca probe în sprijinul creștinismului:

"Tehnic vorbind... minunile sunt vizibile, exterioare și perceptibile atât de convertiți, cât și de cei neconvinși, având în ele puterea de a convinge, dacă nu a converti. Fără îndoială, în ce privește apologetica, minunea vizibilă este indispensabilă ca probă în sprijinul creștinismului, care astfel se dovedește îndreptățit fie că se găsește sau nu cineva să creadă în el, fie că se convertește cineva sau nu, fie că se produce sau nu «minunea» sufletească. Dovada ar fi de netăgăduit chiar și dacă nimeni n-ar fi dispus să o consimtă." (Sproul, CA, 145)

3.3 Limitele științei în domeniul minunilor și al supranaturalului

J.W.N. Sullivan, în cartea sa, *The Limitations of Science*, arată că de la publicarea lucrării lui Einstein, *Teoria specială a relativității* (1905), și demersurile lui Planck în privința "radiației corpurilor negre", oamenii de știință se confruntă cu "vicisitudinile unei așa-numite legi naturale într-un univers nedescoperit și fără limite". (Sullivan, TLS, 79)

Sullivan scrie:

"Ceea ce numim «revoluție științifică» modernă constă în faptul că perspectiva newtoniană care a dominat lumea științifică vreme de aproape două sute de ani s-a dovedit a fi insuficientă. Ea este tot mai mult înlocuită de o perspectivă diferită și, cu toate că procesul are să mai dureze, devine evident că implicațiile filosofice ale acesteia sunt cu totul diferite față de cele de dinainte." (Sullivan, TLS, 138)

James R. Moore, în *Christianity for the Tough Minded* (lucrare editată de John Warwick Montgomery), adaugă că

"...oamenii de ştiinţă acceptă astăzi că nimeni nu cunoaşte îndeajuns «legea naturală» pentru a pretinde că un anume eveniment constituie o încălcare a ei. Ei sunt de acord că instanţa non-statistică temporală şi spaţială a unui individ nu poate constitui un temei satisfăcător pe care se pot induce generalizări imuabile cu privire la natură şi la întregul univers. Ceea ce îndeobşte numim astăzi «lege naturală» reprezintă, de fapt, *o descriere inductivă şi statistică a fenomenelor naturale.*" (Moore, SC: TPC, 79)

John Montgomery găseşte că poziţia anti-supranaturală este "iresponsabilă, atât din punct de vedere filosofic, cât şi ştiinţific". Mai întâi, filosofic: "deoarece nici o făptură inferioară unui zeu n-ar putea cunoaşte atât de bine universul încât să conteste *a priori* minunile". Apoi, ştiinţific: "deoarece, în epoca fizicii einsteiniene (atât de diferită faţă de lumea absoluturilor newtoniene în care Hume îşi formula clasica pledoarie împotriva minunilor) universul se deschide oricăror posibilităţi, «orice tentativă de a statua o 'lege universală a cauzalităţii' se dovedeşte zadarnică» (Max Black, *Models and Metaphor*) şi numai o examinare atentă a mărturiilor empirice cu privire la un eveniment miraculos poate determina dacă acesta a avut sau nu, de fapt, loc." (Montgomery, CFTM, 32)

Discuţia continuă în *History and Christianity*:

"Dar poate modernul să accepte o «minune» cum a fost învierea? Răspunsul este surprinzător: învierea trebuie acceptată tocmai pentru că suntem moderni, contemporani cu epoca relativistă a lui Einstein. Pentru noi, spre deosebire de cei din era newtoniană, universul nu mai este un câmp de joc întru totul cert şi previzibil în care, o dată intraţi, cunoaştem toate regulile. De la Einstein încoace, nici un modern nu mai are voie să scoată din discuţie posibilitatea ca un eveniment să se petreacă în virtutea cunoaşterii prealabile a «legii naturale».

Singura modalitate de a şti dacă un eveniment a avut sau nu loc este să aflăm, într-un fel sau altul, dacă aşa a fost. Problema «minunilor», aşadar, trebuie rezolvată pe tărâmul investigaţiei istorice, nu pe acela al speculaţiei filosofice." (Montgomery, HC, 75-76)

"Şi să nu uităm", adaugă Montgomery,

"...că un istoric, pus în faţa unei eventuale «minuni», nu are de a face cu nimic nou. Toate evenimentele istorice sunt unice, iar verificarea caracterului lor faptic nu poate consta decât în metoda documentară acceptată pe care am urmat-o în cazul de faţă. Nici un istoric nu are dreptul de a se raporta la un sistem închis de cauzalitate naturală, căci, după cum a arătat logicianul

de la Cornell, Max Black, într-un eseu recent, însuşi conceptul de cauză este «o noţiune particulară, nesistematică şi necontrolabilă» (*Models and Metaphors*, p. 169)." (Montgomery, HC, 75-76)

Vincent Taylor, un critic de marcă al formelor, ne avertizează în privinţa unui dogmatism exagerat faţă de miraculos:

"Am evoluat prea mult pentru a mai expedia chestiunea, spunând că «minunile sunt imposibile»; acest stadiu al discuţiei a fost categoric depăşit. Ştiinţa îşi asumă acum o perspectivă mult mai umilă şi mai reală în raport cu legea naturală decât ieri; ştim astăzi că «legile Naturii» nu sunt decât sinteze convenabile ale cunoaşterii actuale. Natura nu este un «sistem închis», iar minunile nu sunt «intruziuni» într-o «ordine prestabilită». Pe parcursul ultimilor cincizeci de ani, am fost prea adesea zguduiţi de descoperiri care au fost declarate, la un anumit moment, ca fiind imposibile. Am trăit să auzim despre scindarea nucleului atomic şi să-i ascultăm chiar pe oamenii de ştiinţă spunând că universul este «mai degrabă un gând fabulos decât o maşinărie». Această schimbare de perspectivă nu confirmă, desigur, miraculosul; însă presupune, dincolo de orice îndoială, că, în condiţii favorabile, minunile nu sunt imposibile; nici o dogmă ştiinţifică sau filosofică nu le poate sta în cale." (Taylor, TFGT, 13)

3.4 Pledoaria filosofică a lui Hume

3.4.1 Opinia lui Hume

"Un miracol reprezintă o nesocotire a legilor naturii; şi, întrucât aceste legi s-au stabilit ca urmare a unei experienţe nestrămutate şi de netăgăduit, dovada împotriva miracolelor, prin însăşi natura faptului, se găseşte cu desăvârşire în orice argument care se poate închipui al experienţei... Nimic din ceea ce se petrece potrivit mersului firesc al naturii nu poate fi luat drept miracol. Nu e nici un miracol dacă un om, părând a fi sănătos, moare pe neaşteptate... Este, însă, un miracol ca un mort să revină la viaţă; întrucât acest lucru nu s-a mai văzut nicicând şi niciunde. Trebuie să existe, aşadar, o experienţă unitară potrivnică oricărei întâmplări miraculoase, altfel ea nu s-ar dovedi vrednică de o asemenea recunoaştere." (Hume, ECHU, 126-27)

3.4.2 Întâmpinări

În loc să judece mărturiile aduse în sprijinul minunilor, Hume recurge doar la jocuri statistice. Geisler pune problema astfel:

"Hume nu ia în considerare mărturiile în sprijinul minunilor; el contribuie, mai degrabă, cu argumente contrare. De vreme ce moartea reprezintă un fenomen comun, iar o înviere nu poate avea loc decât cu rare excepţii, în cel

> mai bun caz, Hume însumează pur şi simplu toate morţile posibile în raport cu cele câteva presupuse învieri şi le respinge pe acestea din urmă... Însă acest lucru nu implică o examinare a mărturiilor pentru stabili dacă o anumită persoană, Isus din Nazaret, să zicem... a fost înviată din morţi. Nu e vorba decât despre o punere cap la cap a mărturiilor cu privire la toate celelalte situaţii în care oamenii au murit şi o aducere a acestora în discuţie cu scopul de a covârşi orice posibilă dovadă cum că vreun mort a fost readus la viaţă... În al doilea rând, acest punct de vedere pune într-o relaţie de echivalenţă cantitatea de mărturii şi factorul probabilitate. Sugerează, în realitate, că ar trebui să credem întotdeauna faptul cel mai probabil (în sensul celui care «are şanse mai mari»).
>
> Ceea ce este caraghios. În virtutea acestei logici, un jucător de zaruri n-ar trebui să creadă că zarul arată de trei ori şase la rând dat fiind că şansele ca acest lucru să se întâmple sunt de 1.635.013.559.600 la 1! Hume pare să nu ia în seamă faptul că oamenii înţelepţi îşi întemeiază convingerile pe fapte, nu pe simpla şansă. Uneori, «şansele» ca un eveniment să aibă loc sunt extrem de mici (potrivit experienţei prealabile), însă, pe de altă parte, mărturiile care îl confirmă sunt foarte relevante (potrivit observaţiei propriu-zise sau dovezilor credibile). Pledoaria lui Hume confundă cantitatea de mărturii cu calitatea acestora. Mărturiile ar trebui cântărite, nicidecum numărate." (Geisler, MMM, citat în Geivett, IDM, 78-79)

În plus, Hume confundă probabilitatea evenimentelor istorice cu modul în care oamenii de ştiinţă utilizează probabilitatea în formularea unei legi ştiinţifice. După cum explică Nash:

> "Criticii lui Hume s-au arătat nemulţumiţi cu privire la faptul că pledoaria acestuia se bazează pe o înţelegere greşită a probabilităţii. În primul rând, Hume tratează probabilitatea unor evenimente istorice cum sunt minunile de pe poziţiile probabilităţii unor evenimente recurente în măsură să conducă la formularea legilor ştiinţifice. În cazul legilor ştiinţifice, probabilitatea depinde de frecvenţa ocurenţelor; cu cât oamenii de ştiinţă observă de mai multe ori ocurenţe similare în circumstanţe similare, cu atât mai mare este probabilitatea ca legea formulată de ei să fie corectă. Însă evenimentele istorice, între care se numără şi minunile, aparţin altei categorii; evenimentele istoriei sunt unice şi irepetabile. Aşa încât, a aborda evenimentele istorice, inclusiv minunile, pe baza aceluiaşi concept de probabilitate folosit în ştiinţă pentru formularea legilor scapă din vedere diferenţa fundamentală dintre cele două aspecte." (Nash, FR, 234)

O altă întâmpinare severă a poziţiei lui Hume, cum că "nimic din ceea ce se petrece potrivit mersului firesc al naturii nu poate fi luat drept miracol",

vine din partea lui C.S. Lewis. Lewis răspunde convingător afirmaţiei lui Hume:

"Desigur, trebuie să fim de acord cu Hume atunci când spune că, dacă se cunoaşte o «experienţă unitară» potrivnică oricărei minuni, cu alte cuvinte, dacă acestea nu s-au întâmplat niciodată, atunci aşa trebuie să fie. Din nefericire, nu putem şti dacă această experienţă este unitară decât dacă suntem încredinţaţi că toate relatările privitoare la ele sunt false. Şi putem şti că sunt false numai dacă ştim deja că minunile n-au avut niciodată loc. Suntem, în fapt, prizonierii unui cerc vicios." (Lewis, M, 105)

"Istoricul critic, pus în faţa vreunei consemnări cu privire la o minune, o declară, în mod obişnuit, ca fiind de la sine inacceptabilă... pentru a-şi justifica atitudinea, se vede nevoit să recurgă tocmai la principiul avansat de Hume: «imposibilitatea absolută a naturii miraculoase» a evenimentelor atestate «trebuie privită de orice om raţional... ca fiind în ea însăşi o descalificare suficientă»." (Flew, M, citat în Edwards, EP, 351-52)

Altfel spus, discuţia pare să nu aibă soluţie: dacă minunile sunt imposibile, atunci relatarea oricărui eveniment miraculos trebuie să fie fals, aşa încât minunile sunt imposibile.

Merald Westphal, în recenzia la *The Historian and the Believer*, scrie:

"Dacă Dumnezeu există, minunile nu sunt doar logic posibile, ci în mod real şi autentic posibile în orice clipă. Singura piedică în actualizarea acestei posibilităţi o constituie voia divină. (Ca teologul să spună că, în urma cunoaşterii ştiinţifice, credinţa în minuni a devenit o iresponsabilitate intelectuală e totuna cu a afirma că, în urma cunoaşterii ştiinţifice, devenim conştienţi asupra unor limite exclusive între care operează voia divină.) De vreme ce s-a pus problema moralităţii, ni s-ar putea îngădui, probabil, să cerem lămuriri cu privire la integritatea intelectuală a unei asemenea afirmaţii. Merită, oare, să te supui mentalităţii epocii căreia îi aparţii cu orice preţ?" (Westphal, THB, 280)

4 O ABORDARE CORECTĂ A ISTORIEI

Înainte de a putea circumscrie abordarea corectă în raport cu istoria, se impune să dăm un răspuns concepţiei relativiste.

4.1 Întâmpinări ale argumentelor relativiste

4.1.1 Istoria nu este în mod direct observabilă

Geisler explică sensul obiectivităţii:

"Dacă prin «obiectiv» se înţelege cunoaştere *absolută*, atunci fireşte că nici un istoric de sorginte umană nu poate fi obiectiv. Suntem de acord. Pe de altă parte, dacă a fi «obiectiv» se referă la o prezentare *cinstită, dar perfectibilă*, pe care oamenii cugetaţi ar trebui să o accepte, atunci obiectivitatea încă nu e o cauză pierdută." (Geisler, CA, 290, s.a.)

Ca răspuns la afirmaţia relativistă conform căreia istoricul are un dezavantaj în raport cu omul de ştiinţă, Craig scrie:

"În primul rând, ar fi naiv să credem că omul de ştiinţă are întotdeauna acces nemijlocit la obiectele pe care le studiază. Nu doar că omul de ştiinţă este în mare parte dependent de rezultatele altor cercetări (care, în mod interesant, constituie pentru el un corpus de documente istorice) în ceea ce întreprinde, dar înseşi obiectele de studiu ale acestuia sunt adesea accesibile indirect, mai cu seamă în domenii profund teoretice, cum este fizica.

În al doilea rând, pe când istoricul nu are un acces direct la evenimentele trecutului, vestigiile vremurilor apuse, lucruri care au existat propriu-zis, îi sunt nemijlocit accesibile... Datele arheologice, de pildă, furnizează o confruntare directă cu obiectele supuse investigaţiei istorice." (Craig, RF, 176)

Aşadar, "istoricul, nu mai puţin decât omul de ştiinţă, dispune de toate instrumentele pentru a stabili ce s-a întâmplat în trecut. Lipsa unui acces direct la faptele sau evenimentele ca atare nu îl stânjeneşte pe unul mai mult decât pe celălalt." (Geisler, CA, 291)

4.1.2 Natura fragmentară a relatărilor istorice

Fischer scoate în evidenţă eroarea acestui punct de vedere: "Relativismul susţine în mod eronat că, întrucât toate relatările istorice sunt susceptibile de parţialitate, în sensul incompletitudinii, ele trebuie să fie în aceeaşi măsură parţiale, în sensul inexactităţii. O relatare incompletă, însă, poate fi adevărată din punct de vedere obiectiv; atâta doar, că nu poate conţine întregul adevăr." (Fischer, HF, 42)

Geisler adaugă:

"Faptul că relatările istoriei sunt fragmentare nu le subminează obiectivitatea... nu e necesar ca istoria să fie mai puţin obiectivă decât geologia doar pentru că se bazează pe relatări fragmentare. Cunoaşterea ştiinţifică este tot atât de parţială şi se raportează la anumite prezumţii şi contexte care se pot dovedi inadecvate în urma descoperirii altor fapte.

Oricât de dificil ar părea, dintr-un punct de vedere strict ştiinţific, să umplem golurile dintre un fapt şi altul, o dată ce se asumă o poziţie filosofică

faţă de lume, problema obiectivităţii îşi găseşte, în general, o rezolvare. Dacă există un Dumnezeu, atunci perspectiva de ansamblu este deja definită; faptele istoriei nu fac decât să contribuie cu detaliile care îi ilustrează semnificaţia." (Geisler, CA, 292-93)

4.1.3 Natura selectivă a metodologiei istorice şi a structurării interpretative în privinţa faptelor istorice

"Întrucât istoricul este nevoit să-şi selecteze materialele, nu înseamnă că istoria devine din principiu subiectivă. Juraţii deliberează «dincolo de orice îndoială» fără să dispună de toate mărturiile. Dacă istoricul are la dispoziţie mărturiile relevante şi esenţiale, acest lucru este îndeajuns pentru a accede la obiectivitate. Nu ni se cere să ştim totul pentru a cunoaşte un lucru." (Geisler, CA, 293)

4.1.4 Istoricul nu poate evita judecăţile de valoare

Ar trebui observat că:

"Acest fapt nu face ca obiectivitatea istorică să devină imposibilă. Obiectivitatea presupune echidistanţă în raport cu faptele. Înseamnă a prezenta *ceea ce* s-a întâmplat cât de corect cu putinţă. În plus, obiectivitatea înseamnă că, atunci când interpretăm *de ce* au avut loc anumite evenimente, limbajul istoricului ar trebui să le atribuie acestora valoarea pe care le-au avut cu adevărat în contextul lor original... o dată ce viziunea asupra lumii a fost stabilită, judecăţile de valoare nu sunt indezirabile ori pur subiective; ele sunt, de fapt, esenţiale şi în mod obiectiv necesare." (Geisler, CA, 295-96, s.a.)

4.1.5 Orice istoric este produsul epocii şi mentalităţii lumii în care trăieşte

În vreme ce se admite că orice istoric este produsul vremii sale, după cum observă Geisler,

"...nu urmează de aici că, deoarece *istoricul* aparţine unei epoci, *istoria* sa este în egală măsură un produs al timpului... Critica face confuzia între *conţinutul* cunoaşterii şi *procesul* de dobândire a acesteia. Confundă *instituirea* unei viziuni cu *verificarea* acesteia. Condiţiile în care formulăm o ipoteză nu se leagă în mod esenţial de modul în care îi putem stabili adevărul." (Geisler, CA, 296-97, s.a.)

În aceeaşi idee, Fischer notează că

"...are loc o confuzie între căile pe care se dobândeşte cunoaşterea şi valabilitatea acesteia. Un istoric american ar putea afirma, de pe poziţii

şoviniste, că Statele Unite şi-au declarat independenţa faţă de Anglia în 1776. Enunţul este adevărat, oricare ar fi motivaţiile celui care îl rosteşte. Pe de altă parte, un istoric englez ar putea, însufleţit de patriotism, să susţină că Anglia şi-a declarat independenţa faţă de Statele Unite în 1776. Aserţiunea este falsă şi aşa va rămâne." (Fischer, HF, 42)

4.1.6 Selecţia şi organizarea materialului ţin de decizia istoricului

Cu privire la eventualele prejudecăţi, predilecţii sau pasiuni în măsură să relativizeze obiectivitatea istorică, filosoful istoriei W.H. Walsh a observat:

> "Este tot atât de îndoielnic dacă ar trebui sau nu să privim asemenea tendinţe ca pe nişte obstacole serioase în calea adevărului obiectiv pe care îl urmăreşte istoria. Este îndoielnic din simplul motiv că, aşa cum ştim din propria noastră experienţă, aceste înclinaţii pot fi corectate sau, în orice caz, tolerate... Dar nu ne îndoim că istoricii ar trebui să-şi ignore prejudecăţile personale astfel încât să-şi păstreze probitatea." (Walsh, IPH,101)

Chiar şi Van A. Harvey notează că "este discutabil, totuşi, în ce măsură se exclud reciproc afectivitatea şi caracterul obiectiv, dacă prin obiectiv înţelegem aici capacitatea de a nu emite opinii câtă vreme nu există un temei solid în virtutea căruia acestea pot fi exprimate. N-ar fi, oare, posibil ca un judecător, care este în acelaşi timp tatăl acuzatului, să fie cu atât mai obiectiv în căutarea adevărului în comparaţie cu o persoană mai puţin implicată?" (Harvey, HB, 212)

4.1.7 Concluzie: ce poate stabili istoria?

Conchidem:

> "Obiectivitatea absolută este cu putinţă numai unui Cuget infinit. Gândirea limitată trebuie să se mulţumească a fi în mod sistematic consecventă, respectiv cu tentativele oneste, dar susceptibile de revizuire, de a reconstrui trecutul în baza unui cadru de referinţă stabilit care cuprinde, pe larg şi în mod concordant, toate faptele care alcătuiesc schema de ansamblu a acestuia." (Geisler, CA, 298)
>
> "Până când nu vom ajunge la un răspuns ultim în privinţa naturii teiste sau nonteiste a lumii pe baze independente de faptele înseşi, nu se va putea niciodată ajunge la sensul obiectiv al istoriei. Dacă, pe de altă parte, avem motive întemeiate să credem că trăim într-un univers teist,... atunci obiectivitatea istoriei devine posibilă. Întrucât, o dată ce am lămurit perspectiva generală, nu ne rămâne decât să identificăm acea viziune asupra istoriei care se dovedeşte în cea mai mare măsură concordantă cu sistemul

luat în întregul lui. Cu alte cuvinte, obiectivitatea sub aspect istoric, şi deopotrivă ştiinţific, se verifică prin consecvenţa sistematică." (Geisler, CA, 298)

4.2 O metodă critică

Istoricul de la Erlangen, Ethelbert Stauffer, ne oferă câteva sugestii cu privire la modul de abordare a istoriei:

> "Ce facem noi [ca istorici] atunci când avem experienţa surprinzătoare a unei descoperiri care ne dărâmă întreg eşafodajul de aşteptări şi, probabil, convingeri interioare sau delegitimează perspectiva contemporană asupra adevărului? Facem asemenea unui mare istoric, care în astfel de situaţii obişnuia să spună: «Este cu siguranţă posibil.» Şi, de ce nu? Pentru istoricul critic nimic nu este imposibil." (Stauffer, JHS, 17)

4.2.1 Schaff

Istoricul Philip Schaff adaugă la cele amintite mai sus:

> "Scopul istoricului nu este acela de a construi o istorie pe baza unor noţiuni preconcepute şi de a o ajusta propriului său plac, ci de a o reproduce în virtutea celor mai credibile mărturii, lăsând-o să se reprezinte singură." (Schaff, HCC, Vol. I, 175)

4.2.2 Sider

Ronald Sider, profesor de istorie la Colegiul Mesia din cadrul Universităţii Temple, detaliază modul în care un istoric ar trebui să se raporteze la presupoziţii:

> "Ce-i rămâne de făcut unui istoric critic atunci când mărturiile evidenţiază realitatea unui eveniment în măsură să-i contrazică aşteptările şi să se opună perspectivei naturaliste asupra lumii? Susţin că el trebuie să accepte ceea ce îi oferă analiza critică a izvoarelor. Este neştiinţific să pornim de la presupoziţia filosofică potrivit căreia minunile nu pot avea loc. Dacă nu ştim să ne ferim de asemenea presupoziţii unilaterale, interpretarea istorică deviază într-o simplă propagandă.
>
> Avem dreptul de a pretinde mărturii convingătoare în sprijinul unui presupus eveniment la care nu am luat parte, însă nu putem avea îndrăzneala de a judeca realitatea conform experienţei noastre limitate." (Sider, ACE, 31)

4.2.3 Concluzia lui Montgomery

Montgomery conchide că

"...nu avem nici un drept să pornim de la presupoziția că Isus nu poate fi mai mult decât un simplu om. Deoarece, în acest caz, concluziile noastre n-ar face, evident, decât să reflecte ideile preconcepute pe care le nutrim, în loc să reprezinte conținutul faptic al documentelor. Se impune, cu alte cuvinte, să căutăm a descoperi în mod obiectiv imaginea lui Isus, așa cum au perceput-o el însuși și contemporanii săi, fie că suntem sau nu de acord cu ea. Ceea ce trebuie să lămurim nu e dacă Isus a fost perceput ca om. Nimeni nu pune astăzi la îndoială acest fapt, în principiu, câtă vreme consemnările arată că a suferit de foame și oboseală, că a plâns, că a suferit și a murit, că a fost, pe scurt, uman.

Ce pare să nu ne fie limpede astăzi este dacă a fost sau nu descris ca nefiind mai mult decât un simplu om." (Montgomery, HC, 48-49)

4.3 O cercetare corespunzătoare

Un istoric critic ar trebui să "decidă cu privire la istoricitatea unor presupuse minuni în temeiul mărturiilor care pot fi aduse pentru fiecare situație particulară." (Sider, THTMPNM, 313)

Adoptarea acestei metode istorice beneficiază din plin de cunoașterea științifică dobândită în prezent. "Descrierea științifică", observă profesorul Sider, "a caracterului legic natural dedus a constituit un factor semnificativ în formarea unei atitudini mai critice față de consemnările oricăror evenimente neobișnuite. Faptul că un presupus eveniment nu reprezintă un fapt previzibil în baza caracterului legic de referință într-un anume domeniu științific «declanșează un semnal de alarmă» [Harvey, *The Historian and the Believer*, p. 225]." (Sider, THTMPNM, 314)

În acest caz, se impune să manifestăm prudență și să examinăm cu atenție datele referitoare la evenimentul în discuție.

De pildă – învierea lui Isus: un critic istoric s-ar cuveni să verifice mărturisirile, să confirme faptul morții prin răstignire, să constate procedurile de înmormântare și să evalueze autenticitatea relatărilor cu privire la faptul că Isus a fost viu în cea de a treia zi, iar mormântul a rămas gol. Pe urmă, toate aceste date ar trebui să-și găsească explicația cea mai potrivită cu putință. În acest stadiu, s-ar putea face apel la concordanța cu alte mărturii cercetate cu atenție în această privință astfel încât să se ajungă la o concluzie fundamentată.

Istoricul nu poate dovedi că învierea și, în consecință, absența trupului din mormânt s-au datorat unei intervenții directe a lui Dumnezeu. Ronald Sider afirmă că

"...desigur, istoricul *qua* istoric n-ar putea niciodată dovedi că un eveniment neobișnuit este inexplicabil în termenii unor cauze naturale, și cu atât mai puțin că s-a datorat unei acțiuni divine directe. (În cel mai bun caz,

istoricul ar putea spune că mărturiile în sprijinul acestui eveniment au fost suficient de convingătoare încât să justifice afirmaţia istoricităţii chiar dacă acesta nu se poate explica în termenii cunoaşterii ştiinţifice actuale.) Însă n-ar putea nicidecum scoate din discuţie posibilitatea ca, în viitor, cunoaşterea ştiinţifică să aibă resursele de a explica evenimentul ca pe o manifestare a unui model cu regularitate recurent. [Vezi Patrick Nowell-Smith, «Miracles», în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew şi A. MacIntyre (Macmillan, New York, 1964), pp. 243-53 şi, cu deosebire, p. 245.] Incapacitatea istoricului de a demonstra că evenimentul neobişnuit este o «minune» nu-l împiedică să emită opinii cu privire la caracterul faptic al acestuia. În cazul presupusei învieri a lui Isus din Nazaret, istoricul *qua* istoric n-ar putea niciodată demonstra că *Dumnezeu* l-a înviat pe Isus, însă ar putea ajunge, dacă ar dispune de mărturiile necesare, la concluzia că Isus a fost probabil viu în cea de a treia zi." (Sider, THTMPNM, 317-18)

Se poate ajunge la o concluzie numai atunci când sunt disponibile mărturii suficient de relevante cum că "Isus a fost probabil viu în cea de a treia zi".

Orr ne avertizează că

"...oricare ar fi convingerile noastre personale – de care, fireşte, nu ne putem delimita – suntem obligaţi, în elaborarea punctului de vedere, să adoptăm o atitudine mentală cât se poate de neutră. Trebuie să percepem faptele întocmai precum sunt. Dacă se ivesc contradicţii, să ţinem seama de ele. Dacă faptele sunt de aşa natură încât ne constrâng să presupunem o origine aparte a acestei religii, acest aspect trebuie să iasă la lumină în cursul cercetării." (Orr, TPOT, 14)

"Verificarea ultimă", continuă Orr, "în orice caz, constă în apropierea cu faptele." (Orr, TPOT, 14)

George E. Ladd, vorbind despre incapacitatea de a vedea Învierea în termeni naturali, scrie că, din perspectiva credinţei creştine,

"...învierea lui Hristos reprezintă un eveniment petrecut în istorie, în timp şi în spaţiu, între oameni, şi care nu are o explicaţie sau o cauzalitate istorice, ci este un act nemijlocit şi direct al lui Dumnezeu. Într-adevăr, ***atunci când un istoric va izbuti să explice învierea lui Isus în termeni pur umani***, cei care nutresc o credinţă de factură evanghelică se vor confrunta cu o dificultate de dimensiuni zguduitoare. Credinţa nu înseamnă, cu toate acestea, un salt în gol, o naivitate iraţională, o convingere în pofida mărturiilor şi a cugetului. Ea se afirmă în lumina faptelor istorice, concordante cu mărturiile, pe baza celor afirmate de martori. Ar fi imposibil să credem în învierea lui Isus

dincolo de faptele istorice pe care le reprezintă moartea Sa, înmormântarea Sa și mărturisirea ucenicilor." (Ladd, TNTC, 187, s.a.)

"În condițiile în care critica istorică", încheie Ladd, "ar putea stabili că marile evenimente ale istoriei răscumpărătoare n-au avut loc, orice credință evanghelică ar deveni imposibilă. Atunci când criticul istoric ar putea dovedi că Isus nu s-a ridicat din mormânt, credința creștină s-ar nărui. Însăși Scriptura afirmă acest lucru (1 Corinteni 15:12-19)." (Ladd, TNTC, 86)

Creștinismul însuși se întemeiază pe faptul că Dumnezeu s-a manifestat în istorie, acte sau intervenții care nu îngăduie nici o explicație naturală când vine vorba de analiza cauzelor acestora. Autorul crede cu tărie că un Dumnezeu viu care își face simțită prezența în istorie s-ar afla, fără doar și poate, dincolo de orice "explicație umană naturală".

Oamenii de astăzi nu fac decât să-l scoată pe Dumnezeu din calcul adoptând o definiție naturalistă îngustă a istoriei. "Dacă studiul istoric", ne sfătuiește Wolfhart Pannenberg, "înlătură postulatul dogmatic potrivit căruia toate evenimentele sunt de aceeași natură și păstrează, în același timp, o atitudine critică față de propriile metode, n-ar trebui să se facă simțită, *în principiu*, nici o imposibilitate în a afirma istoricitatea învierii lui Isus." (Pannenberg, RAH, 264-65, s.a.)

Robert M. Horn (*The Book That Speaks for Itself*, cu permisiunea InterVarsity Press, Downers Grove, Ill.) ne ajută să înțelegem predispozițiile unora în abordarea istoriei:

"În mod cu totul evident, o persoană care neagă existența lui Dumnezeu nu va accepta ca temei de credință Biblia.

Un musulman, convins că Dumnezeu nu poate naște, nu va accepta drept Cuvânt al lui Dumnezeu o carte care propovăduiește că Hristos este singurul Fiu născut al lui Dumnezeu.

Unii cred că Dumnezeu nu este personal, ci Absolutul, Temeiul Ființei. Aceștia vor fi predispuși să respingă Biblia ca revelația de Sine personală a lui Dumnezeu. Pe această premisă, Biblia nu poate fi cuvântul personal al lui «EU SUNT CEL CE SUNT» (Exod 3:14).

Alții scot din discuție supranaturalul. E puțin probabil ca aceștia să dea credit unei cărți care propovăduiește că Hristos s-a ridicat din morți.

Iar alții consideră că Dumnezeu nu-și poate comunica adevărul prin intermediul oamenilor păcătoși fără o implicită deformare a acestuia; prin urmare, Biblia nu este pentru ei, cel puțin în anumite părți, mai mult decât o scriere de sorginte umană." (Horn, TBTSI, 10)

Gerhardus Vos este cât se poate de explicit în analiza sa privitoare la abordarea anti-supranaturalistă:

> "Studiul istoric a devenit un instrument puternic în slujba spiritului anti-supranaturalist al epocii moderne. Afirmând că este întru totul neutru şi că nu face altceva decât să caute adevărul, şi-a mobilizat toate forţele, de fapt, împotriva evenimentelor profund miraculoase ale Istoriei Sfinte. A rescris această istorie aşa încât să elimine orice elemente supranaturale din consemnările ei. A pus, rând pe rând, la îndoială istoricitatea oricăror acte răscumpărătoare ale lui Dumnezeu. Inutil să spunem aici că răspunsul apologetic la toate aceste atacuri s-a dovedit eficient şi pe deplin satisfăcător pentru orice credincios inteligent. Însă cititorul creştin, luat în ansamblu, nu e întotdeauna capabil să distingă între faptele riguros confirmate ca atare şi construcţiile istorice în cadrul cărora faptele au fost manipulate, iar interpretarea ajustată pe baza unor principii filosofice *a priori*. Oamenii sunt obişnuiţi să considere istoria ca fiind un domeniu al faptelor *par excellence*, urmând doar ştiinţei din punctul de vedere al certitudinii absolute cu privire la rezultatele sale concrete. Identifică în argumentaţia istorică mai greu decât în speculaţia filosofică premisele naturaliste care predetermină concluziile. Gândirea comună poate, astfel, rămâne lesne cu impresia că se află în faţa unui spectru larg de mărturii incontestabile în măsură să discrediteze faptele biblice, pe când, în realitate, ea se vede obligată să accepte o anumită filosofie a faptelor menită să arunce o umbră de îndoială asupra Bibliei. De aici izvorăşte, în privinţa multor aspecte, un sentiment de disconfort şi îngrijorare cu privire la temeiul istoric al faptelor pe care creştinismul s-a presupus fundamentat până astăzi." (Vos, BTONT, 293)

Bultmann, unul dintre cei mai radicali critici ai formelor, vorbeşte despre necesitatea obiectivităţii şi a unei gândiri eliberate de presupoziţii:

> "Tocmai din acest motiv cerinţa unei gândiri libere de presupoziţii, în vederea unei abordări lipsite de prejudecăţi, valabilă pentru ştiinţă, se impune şi în cercetarea istorică. Istoricului nu-i este, evident, îngăduit să presupună care vor fi concluziile studiului său, fiind obligat să-şi ignore şi să-şi înfrângă dorinţele personale în raport cu aceste rezultate." (Bultmann, HF, 122)

Bultmann îşi continuă gândul în *Existence and Faith*:

> "Întrebării dacă exegeza este posibilă în lipsa presupoziţiilor trebuie să i se răspundă afirmativ, atâta vreme cât prin «lipsa presupoziţiilor» înţelegem «lipsa unor prezumţii cu privire la rezultatele exegezei». În acest sens, exegeza fără presupoziţii nu este doar posibilă, ci obligatorie."

Bultmann se explică, spunând că, pe de altă parte, nu există cercetare neîntemeiată pe presupoziţii. El afirmă: "Totuşi, singura presupoziţie pe

care nu o putem contesta este metoda istorică de examinare a textului." (Bultmann, EF, 289-90)

Referitor la abordarea neinfluenţată de presupoziţii, cercetătorul suedez Seth Erlandsson afirmă:

"Deopotrivă cu acest punct de vedere, ni se cere deseori să presupunem că Biblia este de aceeaşi natură cu orice altă operă literară a unui autor uman. Nu se înţelege prin asta doar că Biblia a fost scrisă în limbaj uman şi conţine nuanţele şi modalităţile de expresie care se regăsesc în literatura umană. Se presupune că Biblia «ca oricare produs al unei activităţi umane, conţine erori şi inexactităţi» şi că tot ceea ce se prezintă în ea, inclusiv conţinutul ideologic, este în întregime condiţionat de resursele umane, găsindu-şi în această determinare pe deplin explicaţia – factori lumeşti. Dacă a intervenit un factor exterior lumescului, atunci ea nu poate fi analizată istoric, şi din acest motiv trebuie să presupunem că un asemenea factor extern, dacă el există, n-a făcut decât să se manifeste prin intermediul cauzelor interne (aşa încât ceea ce s-a întâmplat poate fi pe deplin explicat în termenii acestor din urmă cauze, adică ai celor lumeşti)." (Sullivan, TLS, 8-9)

Erlandsson vrea să arate că, fie şi cei care susţin eliberarea de presupoziţii se raportează la Scriptură cu idei preconcepute.

Sunt de părere că adoptând o metodă istorică de factura celei pe care o defineşte Bultmann, un continuum închis de efecte – închis faţă de intervenţia transcendentă, presupoziţiile vor anticipa în mod inevitabil concluziile

Orr ajunge la concluzia corectă cum că "într-o cercetare axată tocmai pe acest aspect, a porni de la prezumţia că religia lui Israel nu prezintă decât trăsături explicabile prin cauze naturale – că nu este necesară nici o instanţă superioară care să le justifice – înseamnă a institui un demers întemeiat pe o prejudecată." (Orr, TPOT, 13)

Pentru criticul radical, prezenţa miraculosului constituie o dovadă suficientă pentru a-i respinge istoricitatea sau, cel puţin, un motiv convingător de îndoială cu privire la "credibilitatea martorilor".

Putem încerca aceeaşi nedumerire ca şi A.H. Sayce: "...din moment ce n-a existat nici o consemnare a unor minuni în Vechiul şi Noul Testament, e de mirare de unde atâta râvnă în truda de a pune la îndoială autenticitatea faptelor pe care le conţin." (Sayce, MFHCF, 126)

Creştinul n-ar trebui să îngăduie "istoricilor moderni" sau "criticilor radicali" să stabilească "limitele disciplinei... Dimpotrivă", scrie Ladd, "teologia creştină trebuie să înţeleagă că metoda istorico-critică nu este decât o continuatoare a raţionalismului şi, drept urmare, se revendică de la o viziune naturalistă asupra lumii." (Ladd, TNTC, 190)

Criticii radicali vădesc certe aptitudini şi o evidentă competenţă în cercetare. Problema nu constă în lipsa de informaţii cu privire la mărturii, ci, mai degrabă, în hermeneutica lor sau abordarea criticii biblice în temeiul unei anumite concepţii referitoare la lume.

Birger Gerhardsson a observat pe bună dreptate că "validitatea concluziilor depinde de validitatea primelor principii." (Gerhardsson, TTEC, 6)

5 ÎN REZUMAT

5.1 Presupoziţiile anti-supranaturaliste

Anti-supranaturalistul îşi fundamentează gândirea pe *presupoziţia* că Dumnezeu nu a intervenit în istorie. Prin urmare, el neagă mărturiile care sprijină supranaturalul, oricât de convingătoare s-ar dovedi acestea.

5.2

Atât criticii conservatori, cât şi cei radicali trebuie să se ferească de presupoziţii.

5.3

Ştiinţa modernă nu mai percepe natura ca fiind un "sistem închis", aşa încât nu mai poate pretinde că minunile nu există.

5.4

Istoricul ar trebui să ajungă la concluzii în baza faptelor de care dispune, nicidecum să adapteze faptele conform presupoziţiilor sale.

13

ARHEOLOGIA ŞI CRITICA BIBLICĂ

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 Contribuţii fundamentale la critica Biblică
- 1.1 Arheologia aprofundează "studiul ştiinţific" al textului
- 1.2 Arheologia oferă posibilitatea unor verificări în domeniul studiilor critice (radicale şi conservatoare)
- 1.3 Arheologia ajută la ilustrarea şi explicarea unor pasaje biblice

2 Credibilitatea istorică a Vechiului Testament
- 2.1 Confirmarea arheologică a Vechiului Testament
- 2.2 Arheologia contribuie la consolidarea unor aspecte care n-au fost cuprinse în Biblie

3 Arheologia vine în sprijinul relatărilor din Vechiul Testament
- 3.1 Creaţia – Tăbliţele de la Ebla
- 3.2 Potopul lui Noe
- 3.3 Turnul Babel
- 3.4 Patriarhii
- 3.5 Sodoma şi Gomora
- 3.6 Datarea Exodului
- 3.7 Saul, David şi Solomon
- 3.8 Invazia asiriană
- 3.9 Captivitatea

4 Exemple din Vechiul Testament de confirmare arheologică

5 Mărturii arheologice în sprijinul paternităţii mozaice a Pentateuhului
- 5.1 Vechimea Pentateuhului – mărturii interne
- 5.2 Alte mărturii arheologice în sprijinul paternităţii mozaice

Înainte de a pune în discuţie perspectivele criticii biblice negative, va fi util să aflăm în ce măsură a contribuit recenta ştiinţă a arheologiei la clarificarea unor aspecte ce ţin de critica biblică. Punctele de vedere ale unor critici pot

fi încă de la început invalidate datorită simplului fapt că anumite descoperiri arheologice au demonstrat că teoriile lor nu se susţin.

1 CONTRIBUŢII FUNDAMENTALE LA CRITICA BIBLICĂ

Iată, în continuare, doar câteva dintre contribuţiile pe care ştiinţa arheologiei le-a adus în domeniul criticii biblice:

1.1 Arheologia aprofundează "studiul ştiinţific" al textului

Descoperirile arheologice au un aport însemnat la analiza manuscriselor, la înţelegerea cuvintelor tehnice şi la elaborarea unor lexicoane mai riguroase.

1.2 Arheologia oferă posibilitatea unor verificări în domeniul studiilor critice (radicale şi conservatoare)

H.M. Orlinsky, în *Ancient Israel*, se opreşte asupra noii atitudini care întâmpină rezultatele negative ale criticii radicale:

> "Vechea perspectivă potrivit căreia informaţiile biblice sunt susceptibile de eroare dacă nu intră în concordanţă cu anumite fapte extrabiblice lasă din ce în ce mai mult locul uneia care susţine că, în ansamblu, relatările biblice sunt mai probabil adevărate decât false atâta vreme cât mărturii incontestabile provenite din surse exterioare Bibliei nu dovedesc contrariul." (Orlinsky, AI, 6)

Cercetătorul evreu reformat Nelson Glueck a afirmat: "Se poate spune, fără umbră de îndoială, că nici o descoperire arheologică nu a intrat vreodată în contradicţie cu o referinţă biblică înţeleasă cum se cuvine." (Glueck, citat în Montgomery, CFTM, 6)

L.H. Grollenberg adaugă că investigaţia arheologică lămureşte în mare măsură cadrul biblic al multor pasaje:

> "Aceste concepţii (ale vechilor critici documentari) au pornit dintr-o raportare mai puţin riguroasă la modelul evolutiv şi s-au bazat prea mult exclusiv pe critica textuală. Datorită muncii arheologice, cercetătorul modern cunoaşte mai îndeaproape lumea propriu-zisă în care şi-a avut rădăcinile poporul lui Israel... Astăzi... numeroşi cercetători şi-au recăpătat încrederea în naratorii înzestraţi care au alcătuit capitolele 12-50 din Geneza,... relatările patriarhilor trebuie să se întemeieze pe memorii istorice." (Grollenberg, AB, 35)

Raymond A. Bowman, profesor al Universităţii din Chicago, arată că arheologia determină un echilibru între Biblie şi ipoteza critică: "Confirmarea

naraţiunii biblice în majoritatea componentelor sale a condus la un respect mai profund faţă de tradiţia biblică şi la o concepţie mai conservatoare cu privire la istoria biblică." (Bowman, OTRGW, citat în Willoughby, SBTT, 30)

A.T. Olmstead, în *History, Ancient World, and the Bible,* vorbeşte despre mecanismele ipotezei documentare:

"În vreme ce criticii superiori ai Vechiului Testament îşi desfăşurau activitatea tot mai minuţioasă de disecţie, vădind o atitudine din ce în ce mai agnostică în raport cu faptele consemnate, în Orientul Mijlociu aveau loc anumite descoperiri entuziasmante care aveau să le pună categoric sub semnul întrebării demersurile." (Olmstead, HAWB, 13)

Albright, în "Archaeology Confronts Biblical Criticism", scrie că "datele arheologice şi inscripţionale au determinat istoricitatea unui număr considerabil de pasaje şi enunţuri din Vechiul Testament." (Albright, ACBC, 181)

Arheologia nu demonstrează că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Tot ce poate face este să confirme istoricitatea esenţială sau autenticitatea unei relatări. Poate dovedi că un anumit eveniment a avut loc pe parcursul perioadei căreia afirmă că îi aparţine. "Probabil că nu vom putea dovedi niciodată", scrie G.E. Wright, "că Avram a existat cu adevărat... dar ceea ce putem dovedi este că viaţa sa şi perioada în care a trăit, aşa cum le cunoaştem din istorisirile despre el, sunt perfect încadrabile la începutul celui de-al doilea mileniu, nefiind asimilabile nici unei alte etape ulterioare." (Wright, BA, 40)

Millar Burrows, de la Yale, a recunoscut valoarea arheologiei în confirmarea autenticităţii Scripturilor:

"Mărturiile arheologice vin permanent în sprijinul Bibliei. În ansamblu, nu există nici un motiv de îndoială că rezultatele săpăturilor au consolidat respectul cercetătorilor faţă de Biblie în calitatea ei de corpus al unor documente istorice. Confirmarea este atât de ordin general, cât şi specific. Faptul că această consemnare poate fi atât de frecvent explicată şi ilustrată prin intermediul datelor arheologice arată că poate fi inclusă în contextul istoriei asemenea oricărei alte dovezi autentice cu privire la viaţa antică. Pe lângă această autentificare generală, întâlnim o verificare consecventă a unor aspecte specifice. Există toponime şi antroponime care intervin la locul şi la vremea potrivită." (Burrows, HAHSB, 6)

Joseph Free mărturiseşte: "...întorcând paginile Genezei, am reţinut mental că toate cele cincizeci de capitole sunt fie lămurite, fie confirmate cu ajutorul vreunei descoperiri arheologice – acelaşi lucru avea să fie valabil pentru

majoritatea celorlalte capitole din Biblie, atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament." (Free, AB, 340)

1.3 Arheologia ajută la ilustrarea şi explicarea unor pasaje biblice

Arheologia aprofundează cunoaşterea cadrului economic, cultural, social şi politic al unor pasaje biblice. Ea contribuie totodată la înţelegerea altor religii învecinate cu Israelul.

S.H. Horn, un arheolog, ne oferă o excelentă ilustrare a modului în care mărturiile arheologice pot veni în ajutorul studiului biblic:

> "Investigaţiile arheologice au scos la lumină o serie de aspecte interesante legate de căderea Ierusalimului în mâinile lui David. Relatările biblice ale cuceririi (2 Samuel 5:6-8 şi 1 Cronici 11:6) tind să rămână oarecum obscure în lipsa mărturiilor obţinute pe cale arheologică. Să luăm, de pildă, 2 Samuel 5:8 unde se spune: «David a zis în ziua aceea: 'Oricine se va urca la canal şi va bate pe iebusiţi (pe şchiopul şi orbul care sunt urâţi de sufletul lui David) va fi cap şi conducător.'» Să adăugăm la această afirmaţie 1 Cronici 11:6: «Ioab, fiul Ţeruiei, s-a suit cel dintâi, şi a ajuns căpetenie.»
>
> Cu ani în urmă, am văzut o pictură a cuceririi Ierusalimului, în care artistul prezenta un bărbat căţărându-se pe un burlan de metal prins în exterior pe zidul cetăţii. Imaginea părea absurdă de vreme ce zidurile cetăţilor antice nu aveau nici jgheaburi, nici burlane, cu toate că existau găuri de scurgere prin care se putea înlătura apa. Versiunea Standard Revizuită, realizată după ce situaţia devenise limpede datorită descoperirilor arheologice de la faţa locului, oferă o traducere pertinentă a pasajului: «David a zis în ziua aceea: 'Oricine va vrea să-i bată pe iebusiţi, să se urce prin puţul de apă ca să vină asupra şchiopului şi a orbului urâţi de sufletul lui David.' Şi Ioab, fiul Ţeruiei, s-a urcat primul şi a ajuns căpetenie.»
>
> Ierusalimul acelor vremuri nu era decât o mică cetate situată pe una dintre culmile colinelor unde avea să se ridice, în cele din urmă, cetatea cea mare. Se bucura de o poziţie naturală deosebit de avantajoasă prin faptul că era înconjurat din trei părţi de văi adânci. Acesta a fost motivul pentru care iebusiţii afirmau atât de încrezători că s-ar fi putut apăra numai cu ajutorul şchiopilor şi al orbilor împotriva oricărei oştiri. Sursele de apă ale cetăţii erau, însă, neîndestulătoare; populaţia depindea în totalitate de un izvor din afara cetăţii care ieşea pe versantul estic al dealului.
>
> Pentru a-şi obţine rezerva de apă fără a fi nevoiţi să coboare la locul unde se afla izvorul, iebusiţii construiseră un sistem complicat de tuneluri în stâncă. Mai întâi, au săpat un tunel orizontal, care trebuia să ducă de la izvor spre mijlocul cetăţii. După aproximativ douăzeci şi opt de metri, au întâlnit o peşteră subterană. De la peşteră, au săpat un puţ vertical înalt

de aproximativ patrusprezece metri, iar de la capătul acestuia încă un tunel în plan înclinat lung de peste patruzeci şi unu de metri, precum şi un urcuş în trepte care ieşea la suprafaţa cetăţii, aproape treizeci şi patru de metri deasupra nivelului la care se afla izvorul. Izvorul a fost, apoi, ascuns din exterior astfel încât să nu poată fi descoperit de duşmani. Pentru a aduce apă, femeile iebusite coborau prin tunelul superior şi îşi scufundau burdufurile în puţ scoţând apa din peştera unde izvorul se revărsase în mod natural datorită tunelului orizontal care făcea legătura.

Rămâne, totuşi, o nelămurire. Săpăturile efectuate de R.A.S. Macalister şi J.G. Duncan cam cu patruzeci de ani în urmă dezvăluiseră un zid și un turn considerate a fi de origine iebusită, respectiv davidică. Acest fragment de zid se întindea pe buza dealului Ophel, la vest de intrarea în tunel. Așadar, intrarea rămăsese în afara zidului de apărare al cetății, expus atacurilor și intruziunii inamice. De ce nu fusese tunelul construit în aşa fel încât să se termine în interiorul cetăţii? Această neclaritate a fost lămurită în urma recentelor săpături ale lui Kathleen Kenyon pe Ophel. Ea a constatat că Macalister şi Duncan dataseră în mod eronat zidul şi turnul pe care le descoperiseră; aceste rămăşiţe îşi aveau, de fapt, originea în perioada elenistică. Cercetătoarea a găsit adevăratul zid iebusit la o oarecare distanţă pe versantul dealului, spre est, relevând că intrarea în tunel se afla în interiorul vechii cetăți, ferită de intruși." (Horn, RIOT, 15, 16)

Nu trebuie să ignorăm, pe de altă parte, faptul că arheologia nu a infirmat în totalitate opiniile "criticilor radicali". Burrows spune foarte limpede: "Este întru totul fals să pretindem că toate teoriile criticilor au fost invalidate în urma descoperirilor arheologice. Cu atât mai fals ar fi să presupunem că atitudinile și metodele fundamentale ale criticii ştiinţifice moderne au fost definitiv contrazise." (Burrows, WMTS, 292)

Cu toate acestea, arheologia a demonstrat că multe dintre convingerile criticii radicale sunt neîntemeiate, punând la îndoială profesarea aşa-numitelor "rezultate certe ale criticii superioare".

Albright observă, referindu-se la mărturiile care susţin îndelungata domnie a lui Solomon, pusă la îndoială de criticii radicali. El scrie: "O dată în plus, critica radicală a ultimei jumătăţi de secol se cuvine drastic revizuită." (Albright, NLEHPC, 22)

Unii sunt de părere, în mod cu totul nefondat, că supranaturaliștii și non-supranaturaliştii nu vor putea niciodată să cadă de acord cu privire la rezultatele arheologiei, situându-se în tabere diametral opuse. Prin urmare, unii ajung la concluzia că interpretarea descoperirilor arheologice se realizează în funcţie de perspectiva adoptată.

În rezumat, putem încheia, spunând că (1) arheologia nu demonstrează valabilitatea Bibliei; ea doar îi confirmă istoricitatea şi explică sensul unor

pasaje. Şi (2) arheologia nu a delegitimat în totalitate critica radicală, ci i-a pus la îndoială o sumă de presupoziţii.

2 CREDIBILITATEA ISTORICĂ A VECHIULUI TESTAMENT

Nu doar că dispunem de copii exacte ale Vechiului Testament, dar însuşi conţinutul manuscriselor este, din punct de vedere istoric, credibil.

2.1 Confirmarea arheologică a Vechiului Testament

William F. Albright, reputat arheolog, afirmă: "Nu există nici o pricină de îndoială că arheologia a confirmat istoricitatea fundamentală a tradiţiei Vechiului Testament." (Albright, ARI, 176)

Profesorul H.H. Rowley (citat de Donald F. Wiseman în *Revelation and the Bible*) susţine că "nu din cauza presupoziţiilor mai conservatoare decât cele ale predecesorilor vădesc cercetătorii de astăzi un respect mai profund pentru relatările patriarhale faţă de cum obişnuiau înainte, ci din cauza mărturiilor care îl impun." (Rowley, citat în Wiseman, ACOT, în Henry, RB, 305)

Merrill Unger rezumă: "Arheologia Vechiului Testament a redescoperit naţii întregi, a readus la viaţă popoare importante şi, în mod cu totul uimitor, a umplut golurile istorice, contribuind nemăsurat la cunoaşterea circumstanţelor biblice." (Unger, AOT, 15)

Sir Frederic Kenyon spune:

> "Putem spune, aşadar, pe bună dreptate că mărturiile arheologiei au fost de natură să restabilească autoritatea acelor aspecte ale Vechiului Testament împotriva cărora s-a îndreptat precumpănitor critica devastatoare a ultimei jumătăţi din secolul al nouăsprezecelea, scoţându-le, de asemenea, în evidenţă valoarea o dată ce au devenit mai inteligibile datorită unei mai depline cunoaşteri a condiţiilor şi a cadrului. Arheologia nu şi-a spus încă ultimul cuvânt; însă rezultatele obţinute până acum ne confirmă încredinţarea că Biblia nu are decât de câştigat în urma unei mai profunde cunoaşteri." (Kenyon, BA, 279)

Arheologia a oferit din belşug mărturii care susţin corectitudinea textului ebraic. Bernard Ramm vorbeşte despre Pecetea lui Ieremia.

> "Arheologia a adus, de asemenea, mărturii în sprijinul exactităţii fundamentale a Textului Masoretic. Pecetea lui Ieremia, folosită la imprimarea capacelor de smoală ale vaselor de vin şi datată din secolul întâi sau al doilea d.Hr., conţine Ieremia 48:11, conform, în general, Textului Masoretic. Această pecete «...atestă exactitatea cu care a fost transmis textul între perioada când a fost făcută pecetea şi cea când au fost scrise

manuscrisele.» În plus, Textul Masoretic este confirmat de *Papirusul Roberts*, datând din secolul al doilea î.Hr., şi de *Papirusul Nash*, datat de Albright înainte de 100 î.Hr." (Ramm, CITOT, 8-10)

William Albright afirmă că

> "putem fi siguri că textul consonantic al Bibliei ebraice, chiar dacă nu este infailibil, a fost păstrat cu o exactitate nemaigăsită în nici una dintre literaturile din Orientul Apropiat... Esenţialele limpeziri pe care le aduce literatura ugaritică în raport cu poezia ebraică biblică din toate perioadele garantează relativa vechime a concepţiei, precum şi uimitoarea exactitate a transmiterii." (Albright, OTAAE, citat în Rowley, OTMS, 25)

Arheologul Albright scrie cu referire la exactitatea Scripturii confirmată de arheologie:

> "Cuprinsul Pentateuhului de care dispunem este, în general, mult mai timpuriu în raport cu data la care a fost editat ultima oară; noi descoperiri confirmă pe mai departe exactitatea istorică sau vechimea literară a unui număr crescând de amănunte... Aşadar, tăgăduirea caracterului mozaic al tradiţiei pentateuhale nu e decât o pură exagerare critică." (Dodd, MNTS, 224)

Albright ia în discuţie părerile din urmă cu ceva timp ale unor critici:

> "Până de curând, s-a făcut simţit, în rândurile istoricilor biblici, curentul care tratează eposurile patriarhale din Geneza ca pe nişte creaţii de ficţiune ale scribilor israeliţi din timpul Monarhiei Împărţite sau ca pe nişte poveşti colportate de rapsozi cu imaginaţia bogată în jurul focurilor de tabără israelite pe parcursul secolelor de după aşezarea în ţară. Pot fi citate nume ale unor cercetători eminenţi care afirmă în legătură cu fiecare aspect din Geneza 11-50 cum că ar reflecta o creaţie târzie sau, cel puţin, o proiecţie a unor evenimente şi circumstanţe specifice Monarhiei în trecutul îndepărtat, despre care s-a spus că scriitorii de mai târziu nu ştiau nimic cu certitudine." (Albright, BPFAE, 1, 2)

Astăzi, lucrurile stau cu totul altfel, spune Albright:

> "Descoperirile arheologice, începând din 1925, au determinat schimbarea acestei stări de fapt. Cu excepţia unor cercetători din vechea generaţie care se încăpăţânează să-şi păstreze poziţia, cu greu se mai găseşte vreun istoric biblic care să rămână indiferent în faţa susţinutei acumulări de date

venite în sprijinul istoricităţii fundamentale a tradiţiei patriarhale. Potrivit tradiţiilor din Geneza, strămoşii Israelului din ultimele secole ale celui de-al doilea mileniu î.Hr. şi primele secole ale mileniului întâi se dovedeau a fi strâns înrudiţi cu popoarele seminomadice din Transiordania, Siria, bazinul Eufratului şi Arabia de Nord." (Albright, BPFAE, 1-2)

Millar Burrows comentează:

"O privire limpede asupra situaţiei trebuie să distingă între două tipuri de confirmare, generală şi specifică. Confirmarea generală ţine de o anume compatibilitate în lipsa unei corelări între aspectele particulare. O mare parte din ceea ce s-a discutat până acum în privinţa explicării şi a ilustrării poate fi, de asemenea, considerată ca o confirmare generală. Imaginea se circumscrie cadrului; piesa şi instrumentele se armonizează. Forţa unor astfel de mărturii devine tot mai impresionantă pe măsura acumulării. Cu cât compatibilitatea între elementele care alcătuiesc imaginea trecutului înfăţişat de Biblie, chiar dacă nu există atestări directe, şi informaţiile furnizate de arheologie este mai strânsă, cu atât mai puternică este impresia de autenticitate generală. Dacă ar fi vorba numai despre legende şi ficţiuni, textul s-ar trăda de unul singur prin anacronisme şi incongruenţe." (Burrows, WMTS, 278)

2.2 Arheologia contribuie la consolidarea unor aspecte care n-au fost cuprinse în Biblie

Un bun exemplu, în acest sens, îl constituie perioada intertestamentară, regii, campaniile militare şi imperiile referitor la care nu se fac menţiuni în Biblie

Se cuvine să luăm aminte, însă, cu privire la un fapt. Ne este dat, prea adesea, să auzim pe cineva afirmând: "Arheologia stă mărturie pentru Biblie." Arheologia nu poate "sta mărturie" pentru Biblie, dacă prin asta înţelegem că "dovedeşte natura ei inspirată şi revelată de Dumnezeu". Dacă prin "a sta mărturie" vrem să spunem că "dovedeşte istoricitatea unui anume eveniment sau pasaj biblic", atunci aşa este, fără îndoială.

În opinia mea, arheologia contribuie la eforturile criticii biblice, dar nu în domeniul inspiraţiei şi al revelaţiei, ci prin aceea că demonstrează exactitatea şi veridicitatea istorice ale evenimentelor consemnate. Să spunem că s-ar găsi tablele de piatră pe care au fost înscrise cele Zece Porunci. Arheologia ar putea, aşadar, confirma că sunt table de piatră, că pe ele au fost scrise cele Zece Porunci şi că provin din perioada lui Moise; însă n-ar avea cum să dovedească faptul că Moise le-a primit de la Dumnezeu.

Millar Burrows scrie că arheologia "ne poate releva în mare măsură topografia unei campanii militare. Nu ne poate spune nimic, însă, despre natura lui Dumnezeu." (Burrows, WMTS, 290)

Există o altă limită cu care se confruntă arheologia, respectiv insuficienţa mărturiilor. "Istoricii care studiază perioada antică", scrie Edwin Yamauchi, "au înţeles rareori, raportându-se la mărturiile arheologice, cât de precară este situaţia celor de care dispunem. N-am exagera cu nimic scoţând în evidenţă faptul că materialul pe care îl avem la îndemână reprezintă doar o fracţiune dintr-o a doua fracţiune dintr-o a treia fracţiune dintr-o a patra fracţiune dintr-o a cincea fracţiune a mărturiilor posibile." (Yamauchi, SSS, 9)

Joseph Free, în *Archaeology and Bible History*, se referă la problema arheologiei în relaţia pe care o stabileşte cu Biblia:

> "Am arătat că numeroasele pasaje ale Bibliei care le-au rămas multă vreme nelămurite comentatorilor şi-au dezvăluit de îndată sensul în lumina descoperirilor arheologice. Cu alte cuvinte, arheologia elucidează textul Scripturilor, aducând importante contribuţii în domeniile interpretării biblice şi al exegezei. Dincolo de acest aspect, arheologia a confirmat nenumărate pasaje contestate de critici ca fiind neistorice sau în contradicţie cu faptele cunoscute." (Free, ABH, 1)

3 ARHEOLOGIA VINE ÎN SPRIJINUL RELATĂRILOR DIN VECHIUL TESTAMENT

3.1 Creaţia – Tăbliţele de la Ebla

Capitolele de început ale Genezei (1-11) se consideră îndeobşte a fi explicaţii mitologice provenite din versiuni mai timpurii ale relatării găsite în vechiul Orient Apropiat. Însă această perspectivă preferă să observe doar similitudinile între Geneză şi alte mituri ale creaţiei prezente în culturile antice. Dacă avansăm ipoteza provenienţei rasei umane dintr-o singură familie, precum şi a revelaţiei generale, ne-am putea aştepta la descoperirea unor urme ale evenimentului istoric autentic. Diferenţele sunt mai importante. Relatările babiloniene şi sumeriene descriu creaţia ca pe o consecinţă a conflictului între zei limitaţi. O dată înfrânt şi spintecat în două, unul dintre zei varsă Eufratul printr-un ochi şi Tigrul prin celălalt. Omul apare din sângele amestecat cu lut al unui zeu rău. Aceste povestiri prezintă distorsiunile şi ornamentarea specifice mitologizării unui eveniment istoric.

E mai puţin probabil ca eleganţa austeră a Genezei 1 să reprezinte o propagare literară a acestei mitologii. Presupoziţia comună potrivit căreia relatarea ebraică n-ar fi decât o versiune epurată şi simplificată a legendei babiloniene se dovedeşte falsă. De regulă, în vechiul Orient Apropiat, relatările sau tradiţiile simple dau naştere (prin acumulare şi ornamentare) bogatelor plăsmuiri legendare, şi nicidecum invers. Prin urmare, mărturiile vin în sprijinul ideii că Geneza nu poate fi considerată un mit devenit istorie. Se

poate spune, mai degrabă, că relatările extrabiblice sunt evenimente istorice transformate în mituri.

Recentele descoperiri ale relatărilor în privinţa creaţiei de la Ebla aduc mărturii suplimentare în sprijinul acestui fapt. Această bibliotecă în care se găsesc şaisprezece mii de tăbliţe de lut datează episodul babilonian cu aproximativ şase sute de ani înainte. Tăbliţa care conţine creaţia seamănă izbitor cu Geneza, cuprinzând un text referitor la o anumită fiinţă care a creat cerurile, luna, stelele şi pământul. Oamenii din Ebla credeau în creaţia din nimic. Biblia conţine versiunea antică, mai puţin ornamentată a naraţiunii şi redă faptele în lipsa denaturărilor de tip mitologic. (Geisler, BECA, 48-49)

Tăbliţele de la Ebla constituie o descoperire arheologică cu un impact semnificativ în domeniul criticii biblice. Ele au fost aduse la lumină în nordul Siriei de către doi profesori de la Universitatea din Roma, arheologul dr. Paolo Matthiae şi epigraful dr. Giovanni Pettinato. Săpăturile locaţiei, Tell Mardih, au început în 1964; în 1968, au dezvăluit o statuie a regelui Ibbit-Lim. Inscripţia se referă la Iştar, zeiţa care "împrăştie lumină în Ebla". La apogeul puterii sale, în 2300 î.Hr., Ebla număra o populaţie de 260.000 de locuitori. A fost nimicită în 2250 î.Hr. de Naram-Sin, nepotul lui Sargon cel Mare.

Semnificaţia apologetică a tăbliţelor de la Ebla este aceea că instituie o paralelă cu primele capitole din Geneza, confirmându-le. Umbrite de presiuni şi contestaţii politice ulterioare, articolele publicate în reviste de prestigiu oferă câteva argumentaţii posibile în sprijinul consemnării biblice.

Tăbliţele conţin numele cetăţilor Ur, Sodoma şi Gomora, precum şi zei păgâni menţionaţi în Biblie ca, de exemplu, Baal. (Ostling, "New Groundings for the Bible", în T, 76-77) Tăbliţele de la Ebla conţin, după cum s-a comunicat, nume prezente în cartea Genezei, între care Adam, Eva şi Noe. (Dahood, AETRBR, 55-56)

Extrem de importantă este descoperirea celor mai vechi relatări cu privire la creaţie exterioare Bibliei. Versiunea de la Ebla datează episodul babilonian cu aproximativ şase sute de ani înainte. Tăbliţa care conţine creaţia seamănă izbitor cu Geneza, cuprinzând un text referitor la o anumită fiinţă care a creat cerurile, luna, stelele şi pământul. Oamenii din Ebla credeau în creaţia din nimic. Biblia conţine versiunea antică, mai puţin ornamentată a naraţiunii şi redă faptele în lipsa denaturărilor de tip mitologic. Tăbliţele relevă faptul că oamenii din Ebla credeau în creaţia din nimic: "Doamne al cerurilor şi al pământului; pământul n-a fost, şi tu l-ai făcut, lumina zilei n-a fost, şi tu ai făcut-o, lumina dimineţii, pe care nu o făcuseşi, se află." (*Arhivele Ebla*, 259)

O implicaţie semnificativă a arhivelor Ebla este faptul că, datorită lor, trebuie abandonată convingerea critică potrivit căreia monoteismul a evoluat din forme presupus anterioare de monoteism şi henoteism. Ipoteza acestei evoluţii religioase a câştigat teren o dată cu Charles Darwin (1809-1882) şi

Julius Wellhausen (1844-1918). Se ştie acum că monoteismul este de dată mai timpurie. Tot astfel, forţa mărturiilor de la Ebla vine în sprijinul punctului de vedere care susţine că primele capitole din Geneză sunt istorice, şi nu mitologice. (Geisler, BECA, 208)

O altă consecinţă importantă a descoperirii de la Ebla a năruit definitv presupoziţia documentară cum că Moise nu putea să fi scris Pentateuhul întrucât la acea vreme scrierea era necunoscută. Adepţii ipotezei documentare au afirmat că perioada descrisă pe parcursul naraţiunii mozaice (1400 î.Hr., la o mie de ani după regatul Eblei) precedă orice formă de scriere. Însă dezvăluirile de la Ebla demonstrează că, la o mie de ani înaintea lui Moise, se consemnau în scris legi, tradiţii şi evenimente în aceeaşi regiune a lumii în care au trăit Moise şi patriarhii.

Criticii superiori au dat să se înţeleagă nu doar că această perioadă era anterioară scrierii, ci şi că legislaţia şi codul preoţesc consemnate în Pentateuh evoluaseră prea mult pentru a fi fost scrise de Moise. Ei au presupus că israeliţii se aflau, la acea vreme, într-un stadiu prea primitiv pentru a le fi elaborat şi că abia în jurul primei jumătăţi din perioada persană (538-221 î.Hr.) s-a putut face cunoscută o asemenea legislaţie.

Cu toate acestea, tăbliţele care conţin codurile de legi ale Eblei dovedesc practici judiciare şi elemente de jurisprudenţă complexe. Multe dintre acestea sunt foarte asemănătoare cu codul de legi deuteronomic (de pildă: Deuteronom 22:22-30), căruia criticii îi atribuie o dată foarte târzie.

Un alt exemplu de clarificare în urma descoperirii de la Ebla are legătură cu Geneza 14, un capitol considerat multă vreme ca fiind îndoielnic din punct de vedere istoric. Izbânda lui Avraam asupra lui Chedorlaomer şi a împăraţilor mesopotamieni a fost declarată o ficţiune, iar despre cele cinci Cetăţi din Câmpie (Sodoma, Gomora, Adma, Ţeboim şi Ţoar) s-a spus că sunt legendare.

Şi, totuşi, arhivele Ebla se referă la toate cele cinci Cetăţi din Câmpie, iar una dintre tăbliţe le cuprinde în aceeaşi ordine în care apar în Geneza 14. Mediul descris în tăbliţe reflectă cultura perioadei patriarhale şi relevă că, înainte de catastrofa consemnată în Geneza 14, regiunea se dovedea mănoasă, prosperă şi rodnică, după cum apare menţionată în Geneză.

3.2 Potopul lui Noe

Vorbind despre relatările creaţiei, naraţiunea potopului din Geneza este mai realistă şi mai puţin mitologică decât alte versiuni, ceea ce îi scoate în evidenţă autenticitatea. Similitudinile de suprafaţă indică mai degrabă un miez istoric al evenimentelor care au determinat toate aceste relatări decât bănuiala că Moise ar fi comis un plagiat. Numele se schimbă: Noe este numit Ziusudra de către sumerieni şi Uta-napiştim de către babilonieni. Povestea fundamentală rămâne aceeaşi: unui om i se cere să construiască o corabie de

anumite dimensiuni întrucât Dumnezeu (zeii) urmează să scufunde lumea sub ape. Omul se supune, scapă teafăr din furtună şi aduce, la ieşirea din corabie, jertfe. Divinitatea (divinităţile) îşi manifestă căinţa de a fi nimicit viaţa, instituind un legământ cu omul. Aceste evenimente centrale revendică un fundament istoric.

Relatări asemănătoare ale potopului se regăsesc peste tot în lume. Potopul apare în tradiţia grecilor, a hinduşilor, a chinezilor, a mexicanilor, a algonkienilor şi a hawaienilor. Într-o înşiruire de regi sumerieni, găsim potopul ca un reper istoric. După ce sunt enumeraţi opt regi ale căror vieţi au durat extraordinar de mult (zeci de mii de ani), se inserează în listă următoarea frază: "[Apoi] Potopul s-a revărsat [asupra pământului] iar când domnia a fost [din nou] pogorâtă din ceruri, s-a aşezat [mai întâi] la Kish."

Există motive întemeiate să credem că Geneza cuprinde relatarea originală. Celelalte versiuni prezintă dezvoltări de natură să implice anumite denaturări. Geneza este singurul loc unde se relevă anul potopului, precum şi datele cronologiei referitoare la viaţa lui Noe. De fapt, Geneza prezintă faptele aproape ca un jurnal de bord. Vasul cubic al babilonienilor n-ar fi putut scăpa pe nimeni de la moarte. Apele învolburate l-ar fi răsturnat în permanenţă de pe o parte pe alta. Cu toate acestea, arca biblică are o formă dreptunghiulară – lungă, lată şi puţin înaltă – aşa încât ar fi putut naviga în siguranţă pe mările agitate. Durata ploilor din relatările păgâne (şapte zile) n-ar fi fost îndeajuns de lungă cât să provoace dezastrul pe care îl descriu. Apele ar fi trebuit să acopere majoritatea culmilor muntoase, la o înălţime de peste cinci mii de metri, logic fiind, aşadar, să presupunem că, pentru a se ajunge la o astfel de situaţie, ploile ar fi trebuit să dureze mai mult. Ideea babiloniană cum că apele potopului s-ar fi retras pe parcursul unei singure zile este nu mai puţin absurdă. O altă diferenţă evidentă între Geneză şi alte versiuni este aceea că, în relatările celor din urmă, eroul capătă darul nemuririi şi este ridicat în slăvi. Biblia, în schimb, trece mai departe la păcatul lui Noe. Doar o versiune care intenţionează să redea adevărul ar accepta o asemenea perspectivă realistă.

Unii au sugerat că este vorba despre o inundaţie, fără îndoială, gravă, însă localizată. Există, cu toate acestea, mărturii în sprijinul ideii unui potop universal. Se pot găsi fragmente scheletice aparţinând unor animale recente în falii adânci din anumite părţi ale lumii, pentru care potopul pare să fie cea mai bună explicaţie. Tot astfel se explică faptul că aceste falii sunt prezente chiar şi pe înălţimi considerabile, variind între aproximativ 42 şi peste 90 de metri. De vreme ce nici un schelet nu este întreg, putem ajunge, fără teama de a greşi, la concluzia că nici unul dintre aceste animale (mamuţi, urşi, lupi, boi, hiene, rinoceri, zimbri, cerbi şi mamifere mici) n-a căzut în falii cât era încă viu, şi nici n-a fost adus de curenţi. Cu toate acestea, calcitul care cimentează oasele arată că ele trebuie să fi rămas sub ape. Asemenea falii s-au descoperit în

toată lumea. Mărturiile demonstrează ce efecte trebuie să fi lăsat un fenomen de scurtă durată, însă extrem de violent, pe parcursul unui singur an. (Geisler, BECA, 49-50)

3.3 Turnul Babel

Există astăzi destule mărturii în sprijinul faptului că a fost o perioadă când lumea vorbea o singură limbă. Literatura sumeriană sugerează acest lucru în repetate rânduri. Lingviştii găsesc, de asemenea, această teorie utilă în categorizarea limbilor. Dar ce se întâmplă cu turnul şi încurcarea limbilor când cu Turnul Babel (Geneza 11)? Arheologia a dezvăluit că Ur-Nammu, regele Urului aproximativ între anii 2044 şi 2007 î.Hr., ar fi primit, după cum se pare, porunca de a construi un mare zigurat (templu-turn) în semn de veneraţie faţă de zeul lunii, Nannat. O *stelă* (monument) cu lăţimea de aproximativ un metru şi jumătate şi înaltă de peste trei metri indică activităţile lui Ur-Nammu. O tablă îl înfăţişează pornind cu un coş de mortar pentru a începe construcţia turnului, astfel încât, coborându-se la nivelul unui muncitor umil, să-şi arate supunerea faţă de zei.

O altă tăbliţă de lut consemnează că ridicarea turnului i-a supărat pe zei, aşa încât au dărâmat ceea ce construiseră oamenii, împrăştiindu-i în afara ţării şi făcându-i să nu-şi mai înţeleagă limba. Această descriere prezintă o remarcabilă similitudine cu documentul biblic.

Cercetătorii conservatori sunt de părere că Moise a scris aceste prime capitole din Geneza. Însă cum ar fi fost posibil, din moment ce aceste evenimente s-au petrecut cu mult înaintea naşterii sale? Există două posibilităţi. Mai întâi, Dumnezeu putea să-i fi dezvăluit lui Moise istorisirea pe căi supranaturale. Aşa cum Dumnezeu poate arăta ce are să se întâmple în viitor, prin revelaţie profetică, El poate totodată să descopere trecutul, printr-o revelaţie retrospectivă. A doua posibilitate pare mai probabilă, şi anume că Moise a realizat o compilaţie, redactând consemnările de dinainte ale acestor evenimente. Ceea ce nu contravine modalităţilor biblice. Luca a făcut acelaşi lucru în Evanghelia sa (Luca 1:4). P.J. Wiseman susţine argumentat că istoria Genezei a fost la origine scrisă pe tăbliţe şi transmisă din generaţie în generaţie, urmând ca fiecare "căpetenie de clan" să răspundă de îngrijirea şi actualizarea lor. Wiseman citează, ca indiciu principal, repetiţia periodică a unor cuvinte şi expresii – mai cu seamă formula: "Iată spiţa neamurilor" (vezi Geneza 2:4; 6:9; 10:1; 11:10).

Numeroase tăbliţe antice îşi păstrau rânduiala prin repetarea, la începutul uneia noi, a ultimelor cuvinte din cea precedentă. O evaluare literară a Genezei, în comparaţie cu alte lucrări antice, relevă că ea n-a fost compilată mai târziu de epoca lui Moise. Este întru totul posibil ca Geneza să reprezinte o genealogie consemnată de patriarhi şi redactată în forma sa finală de Moise. (Geisler, BECA, 50)

3.4 Patriarhii

Chiar dacă narațiunile care prezintă viețile lui Avraam, Isaac și Iacov nu conțin aceleași neclarități ca și capitolele anterioare ale Genezei, ele au fost considerate multă vreme niște legende întrucât nu păreau să corespundă mărturiilor cunoscute cu privire la acea perioadă. Aceste relatări devin, însă, tot mai veridice pe măsură ce informațiile se acumulează. Codurile de legi de pe timpul lui Avraam justifică ezitarea patriarhului de a o alunga pe Agar din tabără, știindu-se că era obligat din punct de vedere legal să-i asigure traiul. A fost nevoie de o lege mai presus de oricare alta, venită din partea lui Dumnezeu, pentru ca Avraam să consimtă la îndepărtarea ei.

Scrisorile de la Mari dezvăluie nume precum Abamram (Avraam), Iacov-el și Beniamit. Deși acestea nu trimit la personajele biblice, arată cel puțin că se aflau în circulație. Aceste scrisori vin de asemenea în sprijinul consemnării unui război din Geneza 14 purtat de cinci împărați împotriva altor patru. Numele acestora par să corespundă națiunilor importante ale epocii. De exemplu, Geneza 14:1 îl menționează pe regele amorit, Arioc; documentele de la Mari consemnează numele acestui rege sub forma Ariwwuk. Toate mărturiile duc la concluzia că izvoarele Genezei reprezintă relatări nemijlocite ale unui contemporan al lui Avraam. (Geisler, BECA, 50)

3.5 Sodoma și Gomora

Relatarea care prezintă nimicirea Sodomei și a Gomorei s-a considerat a fi neîntemeiată până ce nu s-au descoperit mărturiile care să ateste faptul că toate cele cinci cetăți menționate în Biblie erau, de fapt, centre de comerț în regiune, fiind situate din punct de vedere geografic acolo unde le plasează Scripturile. Descrierea biblică a dispariției lor pare să fie nu mai puțin exactă. Mărturiile indică o activitate seismică și constată dislocarea straturilor tectonice urmată de propulsarea în atmosferă a fragmentelor minerale. Există în zonă importante cantități de bitum, o descriere exactă a evenimentului fiind, probabil, aceea potrivit căreia cetățile care își întorseseră fața de la Dumnezeu au fost potopite cu pucioasă (gudron de bitum). Există dovezi cum că straturile de rocă sedimentară s-au întrepătruns din pricina temperaturilor ridicate. S-au găsit urme ale unui asemenea fenomen pe culmea de la Jebel Usdum (Muntele Sodomei). Sunt mărturii perene ale catastrofei care s-a petrecut în trecutul îndepărtat, atunci când se poate ca un zăcământ de țiței aflat sub Marea Moartă să se fi aprins și erupt. O astfel de explicație nu elimină nicidecum caracterul miraculos al evenimentului, întrucât Dumnezeu este cauza oricăror manifestări ale forțelor naturale. Succesiunea întâmplării, în contextul avertismentelor și al coborârii îngerilor, dezvăluie natura ei desăvârșit miraculoasă. (Geisler, BECA, 50, 51)

3.6 Datarea Exodului

Unul dintre aspectele referitoare la relaţia dintre Israel şi Egipt ţine de perioada în care a avut loc Exodul în Palestina. Există chiar şi o "Dată General Acceptată" (GAD) pentru intrarea israeliţilor în Canaan: aproximativ 1230-1220 î.Hr. Scripturile, pe de altă parte, indică în trei pasaje distincte (1 Regi 6:1; Judecători 11:26; Fapte 13:10-20) că Exodul s-a petrecut în anii 1400 î.Hr., iar intrarea în Canaan cu patruzeci de ani mai târziu. Oricât s-ar mai dezbate subiectul, nu mai avem nici un motiv să acceptăm ipoteza anilor 1200.

S-au făcut presupuneri potrivit cărora cetatea "Ramses" din Exod 1:11 ar fi fost numită după Ramses cel Mare, că nu au existat proiecte arhitectonice în Delta Nilului înainte de 1300 şi că nu se cunoaşte o civilizaţie importantă în Canaan între secolele al nouăsprezecelea şi al treisprezecelea. Totuşi, numele Ramses este cât se poate de comun în istoria Egiptului. Ramses cel Mare este Ramses II. Nu se cunoaşte nimic în legătură cu Ramses I. Tot aşa, numele s-ar putea să nu trimită la o cetate, ci la o regiune. În Geneza 47:11, numele Ramses se referă la zona de deltă a Nilului unde s-au aşezat Iacov şi fiii săi.

Unii cercetători sugerează astăzi că reinterpretarea datelor necesită o avansare în timp a Epocii Medii a Bronzului (BM). O asemenea perspectivă ar demonstra că anumite cetăţi din Canaan aduse la suprafaţă au fost distruse de israeliţi. Săpături recente au dezvăluit mărturii potrivit cărora ultima fază a perioadei BM se întinde dincolo de reperul cunoscut, aşa încât sfârşitul ei se apropie mai mult de 1400 î.Hr. decât de 1550 î.Hr. Această redatare ar duce la o sincronizare a unor evenimente între care s-a crezut că se interpun câteva secole: căderea cetăţilor din BM II ale Canaanului şi cucerirea.

O altă modificare se impune în modul de percepţie a istoriei egiptene. Cronologia întregii lumi antice se bazează pe succesiunea şi datele corespondente regilor egipteni, considerate până acum ca fiind indiscutabile. Velikovsky şi Courville afirmă, însă, că o perioadă suplimentară de şase sute de ani este în măsură să relativizeze datarea tuturor evenimentelor din Orientul Apropiat. Courville a arătat că înşiruirile de regi egipteni n-ar trebui înţelese ca fiind pe deplin consecutive. El susţine că unii dintre "regii" menţionaţi nu au fost faraoni, ci doar înalţi dregători. Istoricii porniseră de la presupoziţia că fiecare dinastie i-a urmat celei de dinainte. În schimb, numeroase dinastii înşiruie dregători contemporani uneia precedente. Judecând potrivit acestei noi cronologii, Exodul se situează în jurul anului 1450 î.Hr., făcând ca toate celelalte perioade din istoria israelită să devină concomitente regilor egipteni amintiţi. Mărturiile nu sunt de natură să impună o concluzie definitivă, însă nu mai avem nici un motiv să pretindem o dată târzie a Exodului. (Geisler, BECA, 51)

3.7 Saul, David şi Solomon

Saul a devenit primul rege al Israelului, a cărui fortăreaţă de la Ghibea a fost, în urma săpăturilor, scoasă la suprafaţă. Una dintre descoperirile cele mai demne de luat în seamă a fost faptul că praştia reprezenta una dintre armele de bază ale vremii. Acest lucru se leagă nu doar de victoria lui David asupra lui Goliat, ci şi de consemnarea din Judecători 20:16 potrivit căreia existau şapte sute de trăgători iscusiţi cu praştia care "puteau să ochească un fir de păr, şi nu dădeau greş".

După moartea lui Saul, Samuel ne spune că armura sa a fost depusă în templul lui Aştarot (Astarteea) (zeiţa canaanită a fertilităţii) de la Bet-Şean, în vreme ce capul său, după cum menţionează Cronicile, a fost depus în templul lui Dagon, zeul filistean al grânelor. S-a considerat a fi o eroare deoarece părea improbabil ca popoare inamice să ridice temple în acelaşi loc şi în aceeaşi perioadă. Totuşi, săpăturile au arătat că există în acest loc două temple separate printr-un culoar: unul pentru Dagon şi altul pentru Aştarot. Filistenii o adoptaseră, după toate aparenţele, pe zeiţa canaanită.

Una dintre realizările esenţiale din vremea domniei lui David a fost cucerirea Ierusalimului. Relatarea Scripturii ridică unele probleme atunci când arată că israeliţii au intrat în cetate printr-un tunel care ducea la Scăldătoarea Siloamului. Se credea, cu toate acestea, că bazinul se afla *în afara* zidurilor cetăţii la vremea aceea. Săpăturile din anii 1960 au dezvăluit însă că zidul se întindea cu mult dincolo.

Se spune adesea despre psalmii atribuiţi lui David că ar fi fost scrişi mult mai târziu deoarece, conform inscripţiilor referitoare la ei, existau bresle ale muzicienilor (de pildă, fiii lui Core). O asemenea formă de organizare îi determină pe mulţi că creadă că aceste imnuri ar trebui datate în preajma perioadei Macabeilor, secolul al doilea î.Hr. În urma săpăturilor de la Ras Shamra, se ştie astăzi că astfel de bresle erau prezente în Siria şi Palestina pe vremea lui David.

Epoca lui Solomon prezintă nu mai puţine corespondenţe. Locul unde află templul lui Solomon nu poate fi excavat, aflându-se în proximitatea unui loc musulman sfânt, Domul Stâncii. Totuşi, ceea ce se ştie cu privire la templele filistene ridicate în vremea lui Solomon corespunde în mare parte proiectului, ornamentaţiei şi materialelor descrise în Biblie. Singura mărturie provenită din templul însuşi o reprezintă un mic ornament, o rodie, aşezată în vârful unei tije, pe care s-a găsit inscripţia: "Aparţinând Templului lui Iahve." A fost remarcată pentru prima oară în 1979, într-o prăvălie din Ierusalim, a fost verificată în 1984 şi achiziţionată de Muzeul Israelului în 1988.

Săpăturile de la Ghezer, în 1969, au dat peste un strat masiv de cenuşă care acoperea în mare parte zidul de apărare. De sub cenuşă au fost scoase la iveală fragmente de artefacte ebraice, egiptene şi filistene. După cum se pare, toate cele trei culturi lăsaseră urme în acelaşi loc. Acest fapt i-a nedumerit

profund pe cercetători până să-şi dea seama că Biblia confirmă cu exactitate descoperirea. "Faraon, împăratul Egiptului, venise şi cucerise Ghezerul, îi dăduse foc, şi omorâse pe cananiţii care locuiau în cetate. Apoi îl dăduse de zestre fetei lui, nevasta lui Solomon" (1 Regi 9:16). (Geisler, BECA, 51, 52)

3.8 Invazia asiriană

Numeroase informaţii cu privire la asirieni au devenit cunoscute atunci când s-au descoperit douăzeci şi şase de mii de tăbliţe în palatul lui Assurbanipal, fiul lui Esarhadon, care a cucerit regatele nordice în 722 î.Hr. Aceste tăbliţe relevă numeroasele cuceriri ale imperiului asirian şi consemnează cruzimea şi violenţa de care aveau parte cei care cădeau în mâinile acestui popor.

Câteva dintre aceste documente confirmă exactitatea Bibliei. Orice referire din Vechiul Testament la regii asirieni s-a dovedit a fi corectă. Chiar dacă Sargon a rămas necunoscut pentru o vreme, cu ocazia săpăturilor efectuate pe locul unde se afla palatul său, s-a descoperit o pictură murală care prezintă bătălia menţionată în Isaia 20. Obeliscul Negru al lui Salmaneser contribuie la cunoaşterea personajelor biblice prin imaginea care îl înfăţişează pe Iehu (sau pe emisarul său) închinându-se regelui Asiriei.

Printre cele mai interesante dezvăluiri se numără consemnarea lui Sanherib cu privire la asediul Ierusalimului. Au pierit atunci mii dintre oamenii săi, iar restul s-au împrăştiat atunci când a încercat să ia cetatea pe care, aşa cum prezisese Isaia, n-a fost în stare să o cucerească. De vreme ce nu se putea lăuda cu marea sa victorie de aici, Sanherib a găsit o cale de a-şi apăra reputaţia, trecând cu vederea înfrângerea suferită (Geisler, BECA, 52):

> "Cât despre Ezechia, iudeul, n-a vrut să se supună jugului meu. I-am încercuit 46 dintre cetăţile întărite, fortăreţele cu ziduri, şi nenumărate sate mici din preajmă. Am scos din ele 200.150 de oameni, tineri şi bătrâni, bărbaţi şi femei, cai, catâri, măgari, cămile, vite mici şi mari fără de număr şi le-am luat ca pradă. Pe el l-am făcut rob în Ierusalim, aşezarea sa domnească, întocmai ca pe o pasăre în colivie." (Pritchard, ANET, citat în Geisler, BECA, 52)

3.9 Captivitatea

Au fost confirmate diverse aspecte din istoria Vechiului Testament referitoare la captivitatea babiloniană. Documentele găsite în faimoasele grădini suspendate ale Babilonului au arătat că Ioiachin şi fiii săi au primit, lunar, hrana de care aveau nevoie şi un adăpost, fiind găzduiţi cum se cuvine (2 Regi 25:27-30). Numele "Belşaţar" a ridicat anumite probleme întrucât nu doar că nu s-au găsit menţiuni ale numelui său, dar nu apare nici în lista regilor babilonieni; totuşi, Nabonid a lăsat o consemnare a numirii fiului său, Belşaţar (Daniel 5), în locul său ca domnitor pentru perioada de câţiva ani cât urma să lipsească. Prin urmare, cu toate că Nabonid era în continuare rege, Belşaţar

domnea în capitală. De asemenea, edictul lui Cirus, aşa cum apare în Ezra, părea să corespundă în mod cu totul neverosimil profeţiilor lui Isaia până când a fost descoperit un cilindru care confirmă decretul în toate amănuntele importante. (Geisler, BECA, 52)

4 EXEMPLE DIN VECHIUL TESTAMENT DE CONFIRMARE ARHEOLOGICĂ

Iată un aspect în raport cu care descoperirile arheologice sunt concordante. Albright spune că "tradiţia ebraică a avut, dincolo de orice îndoială, dreptate să identifice provenienţa patriarhilor din Valea Balikh, în nord-vestul Mesopotamiei". Mărturiile se bazează pe coincidenţa dintre descoperirile biblice şi arheologice care confirmă ieşirea acestor oameni din ţinutul Mesopotamiei. (Albright, BPFAE, 2)

Potrivit Scripturii, "Tot pământul avea o singură limbă şi aceleaşi cuvinte" (Geneza 11:1) înainte de Turnul Babel. După construirea şi năruirea turnului, Dumnezeu a încurcat limba întregului pământ (Geneza 11:9). Numeroşi filologi moderni atestă probabilitatea ca limbile pământului să fi apărut în acest mod. Alfredo Trombetti susţine că poate identifica şi dovedi originea comună a *tuturor* limbilor. Max Mueller mărturiseşte, la rândul său, în sprijinul originii comune. Iar Otto Jerspersen merge până acolo încât să spună că limba le-a fost dăruită în mod direct de către Dumnezeu primilor oameni. (Free, ABH, 47)

În genealogia lui Esau, există o menţiune cu privire la horiţi (Geneza 36:20). A fost admisă la un moment dat ipoteza că aceşti oameni erau "locuitori ai peşterilor" pe baza similitudinii între termenul "horit" şi cel ebraic pentru peşteră – de unde şi ideea că au trăit în peşteri. Cu toate acestea, descoperirile au demonstrat astăzi că a fost vorba despre un grup important de războinici care trăia în Orientul Apropiat în vremurile patriarhale. (Free, ABH, 72)

În timpul săpăturilor de la Ierihon (1930-1936), Garstang a făcut o descoperire atât de uimitoare încât, deopotrivă cu ceilalţi doi membri ai echipei, au redactat şi au semnat o dare de seamă cu privire la ceea ce le-a fost dat să găsească. Referitor la aceste descoperiri, Garstang spune: "Cât despre elementul central, nu încape, aşadar, nici o îndoială: zidurile s-au năruit înspre exterior, spulberându-se până-ntr-acolo încât atacatorii n-au avut nici o dificultate să se suie pe ele şi să pătrundă, peste ruine, în cetate." Prin ce este neobişnuit acest fapt? Prin aceea că zidurile unei cetăţi nu se prăbuşesc în afară, ci înspre interior. Şi, cu toate acestea, citim în Iosua 6:20: "...şi zidul s-a prăbuşit; poporul s-a suit în cetate, fiecare drept înainte. Au pus mâna pe cetate." Zidurile au fost doborâte înspre afară. (Garstang, FBHJJ, 146)

Aflăm că genealogia lui Avraam este în mod hotărât istorică. Totuşi, nu e întru totul cert dacă aceste nume reprezintă indivizi sau vechi cetăţi, cu

toate că se întâmpla deseori ca o cetate antică să preia numele întemeietorului. Ceea ce se ştie cu certitudine despre Avraam este că a fost o persoană şi că a existat. Aşa cum ştim de la Burrows: "Totul indică aici că avem de a face cu un individ istoric. Aşa cum observam mai sus, el nu este menţionat în nici o sursă arheologică ştiută, însă numele său apare în Babilon ca nume personal în tocmai perioada căreia îi aparţine." (Burrows, WMTS, 258-259)

Au existat tentative de a-l redata pe Avraam în secolul al cincisprezecelea sau al patrusprezecelea î.Hr., o epocă mult prea târzie pentru el. Albright arată, însă, că pe baza informaţiilor de mai sus şi a altor mărturii, dispunem de "numeroase dovezi de natura numelor personale şi a toponimelor care contravin aproape în totalitate unei asemenea deplasări nesigure a datei tradiţionale." (Garstang, FBHJJ, 9)

Cu toate că sunt mai greu de găsit mărturii specific arheologice în sprijinul relatărilor patriarhale, deprinderile sociale prezente în acestea corespund perioadei şi regiunii în care au trăit patriarhii. (Burrows, WMTS, 278-79)

Multe dintre aceste mărturii au apărut în urma săpăturilor efectuate la Nuzi şi la Mari. S-au lămurit numeroase aspecte cu privire la poezia şi limba ebraică datorită eforturilor depuse la Augured. Legislaţia mozaică s-a regăsit în codurile hitite, asiriene, sumeriene şi aheene. Datorită acestor descoperiri, putem cunoaşte viaţa evreilor în relaţie cu lumea înconjurătoare. După cum spune Albright: "E vorba despre o contribuţie în comparaţie cu care orice altceva îşi pierde semnificaţia." (Albright, OTAAE, citat în Rowley, OTMS, 28)

Descoperirile de până acum i-au determinat pe cercetători, indiferent de convingerile lor religioase, să afirme natura istorică a naraţiunilor referitoare la patriarhi. (Wiseman, ACOT, citat în Henry, RB, 305)

Julius Wellhausen, un binecunoscut critic biblic al secolului al nouăsprezecelea, credea că menţiunea ligheanului de aramă lustruită nu reprezintă un element prezent încă de la început în codul preoţesc. Prin această afirmaţie, el situează consemnarea cortului mult prea târziu pentru perioada lui Moise. Totuşi, nu există un motiv valabil pentru a recurge la această datare târzie (500 î.Hr.). Există mărturii arheologice definitorii cu privire la arama lustruită provenind din ceea ce numim Perioada Imperială a istoriei egiptene (1500-1400 î.Hr.). Se constată, astfel, că este vorba despre acelaşi interval de timp în care se cuprind Moise şi Exodul (1500-1400 î.Hr.) (Free, ABH, 108)

Henry M. Morris observă:

> "Desigur, se ivesc încă probleme în calea unei depline armonizări între materialul arheologic şi Biblie, însă nici una într-atât de serioasă încât să nu prevadă o soluţie iminentă în urma unei cercetări aprofundate. Nu poate fi decât extrem de semnificativ faptul că, din perspectiva cantităţii

considerabile de mărturii concordante cu privire la istoria biblică a acestor perioade, nu există astăzi nici o descoperire incontestabilă care să pună la îndoială, la orice moment ne-am referi, corectitudinea Bibliei." (Morris, BMS, 95)

Geisler ajunge la următoarea concluzie:

"Pentru orice perioadă a istoriei Vechiului Testament, se găsesc mărturii certe dinspre arheologie care dovedesc că Scripturile spun adevărul. Nu sunt puţine cazurile când Scripturile vădesc o cunoaştere nemijlocită a vremurilor şi tradiţiilor pe care le descriu. Chiar dacă mulţi s-au îndoit de exactitatea Bibliei, trecerea timpului şi cercetarea neîntreruptă au demonstrat în mod consecvent că, în privinţa informaţiilor, Cuvântul lui Dumnezeu este superior criticilor săi. De fapt, dintre miile de dezvăluiri cu privire la lumea antică care susţin în ansamblu şi deseori în amănunt tabloul biblic, nici una asupra căreia s-a căzut în general de acord nu este adversă Bibliei." (Geisler, BECA, 52)

Henry Morris adaugă:

"Vechimea considerabilă a relatărilor istorice din Biblie, în comparaţie cu cele prezente în alte scrieri, luată împreună cu preconcepţiile evoluţioniste din secolul al XIX-lea, i-au determinat pe numeroşi cercetători să insiste asupra ideii că relatările biblice sunt, la rândul lor, în mare parte fictive. Atâta vreme cât evaluarea relatărilor antice nu dispunea de surse adecvate, cu excepţia unor manuscrise, asemenea opinii se puteau dovedi convingătoare. Acum, însă, este cu neputinţă să mai punem la îndoială istoricitatea de fond a Bibliei, cel puţin începând cu vremea lui Avraam, datorită remarcabilelor descoperiri ale arheologiei." (Morris, MP, 300)

5 MĂRTURII ARHEOLOGICE ÎN SPRIJINUL PATERNITĂŢII MOZAICE A PENTATEUHULUI

5.1 Vechimea Pentateuhului – mărturii interne

O perspectivă pe deplin obiectivă se poate dobândi în urma examinării mărturiilor interne. Indiciile se pot regăsi în aluziile la evenimentele epocii, condiţiile geografice şi climaterice, flora şi fauna predominante şi participarea martorilor oculari. Pe baza acestor indicii se poate stabili, îndeajuns de exact, unde şi când a fost redactat documentul. (Archer, SOT, 101)

Se găsesc mărturii interne solide în privinţa faptului că Pentateuhul, atât în formă, cât şi în conţinut, este mult mai vechi decât afirmă criticii, care îl situează în intervalul dintre secolul al nouălea şi al cincilea î.Hr.

Iată, în continuare, câteva exemple interne în măsură să releve vechimea Pentateuhului:

5.1.1 Cadrul Exodului în pustie – Numeri

Exodul, Leviticul şi Numeri se adresează, fără îndoială, unui popor rătăcitor prin deşert, nicidecum unei naţii de lucrători ai pământului aşezate de veacuri în ţara făgăduinţei. Altfel, descrierile frecvente şi amănunţite ale unui cort mobil ar fi absurde. Instrucţiunile riguroase de aşezare a taberei (Numeri 2:1-31) şi de înaintare (Numeri 10:14-20) n-ar avea nici o semnificaţie pentru o comunitate stabilă, fiind, însă, cu deosebire practice în vederea unui trai în deşert. Referinţele la o astfel de viaţă sunt extrem de numeroase, incluzând recomandările cu privire la igienă (Deuteronom 23:12, 13) şi trimiterea ţapului ispăşitor în pustie (Levitic 16:10). (Archer, SOT, 106-108)

5.1.2 Influenţa egipteană în anumite porţiuni ale Pentateuhului

Conţinutul Genezei şi al Exodului prezintă, în mare parte, un cadru egiptean. Fapt previzibil dacă acceptăm că autorul acestor cărţi este Moise (găzduit la o curte egipteană), scurtă vreme după Exodul israeliţilor din Egipt. Lucrurile nu s-ar explica tot atât de uşor dacă aceste lucrări ar fi fost redactate, după cum susţin documentariştii, cu peste patru sute de ani după ce evreii au părăsit Egiptul. [Vezi Abraham Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relationship to Egyptian* (1933), un studiu ambiţios, care ia în discuţie cadrul egiptean al relatărilor privitoare la Moise şi Iosif în Egipt.]

Această influenţă egipteană se manifestă sub cel puţin trei aspecte:

5.1.2.1 Geografia

Localizarea geografică a Egiptului şi a Sinaiului este cunoscută autorului acestor naraţiuni (Geneza 37 – Numeri 10). El trimite, în numeroase cazuri, la locaţii autentice confirmate de arheologia modernă. Pe de altă parte, informaţiile sale cu privire la geografia Palestinei sunt limitate. De exemplu, în Geneza 13, acolo unde autorul intenţionează să redea o imagine a Canaanului, el compară acest ţinut cu Egiptul (versetul 10). Tot astfel, într-un pasaj P, se referă la Hebron folosindu-i numele preexilic Chiriat-Arba (Geneza 23:2). Iar întemeierea acestuia este redată în Numeri 13:22, acolo unde se menţionează zidirea Ţoanului în Egipt. Este improbabil ca un scriitor aparţinând unui popor care locuise vreme de secole în Canaan să se fi putut referi la Salem, "o cetate din Sihem, în ţara Canaan". Autorul Pentateuhului se raportează în general la Palestina ca la o ţară nouă, în care israeliţii au să intre în viitor. (Archer, SOT, 106)

Această cunoaştere aprofundată a geografiei egiptene devine evidentă mai cu seamă în cazul celei de a doua cărţi.

Autorul Exodului avea cunoștințe temeinice cu privire la teritoriul egiptean. Știa ce înseamnă papirusul egiptean (Exod 2:3), cum sunt alcătuite malurile Nilului și nu-i erau străine deșerturile nisipoase (Exod 2:12). Cunoștea așezările Ramses, Sucot (Exod 12:37), Etam (Exod 13:20) și Pihahirot (Exod 14:2). Observația din Exod 14:3 cum că "îi închide pustia" vădește o cunoaștere profundă a geografiei Egiptului. De fapt, capitolul 14 nu poate fi înțeles în lipsa acesteia. (Raven, OTI, 109)

5.1.2.2 Selecția vocabularului

Archer observă:

> "El [autorul Genezei și al Exodului] folosește vocabularul egiptean într-o proporție mult mai însemnată decât în orice altă carte a Vechiului Testament. De pildă: (a) expresia *abrek* (Geneza 41:43 – tradusă prin «în genunchi») reprezintă, după cum se pare, egipteanul *'b rk* («O, inimă, pleacă-te!») cu toate că i s-au dat multe alte sensuri; (b) greutăți și unități de măsură, precum *zeret* («o palmă») din *drt– «mână»; 'ephah* («o zecime de homer») din *'pt;hin* (aproximativ patru litri) din *hnw;* (c) *gome'* («papirus») din *kmyt;* (d) *qemah* («făină») din *kmhw* (un tip de pâine); (e) *ses* («pânză subțire») din *ss* («in»); (f) *y'or* («Nil, râu») din *'trw* («râu») (care devine *eioor* în coptă)." (Archer, SOT, 102-03)

Autorul utilizează, totodată, numeroase antroponimice egiptene. Dintre ele:

- *Poti-Fera* (Geneza 41:45; 46:20) și forma prescurtată a acestuia.
- *Potifar* (Geneza 37:36; 39:1), care însemna "dat de Ra (zeul-soare)".
- *Țafnat-Paeneah* (Geneza 41:45), nume dat lui Iosif de către faraon. LXX îl interpretează cu sensul de "mântuitor al lumii" – un titlu îndreptățit pentru cel care a salvat Egiptul de la foamete.
- *Asnat* (Geneza 41:45, 50), soția lui Iosif.
- *On* (Geneza 41:45, 50; 46:20), vechiul nume egiptean al Heliopolisului.
- *Ramses* (Geneza 47:11; Exod 1:11; 12:37; Numeri 33:3, 5).
- *Pitom* (Exod 1:11), probabil egipteanul Pi-Tum, consemnat pentru prima oară pe monumentele celei de a nouăsprezecea dinastii așa cum îl reține Exodul. (Raven, OTI, 107-8)

5.1.2.3 Numele regilor egipteni

Anumiți egiptologi, adepți ai criticii radicale, au avansat ipoteza că un autor timpuriu ar fi menționat cu siguranță numele regilor egipteni contemporani. În fapt, absența unor asemenea nume din literatura ebraică până la epoca lui Solomon vine să sprijine ideea unei paternități timpurii. Potrivit limbii oficiale egiptene din timpul Noului Regat, trimiterea se făcea, pur și simplu,

cu termenul "Faraon", fără ca titlul să fie însoţit de nume. Câtă vreme israeliţii s-au aflat în Egipt, ei s-au conformat acestei practici. (Archer, SOT, 105)

Se cuvine să amintim, tot aici, că data timpurie a Vechiului Testament se susţine prin menţiunea însemnelor regale constând în inelul cu pecete şi lanţul de aur ca simboluri ale autorităţii (Geneza 41:42; Estera 3:10, 12; 8:2, 8, 10; Daniel 5:29). Nefiind cunoscute Israelului, aceste însemne fac parte din antichitatea Egiptului, a Persiei şi a Babilonului.

5.1.3 Arhaisme

Se ştie că unele cuvinte şi expresii folosite în Pentateuh au devenit perimate după epoca mozaică.

Cu privire la capitolul 15 din Geneza, Albright scrie:

"Relatarea legământului dintre Iahve şi Avraam... abundă în arhaisme; vechimea acesteia a fost stabilită de E.A. Speiser. Ni se oferă, în acest caz, un exemplu cu privire la poziţia centrală pe care o deţinea în religia ebraică timpurie zeul aparte al unui om cu care a încheiat un acord solemn, conform căruia zeul urmează să-l ocrotească, dimpreună cu familia sa, în schimbul jurământului de supunere. Nu e altceva decât forma primitivă a unui tratat de suzeranitate... Pe parcursul Epocii Târzii a Bronzului, cuvântul *beritu*, ebraicul *berit*, «acord», apare în Siria şi Egipt (unde se impune ca un împrumut semitic) cu sensul muncii sau tocmirii anumitor persoane conform unui document contractual." (Albright, BPFAE, 8)

Archer aduce alte exemple de arhaisme:

"Pronumele «ea» este frecvent ortografiat *HW'* în locul termenului obişnuit *HY'*. Întâlnim, de asemenea, varianta *N'R* în locul formei feminine *N'RH* pentru «fetiţă». Uneori (adică, de două ori în Geneză) *HLZH (hallazeh)* apare în locul demonstrativelor «acela, aceea», în locul termenului *hallaz*, forma utilizată în Judecători, Samuel şi ulterior. Verbul «a râde» este ortografiat *SHQ* (în Geneza şi Exodul) în loc de *ŚHQ*; «miel» apare drept *KŚB* în locul variantei de mai târziu *KBŚ (kebes)*." (Archer, SOT, 107)

Acest corpus de mărturii cuprinde, totodată, faptul că anumite situaţii din Vechiul Testament reţin o serie de amănunte nesemnificative pe care un autor de mai târziu ar fi fost prea puţin probabil să le ia în seamă. De exemplu, atunci când Iosif a şezut la masă deoparte faţă de fraţii săi, împreună cu egiptenii, se adaugă o notă explicativă: "Căci Egiptenii nu puteau să mănânce cu evreii, fiindcă lucrul acesta pentru ei era o urâciune" (Geneza 43:32). Ar fi reţinut, oare, un scriitor târziu acest detaliu? (Raven, OTI, 109)

Pe baza tuturor acestor mărturii, Archer încheie cu următoarea apreciere:

"Judecând, aşadar, după mărturiile interne ale textului pentateuhal, suntem nevoiţi să ajungem la concluzia că autorul trebuie să fi fost, la origine, un locuitor al Egiptului (nu al Palestinei), un martor ocular contemporan Exodului şi rătăcirii în pustie, şi să fi avut o educaţie, o cultură şi un talent literar ieşite din comun." (Archer, SOT, 101)

5.2 Alte mărturii arheologice în sprijinul paternităţii mozaice

5.2.1 Literatura ebraică timpurie

Perspectiva contestatară tradiţională a criticii superioare potrivit căreia literatura ebraică este, în majoritatea ei, de dată relativ târzie se menţine şi astăzi, după cum o dovedeşte afirmaţia lui J.L. McKenzie: "Este un fapt general acceptat că n-a existat o literatură israelită consolidată înainte de domnia lui David." (McKenzie, citat în Laymon, IOVCB, 1073)

Însă, datorită mărturiilor recent descoperite cu privire la existenţa unui sistem de scriere în Orientul Apropiat antic, se poate considera că Pentateuhul a fost redactat mai devreme decât s-a sugerat. Scribii antichităţii consemnau evenimentele la momentul când acestea aveau loc sau curând după aceea, limitând astfel perioada de transmitere orală premergătoare notării în scris. Se ştie astăzi că transmiterea orală slujea în primul rând răspândirii informaţiilor şi mai puţin păstrării acestora, de vreme ce existau la acea vreme documente scrise.

Nu se poate tăgădui faptul că cea mai mare parte a Vechiului Testament are o vechime considerabilă. (Harrison, OTT, 18-19)

5.2.2 Un paralelism timpuriu între legile pentateuhale

Numeroase descoperiri ale unor legi corespondente în alte culturi mesopotamiene arată astăzi că multe dintre legile şi procedurile legale consemnate în Pentateuh sunt cu mult mai vechi decât s-a presupus până acum.

Menţionăm trei exemple particulare:

5.2.2.1 Codul Legământului

Mendenhall spune:

"E greu să ne închipuim un cod de legi mai divergent în raport cu ceea ce se ştie despre cultura canaanită decât Codul Legământului (Exod 21-23 – IE)... Cetăţile canaanite aveau un caracter predominant comercial şi o structură socială rigid stratificată... Codul Legământului nu reţine nici o stratificare socială, întrucât robii menţionaţi nu sunt membri ai societăţii, cu excepţia fiicei vândute în calitate de *amah* sau nevastă-roabă (ea însăşi ocrotită ferm de lege)... Legile prescrise în Codul Legământului reflectă obiceiurile, moralitatea şi îndatoririle religioase ale comunităţii israelite (sau, probabil, ale unei anumite comunităţi israelite din nord) înainte de monarhie... câtă

vreme prezintă întocmai sinteza dintre legea bazată pe precedente şi cea apodictică (în dimensiune tehnică şi, respectiv, politică) pe care o regăsim în legămintele din izvoarele hitite, precum şi în codurile mesopotamiene; orice studiu care presupune că este vorba despre o alcătuire compozită târzie şi artificială pe baza unor prealabile surse literare independente intră, mai degrabă, în categoria speculaţiei raţionale decât în cea a faptului istoric." (Mendenhall, LCIANE, 13-14)

Albright confirmă, la rândul său, vechimea Codului Legământului:

"În plus, Codul Eshnunna, cu aproape două secole mai vechi decât Codul lui Hamurapi, conţine prima corespondenţă exactă cu o lege biblică timpurie (Exod 21:35, în legătură cu împărţirea boilor după o încăierare între animale care se sfârşeşte cu moartea unuia dintre ele). De vreme ce Codul de la Eshnunna este, conform oricărei teorii raţionale, cu cel puţin cinci sute de ani mai timpuriu decât Cartea Legământului, această corespondenţă devine extrem de semnificativă. Desigur, este de acum un truism să spunem că mediul cultural al Cărţii Legământului se regăseşte în Epoca Bronzului, nu a Fierului; cu alte cuvinte, că trebuie, foarte probabil, să-şi fi avut rădăcinile în Epoca Mozaică." (Albright, OTAP, citat în Rowley, OTMS, 39)

5.2.2.2 Cumpărarea ogorului consemnată în Geneza 23

Archer aduce în discuţie vechimea unei asemenea tranzacţii. Geneza 23 descrie şovăiala lui Avraam de a cumpăra o întreagă suprafaţă de la Efron, hititul, urmărind să obţină, mai degrabă, doar peştera Macpela şi terenul din preajmă. Codul Legal Hitit (datând din 1300 î.Hr.) prezintă, aşa cum s-a constatat în urma descoperirii, un paralelism uimitor dacă ţinem seama de prevederea ca proprietarul de pământ să-şi asume totodată răspunderile feudei, între care nu mai puţin respectarea cerinţelor religioase păgâne. Aşa încât Avraam a refuzat să cumpere mai mult decât o parte din ogor pentru a evita obligaţiile faţă de alţi zei în afara lui Iahve. Naraţiunea dovedeşte o asemenea înţelegere a obiceiurilor hitite încât devine extrem de probabil ca ea să fi fost redactată înainte de căderea hitiţilor care a avut loc în secolul al treisprezecelea î.Hr. (Archer, SOT, 161)

5.2.2.3 Trei obiceiuri menţionate de Geneză

Archer evidenţiază că arheologia a confirmat vechimea unor obiceiuri menţionate în Geneză (capitolele 16, 27 şi, respectiv, 31). Multe dintre obiceiurile antice din Geneză s-a dovedit că sunt specifice celui de-al doilea mileniu î.Hr., şi mai puţin mileniului întâi. Au fost descoperite la Nuzi numeroase documente legale din secolul al cincisprezecelea care vorbesc despre procrearea unor copii legitimi cu roabele (aşa cum s-a întâmplat cu

Avraam și Agar); despre caracterul definitiv al unui testament oral pe patul de moarte (precum cel rostit de Isaac în fața lui Iacov); și despre necesitatea idolilor familiali (așa cum sunt cei furați de Rahela de la Laban) în afirmarea dreptului de moștenitor. (Archer, SOT, 107)

6 CONCLUZIE

Prin urmare, n-ar mai trebui să existe nici un motiv de îndoială în privința faptului că arheologia a contribuit din plin nu doar la delegitimarea ipotezei documentare, ci și la confirmarea paternității mozaice a Pentateuhului.

În legătură cu Pentateuhul, Albright scrie:

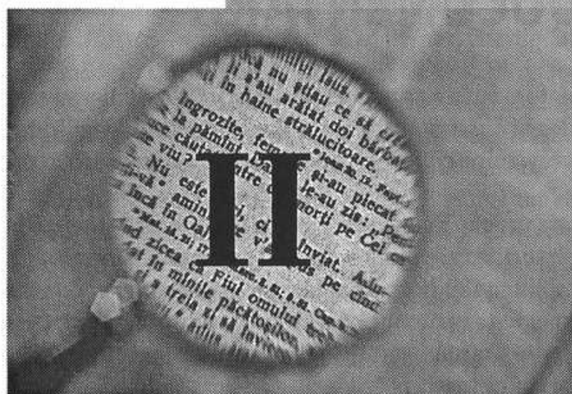
> "Noi descoperiri atestă pe mai departe exactitatea istorică și vechimea literară a fiecărui amănunt pe care îl conține." (Albright, AP, 225)

Bright spune următorul lucru despre narațiunile patriarhale: "Nici o mărturie n-a venit să contrazică vreun element al tradiției."

Tot el ne avertizează: "A tăgădui caracterul substanțial mozaic al tradiției pentateuhale nu înseamnă, pur și simplu, decât... a despica firul critic în patru." (Albright, AP, 224)

Meredith Kline ajunge la cea mai nimerită concluzie:

> "Arheologia biblică a secolului douăzeci spune povestea unor martori tăcuți care ies la lumină din anticele morminte ale Răsăritului pentru a înăbuși zarva neînchipuită pe care a iscat-o apuseanul modern Wellhausen. Urzeala acestei povești ar fi mult mai limpede fără șovăielile criticilor care nu s-au îndurat să-și părăsească învățăturile tradiționale. Astăzi, însă, se văd nevoiți cu toții să accepte că, dincolo de faptul că narațiunile biblice ale vremurilor patriarhale și mozaice nu sunt nicidecum străine de mileniul al doilea î.Hr., ele ar fi întru totul improprii mileniului întâi î.Hr. Succesiunea biblică dintre Lege și Profeți a fost repusă în drepturi." (Kline, CITMB, 139)



IPOTEZA DOCUMENTARĂ

14

INTRODUCERE ÎN IPOTEZA DOCUMENTARĂ

Adepții ipotezei documentare susțin că primele cinci cărți ale Bibliei au fost scrise cu aproape o mie de ani după moartea lui Moise, constituind rezultatul unui proces de elaborare, revizuire, editare și compilare atribuit unor redactori anonimi.

Vom examina în cele ce urmează elementele de critică literară aplicate la Pentateuh, precum și mărturiile care vin în sprijinul paternității mozaice.

Julius Wellhausen a stabilit în 1895 forma finală a unei ipoteze predominante în mediile biblice moderne. Este cunoscută drept ipoteza documentară (sau ipoteza JEDP). Întemeindu-și argumentația pe un demers specific criticii literare, această ipoteză propune teoria potrivit căreia Pentateuhul (începând cu Geneza și terminând cu Deuteronomul) nu a fost scris de Moise, după cum afirmă Biblia, ci s-a desăvârșit cu mult după dispariția acestuia.

Menționând anumite variații literare în cadrul textului (nume divine, dublete, repetiția narațiunilor), stilul și selecția vocabularului, documentariștii sunt de părere că există patru documente distincte – J, E, D și P – care alcătuiesc Pentateuhul. J reprezintă numele divin YHWH, dat în mod definitoriu lui Dumnezeu de către autorul anonim J. Textul acestuia se evidențiază printr-un stil curgător și un vocabular aparte. E trimite la documentul Elohist, caracterizat prin utilizarea numelui "Elohim" pentru Dumnezeu. Deseori, J și E se pot anevoie deosebi în corpul textului, așa încât se consideră frecvent ca provenind dintr-o singură sursă, "JE". Litera D simbolizează codul deuteronomic, descoperit în 621 î.Hr. În sfârșit, P îl implică pe autorul Preoțesc. Acesta a fost ultimul compilator al Vechiului Testament. El i-a conferit trăsăturile definitive. P atrage atenția prin utilizarea numelui Elohim pentru Dumnezeu și stilul său auster. "Limbajul este aici mai degrabă al unui jurist decât al unui istoric." (Driver, ILOT, 12) P nu trebuie confundat cu autorul Elohist, al cărui stil are prospețime și fluență.

Din punct de vedere cronologic, aceste secțiuni sunt scrise în aceeași ordine cu a literelor: J, E, D, P. Iată, mai jos, o prezentare foarte relevantă a cadrului și a orientării fiecărui autor:

> "J, sau Iahvistul, a fost primul care să înmănuncheze legendele, miturile, poemele, până și binecunoscutele narațiuni ale altor popoare, precum

babilonienii, într-o mare istorie a poporului lui Dumnezeu. O parte a izvoarelor folosite de J aparţineau tradiţiei orale; altele îi fuseseră accesibile deja într-o formă scrisă. Acest autor anonim a trăit, cu aproximaţie, în perioada lui David sau a lui Solomon. Preocuparea sa a fost aceea de a reţine vechile tradiţii din epoca în care Israel devenea o naţiune şi, ca putere a lumii, intra în contact cu alte naţiuni şi idei. Plănuindu-şi lucrarea, J pare să se fi orientat după vechile mărturisiri de credinţă sau crezuri cu privire la ceea ce făcuse Dumnezeu pentru poporul Său. Ca exemplu, vezi *Deuteronom 26:5-10*. Şi-a structurat, aşadar, naraţiunile în jurul coordonatelor fundamentale instituite de aceste crezuri. El se numeşte Iahvist întrucât a folosit numele Iahve pentru Dumnezeu. Cercetătorii germani, care l-au descoperit pe acest autor, ortografiază termenul Iahve cu majuscula «J».

E, sau Elohistul, a fost cel de al doilea autor care a subsumat toate tradiţiile unei singure istorii. A scris în jurul anului 700 î.Hr., probabil pe vremea când Regatul de Nord, Israel, se afla sub ameninţarea duşmanilor. A folosit tradiţii păstrate în cultura triburilor nordice. A preluat, în anumite cazuri, aceleaşi variante care se regăsesc la J. A recurs la numele Elohim pentru Dumnezeu în istorisirile care precedă epoca lui Moise. Credea că numele Iahve i-a fost revelat doar acestuia. E i-a acordat o importanţă deosebită lui Moise. Vezi descrierea din *Deuteronom 34:10-12*. E s-a dovedit a fi un scriitor înzestrat, după cum se poate constata, de pildă, din relatarea cu privire la Iosif.

JE. Lucrările acestor doi autori au devenit părţi ale aceleiaşi istorii datorită unui editor necunoscut de după nimicirea Ierusalimului. Acesta a decis ca, uneori, să păstreze atât relatarea lui J, cât şi pe cea a lui E în privinţa unui anume eveniment, chiar şi atunci când au apărut diferenţe de detaliu. Alteori, a folosit doar una dintre versiuni ca material de bază, preluând totodată detalii din cealaltă. În *Exod, cap. 14*, informaţiile provin cu precădere de la J; contribuţia lui E în acest caz este mai puţin semnificativă. Din când în când, editorul şi-a inserat propriile enunţuri.

P este cu putinţă să fi fost un preot sau un grup de preoţi din timpul exilului în Babilon. Aceştia au elaborat un cod al sfinţeniei menit poporului, adică modalităţile de închinare şi legile ce se cuvin respectate. Acest Cod Preoţesc a constituit, la început, o carte distinctă. Undeva în secolul al patrulea î.Hr., a fost diseminată pe parcursul unor fragmente din cartea JE. A fost «ca şi cum cineva ar intercala în punctele cheie ale unor relatări tulburătoare aparţinând istoriei americane prevederi din Constituţie ori din legislaţia ratificată de Congres». Textul P este, îndeobşte, mai lipsit de viaţă în comparaţie cu fragmentele JE. Autorii P s-au arătat interesaţi de amănunte privitoare la închinare şi jertfă, legi, genealogii, locuri şi date specifice, descrieri şi măsurători exacte etc. În porţiunile unde s-au vădit complementari naraţiunilor lui J şi E, au avut tendinţa de a scoate în

evidenţă, până la exagerare uneori, intervenţia lui Dumnezeu şi de a conferi acţiunilor un caracter aproape magic." (Pedersen, ILC, 11-14)

Documentul D, sau Deuteronomul, urmăreşte reforma practicilor religioase. J, E şi P nu făceau încă parte din aceeaşi lucrare la momentul când a fost alcătuit D.

"S-a dovedit un puternic manifest", scrie Driver,

"...împotriva orientării dominante a epocii. A trasat coordonatele unei mari reforme religioase. Fie că a fost scris în zilele de restrişte ale lui Manase ori în perioada mai senină de după urcarea pe tron a lui Iosia, a fost rodul unui efort nobil de a institui, prevăzător, un reper spiritual în raport cu care, atunci când condiţiile vor fi îngăduit, forţele dezorganizate ale religiei naţionale să-şi poată redobândi coeziunea. A fost o reafirmare categorică a principiilor fundamentale pe care Moise le susţinuse nestrămutat cu multă vreme în urmă, fidelitatea faţă de Iehova şi renegarea tuturor zeilor mincinoşi: strădania de a da viaţă idealurilor nutrite de profeţi, mai cu seamă de Osea şi Isaia, în privinţa prefacerii lui Iuda din poporul demoralizat de sub Manase în «naţia sfântă» din viziunea lui Isaia şi a renaşterii acestuia în spiritul devotamentului faţă de Dumnezeu, precum şi al iubirii faţă de oameni, pe care Osea le declarase ca fiind cele dintâi îndatoriri umane." (Driver, ILOT, 89)

"Pe parcursul textelor, scopul autorului este acela de a stimula credinţa neabătută în El... Deuteronomul se poate defini ca *o reformulare profetică şi o adaptare ale unei legislaţii mai vechi potrivit noilor cerinţe.* Este foarte probabil ca... suma de legi cuprinse în Deuteronom să fie cu mult anterioare epocii în care a trăit însuşi autorul: vechime caracteristică deopotrivă modului de abordare a acestora, sintetizării lor în forma unui îndreptar adresat poporului, introducerilor şi comentariilor povăţuitoare." (Driver, ILOT, 91, s.m.)

Herbert Livingston rezumă eficient datele celor patru documente propuse de teoria lui Wellhausen:

"În ce fel datează, aşadar, teoria Wellhausen cele patru documente? De vreme ce documentul D se consideră că a fost scris în secolul al şaptelea şi adus la cunoştinţa publicului pe timpul reformei lui Iosia din 621 î.Hr., acesta a devenit elementul de referinţă al întregului raţionament. S-a ajuns la concluzia că D cunoştea ce conţin J şi E, mai puţin P; prin urmare, J şi E au fost scrise înainte de 621 î.Hr., iar P mai târziu.

Din punct de vedere dialectic, documentul J, ţinând seama de naivitatea concepţiilor, ar putea fi datat înainte de E, iar stadiile timpurii ale regatului

împărţit par să ofere un cadru istoric nimerit în acest sens. S-ar putea spune că J reprezintă reacţia regatului lui Iuda împotriva instituirii regatului din nord, Israel. Intenţia lui J, aşadar, a fost aceea de a pune la dispoziţia lui Iuda un document «istoric» în măsură să justifice revendicările potrivit cărora Iuda şi Ierusalimul constituie puterea guvernamentală a întregului Israel. Tot astfel, E ar reprezenta produsul antitetic al regatului de nord Israel, condus de tribul lui Efraim, pentru a demonstra că există, la Patriarhi şi la Iosua, argumente istorice de natură să situeze centrul guvernamental în nord.

Teoria conchide, mai departe, că după căderea regatului de nord al lui Israel, în 721 î.Hr., oameni luminaţi din timpul domniei lui Manase (prima jumătate a secolului al şaptelea î.Hr.) au înţeles că documentul E este mult prea valoros pentru a se pierde, astfel încât l-au contopit cu documentul J. Prin JE s-a instituit noua teză, a cărei antiteză a devenit, astfel, documentul D. Modul de gândire specific documentului D se spune că ar fi câştigat în mod substanţial teren pe vremea Exilului în Babilon, intrând în alcătuirea cărţilor istorice, de la Iosua până la 2 Regi. Totuşi, «Codul Sfinţeniei», legat de Ezechiel, s-a dovedit, o dată în plus, o antiteză, de data aceasta la D; încetul cu încetul, apoi, vreme de un veac, probabil, preoţii din exil şi pe urmă din Ierusalim au dat formă documentului P, consfinţindu-l drept cadru al unei mari sinteze, Pentateuhul.

Pe scurt, documentul J este datat cu ceva mai târziu de 900 î.Hr., iar documentul E nu cu mult dincolo de secolul al nouălea î.Hr. Cele două au fost reunite în jurul anului 650 î.Hr., scrise fiind cam în aceeaşi perioadă şi aduse la cunoştinţa oamenilor în 621 î.Hr. Documentul P a apărut în secolul al cincilea, iar Pentateuhul, într-o variantă relativ asemănătoare cu cea pe care o cunoaştem astăzi, a fost întocmit în jurul anului 400 î.Hr." (Livingston, PCE, 228-29)

Ca o consecinţă a afirmaţiilor de mai sus, adepţii ipotezei documentare resping paternitatea mozaică a Pentateuhului.

Se presupune că Pentateuhul ar fi fost scris de Moise, a cărui perioadă s-ar putea identifica pe la 1400 î.Hr. Documentariştii contestă această dată şi susţin că a fost încheiat abia undeva între secolele al optulea şi al cincilea î.Hr.

Ipoteza documentară pune la îndoială credibilitatea întregului Vechi Testament. Dacă aserţiunile în cauză ar fi corecte, nu ne-ar rămâne decât să ajungem la concluzia că Vechiul Testament reprezintă o uriaşă fraudă literară. Fie Dumnezeu a vorbit şi prin Moise, fie trebuie să acceptăm că dispunem de o farsă în manieră *belles-lettres.*

Problema esenţială nu constă în "unitatea Pentateuhului", ci în "evoluţia acestei unităţi". Cu alte cuvinte, secţiunea literară care cuprinde cărţile de la Geneză la Deuteronom se prezintă ca o naraţiune unitară şi neîntreruptă. Aşa

încât se pune întrebarea: "În ce condiţii a apărut această naraţiune continuă?" A fost, după cum afirmă creştinismul tradiţional şi propovăduieşte Biblia, scrisă de Moise sau pusă cap la cap ani mai târziu? Întreaga discuţie relativizează încrederea ce i se cuvine acordată lui Isus, corectitudinea autorilor atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament, precum şi însăşi integritatea lui Moise.

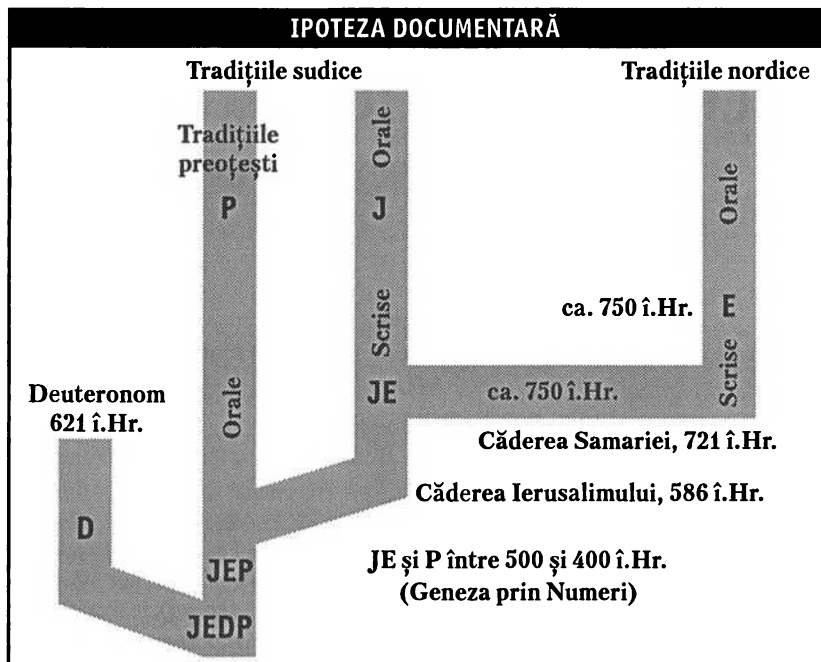
Livingston observă cu multă pătrundere:

"Aproape orice volum care promovează această teorie enumeră capitolele şi versetele apartenente în mod distinct fiecăruia dintre documente. Toate fragmentele izolate şi neincluse sunt mult prea uşor atribuite redactorilor şi compilatorilor. N-ar trebui, însă, ignorat faptul că nu există nici o trimitere literară, nici un manuscris, de orice natură, care să menţioneze documentele J, E, D sau P, nici separat, nici în ansamblu. Ele au fost create printr-un proces de demarcaţie ulterioară, pe baza criteriilor enunţate mai devreme, în cadrul textului actual al Pentateuhului." (Livingston, PCE, 227)

El se opreşte, mai departe, asupra consecinţelor pe care le implică acceptarea unei teorii precum este cea propusă de ipoteza documentară:

"(a) Paternitatea mozaică iese din discuţie, păstrându-se doar câteva fragmente din Pentateuh ca provenind din perioada lui Moise; (b) din perspectiva multor cercetători care adoptă punctul de vedere al lui Wellhausen, bărbaţii sau femeile din Pentateuh n-au fost persoane reale – ci, în cel mai bun caz, o seamă de eroi idealizaţi; (c) Pentateuhul nu ne prezintă o istorie propriu-zisă a antichităţii, ci reflectă istoria regatului împărţit până la începutul perioadei postexilice; (d) nici unul dintre oamenii Pentateuhului n-a fost monoteist, şi numai preoţii postexilici i-au făcut să pară că nutresc o credinţă într-un singur Dumnezeu; (e) Dumnezeu n-a vorbit niciodată unor indivizi în vremurile antice, fiind o idee care li se datorează, din nou, preoţilor; (f) foarte puţine dintre legile din Pentateuh au avut o origine premergătoare regatului; (g) foarte puţine dintre practicile cultice consemnate în Pentateuh provin de dinaintea regatului, multe dintre ele fiind postexilice; (h) israeliţii timpurii n-au avut niciodată un cort precum este cel descris în Exod; (i) toate afirmaţiile din Pentateuh potrivit cărora Dumnezeu s-a manifestat răscumpărător şi miraculos în sprijinul lui Israel sunt eronate; (j) orice opinie cum că unitatea structurală actuală a celor cinci cărţi este contemporană epocii lui Moise este nejustificată şi, în sfârşit, (k) scepticismul inerent teoriei produce, în privinţa credibilităţii, o asemenea ruptură faţă de lumea laică încât Pentateuhul îi devine acesteia practic lipsit de orice utilitate." (Livingston, PCE, 229)

Capitolele următoare vor aduce (1) mărturii în sprijinul paternității mozaice, (2) clarificări cu privire la asertiunile celor care susțin și promovează ipoteza documentară și (3) câteva răspunsuri fundamentale în raport cu prezumțiile documentariste.



15

INTRODUCERE ÎN CRITICA BIBLICĂ

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 DEFINIŢII

"Termenul *critică* denotă, în mod fundamental, o judecată sau un act de evaluare; sensul acestuia derivă dintr-un verb grecesc (... [*krino*]), însemnând *a discerne, a verifica, a supune judecăţii* sau *a hotărî.* În raport cu elementele de ordin literar, el nu implică în mod necesar ideea unui amendament, ci a unei evaluări lucide şi juste în raport atât cu meritele, cât şi cu neajunsurile. Altfel spus, este vorba, pur şi simplu, despre o judecată imparţială, pe cât îi stă criticului în putere, cu referire la oricare chestiune pusă în discuţie." (Selleck, NAB, 70-71)

Această modalitate de studiu se poate aplica şi în cazul Bibliei, circumscriindu-se unui domeniu pe care îl vom numi, fireşte, critică biblică. *Christian Cyclopedia* o defineşte drept: "ştiinţa prin intermediul căreia dobândim o cunoaştere pertinentă cu privire la textul autentic al Scripturii, luându-i în considerare originea, istoria şi statutul actual." (Gardner, CC, 206)

Critica biblică s-a dezvoltat pe două paliere: (1) Critica inferioară, "de natură mai mult verbală şi istorică, restrânsă la studiul termenilor sau al colocaţiilor pe baza manuscriselor, a textelor tipărite, a versiunilor antice ori a oricăror altor izvoare legitime de care se poate dispune." (Gardner, CC, 206) Criticii inferioare i se mai spune totodată critică textuală. (2) Critica superioară "constă în evaluarea unui text în temeiul naturii, formei, metodei, subiectului sau argumentelor specifice unei anumite cărţi; al naturii şi

conexiunilor impuse de context; al relației dintre pasaje; al circumstanțelor cunoscute în ce-i privește pe autori și pe cei în folosul imediat al cărora și-au scris aceștia textul." (Gardner, CC, 206)

1.1 Critica superioară

Problemele pe care le abordează critica superioară sunt cele privitoare la integritatea, autenticitatea, credibilitatea și formele literare ale diverselor scrieri ce alcătuiesc Biblia.

Termenul "critică superioară" nu comportă, în și prin sine, conotații negative. James Orr, fost profesor de apologetică și teologie sistematică la Colegiul Bisericii Libere Unite din Glasgow, Scoția, face următoarea observație:

> "Adevărul este, și trebuie să acceptăm faptul, că nici un cercetător al Vechiului Testament din perspectiva cunoașterii moderne nu se poate sustrage de la a deveni, într-o oarecare măsură, un «critic superior», ceea ce, de altfel, nici n-ar fi de dorit. Titulatura a ajuns, din nefericire, să fie aproape în exclusivitate asociată cu o metodă recunoscută ca generând o anume categorie de rezultate; însă nu trimite cu necesitate la aceste rezultate. «Critica superioară», percepută cum se cuvine, nu este altceva decât examinarea atentă, în virtutea principiilor comune care stau la baza abordării oricărei lucrări literare, a fenomenelor propriu-zise inerente Bibliei, astfel încât să se poată deduce concluziile necesare cu privire la vârsta, paternitatea, poetica, izvoarele etc. anumitor cărți; drept care orice persoană implicată într-o asemenea cercetare, indiferent de obiective, este, vrând-nevrând, un «critic superior»." (Orr, POT, 9)

Green, la rândul său, arată că, în ciuda accepțiunii moderne negative, critica superioară trimite, în fapt, la o cercetare a originii și caracterului scrierilor pe care le ia în discuție. Folosindu-se de toate materialele disponibile, criticul superior caută să stabilească tot ce ține de autorul unei lucrări, perioada în care a fost aceasta redactată, cadrul producerii acesteia și scopul căreia urma să-i slujească. Investigațiile de această natură se vor dovedi de maximă importanță în înțelegerea și evaluarea scrierii. (Gilkey, COTBL, 6)

Critica superioară ar trebui să-și păstreze în cel mai înalt grad obiectivitatea. Orr afirmă:

> "Vârsta, paternitatea, caracterul simplu sau complex al unei cărți țin de o cercetare în măsură să le determine exclusiv pe baza mărturiilor, fiind întru totul just a-i pretinde criticii ca, în tratarea acestor subiecte, să evite orice încorsetare: credința nu poate fi redusă la concluziile unor judecăți pur literare." (Orr, POT, 16)

În acest context, credinţa poate fi, pe lângă cea "religioasă", una în teorii şi presupoziţii.

1.2 Istoria criticii superioare

Deşi critica superioară ca metodă ştiinţifică riguroasă şi-a găsit o aplicaţie în studiul unor opere literare clasice înainte de secolul al nouăsprezecelea, primul care i-a găsit utilitatea în cercetarea biblică a fost J.G. Eichhorn, un raţionalist german de la sfârşitul anilor 1700. El şi-a prefaţat a doua ediţie din *Einleitung in das Alte Testament* (Introducere în Vechiul Testament) din 1787 spunând: "Am fost nevoit să trudesc ca niciodată într-un câmp cu totul necăutat până astăzi, cercetarea alcătuirii lăuntrice a scrierilor aparte din Vechiul Testament prin mijlocirea Criticii Superioare (binecunoscută oricărui umanist)." (Chapman, IP, 19)

Eichhorn a fost supranumit, aşadar, "părintele criticii Vechiului Testament".

Cu toate că, până la Eichhorn, termenul "critică superioară" n-a fost asociat cu studiile biblice, începuturile metodologiei critice superioare aplicate la Vechiul Testament se regăsesc în tratatul lui Jean Astruc cu privire la Geneză din 1753. Susţinând că Moise este într-adevăr autorul Genezei, Astruc a ajuns, cu toate acestea, la concluzia că existau izvoare independente întrepătrunse pe tot parcursul cărţii. Ulterior, întregul Pentateuh (de la Geneză la Deuteronom) a fost supus unei analize amănunţite a surselor. Se poate spune, aşadar, că apariţia şi dezvoltarea criticii superioare a fost determinată de analiza pentateuhală. Concluziile extrem de complexe în privinţa paternităţii şi datării Pentateuhului (ipoteza documentară), la care s-au oprit criticii superiori europeni (germani, mai ales) şi enunţate preponderent în decursul anilor 1800, au fundamentat majoritatea cercetărilor critice de mai apoi ale Vechiului Testament. Prin urmare, o investigare a criticii superioare moderne a Vechiului Testament va trebui, în general, să ţină seama, mai întâi, de analiza pentateuhală din trecut. Numai aşa se poate obţine o evaluare de ansamblu corectă în ce priveşte critica superioară a Vechiului Testament de la Astruc încoace.

Din păcate, şcoala critică superioară instituită de cercetarea germană a secolului trecut a folosit o metodologie inadecvată şi a rămas cu obstinaţie prizoniera unor presupoziţii îndoielnice. Ceea ce a ridicat serioase semne de întrebare în legătură cu valabilitatea multora dintre concluziile la care s-a ajuns. Cărţi întregi au fost fragmentate din punctul de vedere al provenienţei ca aparţinând unei multitudini de "izvoare"; celor mai multe dintre cărţile Vechiului Testament li s-a stabilit o dată ulterioară – uneori, cu aproape o mie de ani mai târziu – celei pe care o îngăduie mărturia efectivă adusă de documente. Relatarea biblică a istoriei evreieşti timpurii a fost înlocuită cu o teorie încâlcită şi bine concepută care vine în contradicţie cu propria viziune istorică a lui Israel în privinţa aproape oricărui aspect major.

În urma reconstrucţiei masive a literaturii israelite şi a rescrierii radicale a istoriei ebraice, această şcoală, dominantă în studiile Vechiului Testament încă de la apariţie, în paralel cu metodologia de natură să impună aceste rezultate drastice, a ajuns să fie cunoscută în anumite medii drept o "critică superioară a demolării".

2 TREI ŞCOLI DE CRITICĂ PENTATEUHALĂ RADICALĂ

2.1 Ipoteza documentară: formularea teoriei

Pentateuhul, deşi atribuit, potrivit tradiţiei, lui Moise, este de fapt o compilaţie din patru documente primare scrise de autori independenţi de-a lungul unei perioade de aproximativ patru sute de ani, începând cu 850 î.Hr., şi reordonate succesiv de redactori anonimi care i-au stabilit forma de bază în jurul anului 400 î.Hr. Criteriul fundamental al acestei teorii l-a constituit analiza minuţioasă a textului propriu-zis, în cadrul căruia s-a considerat că pot fi demarcate documentele iniţiale. Formularea de referinţă a acestei teorii aparţine cercetătorului german Julius Wellhausen în 1878. (Harrison, IOT, 19-27)

2.2 Critica formelor *(Formgeschichte)*

Şcoala de critică a formelor a susţinut, la rândul ei, că Pentateuhul este produsul unui proces de compilare, şi nu opera lui Moise. Diferenţa faţă de ipoteza documentară, în acest caz, constă în ideea potrivit căreia documentele individuale constituie în sine compilaţii pe baza tradiţiei orale timpurii, care şi-au dobândit forma scrisă abia pe parcursul sau ulterior perioadei exilice (586 î.Hr.). Întrucât informaţiile referitoare la dezvoltarea literară a acestor documente s-au dovedit a fi cu totul insuficiente, acestei şcoli i-a fost limpede că izolarea netă a documentelor realizată de ipoteza documentară este imposibilă. Singura abordare practică a fost aceea de a trece dincolo de izvoarele scrise şi de a examina tipurile categoriale cărora le-a aparţinut materialul în formă orală pentru a urmări, apoi, cursul probabil al dezvoltării fiecăreia dintre aceste unităţi orale până la stadiul consemnării în scris. O importanţă deosebită s-a acordat aşa-numitei *Sitz im Leben* (situaţie de viaţă) specifice fiecărei categorii pentru a înţelege natura procesului prin intermediul căruia a evoluat până la stadiul scris. Herman Gunkel şi Hugo Gressmann, doi cercetători germani, sunt cei cărora li se atribuie întemeierea acestei şcoli la începutul secolului al douăzecilea. (Gunkel, *Die Sagen der Genesis*, 1901; *Die Schriften des Alten Testaments*, 1911; Gressman, *Die Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, 1910) (Harrison, IOT, 35-38)

2.3 Tradiţionaliştii orali ("Şcoala de la Uppsala")

Asemenea şcolii de critică a formelor, tradiţionaliştii orali au susţinut că Pentateuhul nu este de origine mozaică, ci reprezintă o culegere de texte

compilate pe parcursul mai multor secole și reținute în scris nu înainte de Exil. Respingând în totalitate ipoteza documentară, ca fiind o soluție occidentală la problema literară a unui Orient Apropiat antic de o factură culturală cu totul aparte, această școală scandinavă a pus și mai apăsat accentul pe tradiția orală față de Gunkel și criticii formelor. Unii au fost de părere că, în Orientul antic, tradiția orală este chiar mai importantă decât scrierea în transmiterea informațiilor. Nu documentele scrise trebuie avute în vedere, ci unitățile de tradiție orală, mediile tradiționale și diversele "școli" din cadrul acestor medii.

Ei caută să clasifice materialul în categorii literare, precum narațiunile, textele legale, poezia și, mai ales, anumite subdiviziuni denumite *Gattungen*. Aceste subdiviziuni sunt definite în raport cu anumite "legi" potrivit cărora apar în diverse "situații de viață" *(Sitz im Leben)*.

Există două izvoare primare ale tradiției în Pentateuh: unul circumscrie secțiunea de la Geneză la Numeri și indică un tip P (preoțesc) de școală tradițională. Celălalt aparține unei elaborări D (Deuteronom până la 2 Regi), care prezintă un stil diferit față de P și indică un cerc D al tradiționaliștilor. În mare măsură răspunzători pentru acest ultim curent în analiza pentateuhală au fost Johannes Pedersen (*Die Auffassung vom Alten Testament*, 1931) și Ivan Engnell (*Gamla Testamentet en Traditionshistorisk Inledning*, 1945). (Harrison, IOT, 66-69)

16

INTRODUCERE ÎN PENTATEUH

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 Ce este Pentateuhul?
2 Conţinutul
3 Menirea şi importanţa Pentateuhului
4 Originea şi istoria teoriei paternităţii non-Mozaice

1 CE ESTE PENTATEUHUL?

Aşa cum observam mai devreme, primele cinci cărţi ale Vechiului Testament – Geneza, Exodul, Leviticul, Numeri şi Deuteronomul – sunt cunoscute sub numele de Pentateuhul. Termenul *Pentateuh* derivă din grecescul *pentateuchos*, însemnând "o culegere de cinci" sau "[o carte] în cinci volume". (Aalders, ASIP, 13; NBD, 957)

Tradiţia iudaică a reunit aceste cinci cărţi sub denumirea de Tora (din cuvântul ebraic *tôrâ*, semnificând "învăţătură"), Cartea Legii, Legea lui Moise sau, pur şi simplu, Legea. (Albright, ACBC, 903)

Origen, părinte al bisericii din secolul al treilea, a fost primul care s-a referit la aceste cinci cărţi ale lui Moise cu termenul Pentateuh. (Harrison, IOT, 495)

2 CONŢINUTUL

Harrison detaliază cuprinsul Pentateuhului astfel:

1. Istoria originară pe fundal mesopotamian: Geneza 1-11
2. Istoria patriarhilor: Geneza 12-50
3. Oprimarea lui Israel şi pregătirile pentru Exod: Exod 1-9
4. Exodul, Paştele şi sosirea în Sinai: Exod 10-19
5. Decalogul şi Legământul din Sinai: Exod 20-24
6. Legile Cortului şi preoţia aaronică: Exod 25-31
7. Călcarea idolatră a Legământului: Exod 32-34
8. Aplicarea regulilor privitoare la Cort: Exod 35-40

9. Legea jertfelor: Levitic 1-7
10. Sfințirea preoților și jertfele cele dintâi: Levitic 8-10
11. Legile curăției: Levitic 11-15
12. Ziua ispășirii: Levitic 16
13. Legi privitoare la moralitate și curăție: Levitic 17-26
14. Juruințe și zeciuieli: Levitic 27
15. Numărători și legi: Numeri 1-9
16. Călătoria de la Sinai la Cades: Numeri 10-20
17. Rătăcirile către Moab: Numeri 21-36
18. Aduceri aminte cu privire la vremea petrecută în pustie: Deuteronom 1-4
19. A doua cuvântare, cu o deschidere povățuitoare: Deuteronom 5-11
20. Sinteza legilor și a drepturilor: Deuteronom 12-26
21. Blestemele și binecuvântările: Deuteronom 27-30
22. Urcarea lui Iosua și moartea lui Moise: Deuteronom 31-34 (Harrison, IOT, 496)

3 MENIREA ȘI IMPORTANȚA PENTATEUHULUI

Biblia reprezintă un episod istoric, însă unul de o factură cu totul aparte. Este istoria voinței lui Dumnezeu de a răscumpăra omenirea, iar Pentateuhul constituie cel dintâi capitol al acesteia. (Unger, IGOT, 187-88)

Unger dezvoltă:

> "Autorul Pentateuhului a avut un obiectiv cât se poate de limpede. El n-a urmărit să consemneze desfășurarea istoriei umane. Și-a propus, mai degrabă, să relateze modul în care Dumnezeu, prin harul Său, le-a deschis oamenilor calea spre mântuire. Pentateuhul, așadar, este o istorie clădită pe un temei, un temei adânc, religios, care insuflă întregul. Principiul religios din substrat, pe de altă parte, nu face ca evenimentele reținute să prezinte un caracter mai puțin istoric. Le conferă doar o permanentă semnificație cu mult dincolo de vremurile în care și despre care au fost păstrate în memorie, precum și ca reper practic de o reală importanță pentru orice națiune sau popor, învestindu-le cu o valoare trainică și de neprețuit pentru întreaga omenire...
>
> Incapacitatea de a pătrunde caracterul și menirea exacte ale Pentateuhului i-a determinat pe numeroși critici să-i tăgăduiască pe de-a-ntregul istoricitatea sau să-i pună la îndoială credibilitatea. Dacă, de pildă, relatarea șederii în Egipt, a miraculoasei dezrobiri și a rătăcirii în pustie a fost o simplă ficțiune, legătura crucială a acesteia nu doar cu istoria evreilor, ci și cu planul biblic de mântuire ridică problema insolubilă [sic] referitoare la modul în care putea să fi fost însăilată această extraordinară consemnare." (Unger, IGOT, 188-89)

D.A. Hubbard vorbeşte despre importanţa capitală a Pentateuhului în clarificarea relaţiei lui Israel cu Dumnezeu:

> "Consemnare a revelaţiei şi întâmpinării acesteia, Pentateuhul depune mărturie pentru manifestările mântuitoare ale lui Dumnezeu, Domnul suveran al istoriei şi naturii. Actul dumnezeiesc fundamental din Pentateuh (şi, fără îndoială, din întreg Vechiul Testament) este Exodul din Egipt. A fost momentul când Dumnezeu a devenit o realitate de conştiinţă pentru israeliţi şi s-a dezvăluit pe Sine ca Dumnezeul Cel răscumpărător. Adevărurile pătrunse o dată cu această revelaţie le-a îngăduit, urmându-l pe Moise, să revină asupra tradiţiilor lăsate de înaintaşi şi să descopere în ele primele semne ale voinţei lui Dumnezeu, care s-a desăvârşit atât de minunat prin ieşirea din Egipt." (Hubbard, NBD, 963)

Până şi Langdon B. Gilkey, departe de a fi un conservator, înţelege experienţa Exod-Sinai ca fiind "punctul axial al religiei biblice". (Gilkey, COTBL, 147)

Drept urmare, Pentateuhul ocupă un loc important în viziunea creştină cu privire la univers de vreme ce consemnează primele acte prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine în faţa oamenilor.

După cum observă Gilkey:

> "Evenimentul Exodului prezintă astăzi o valoare atât confesională, cât şi istorică. Ceea ce a săvârşit Dumnezeu în Sinai este, cu alte cuvinte, nu doar un subiect de interes pentru cercetătorul religiei şi teologiei semitice, ci, cu atât mai mult, o referinţă pentru credinciosul contemporan care doreşte astăzi să mărturisească pentru faptele lui Dumnezeu în istorie." (Gilkey, COTBL, 147)

4 ORIGINEA ŞI ISTORIA TEORIEI PATERNITĂŢII NON-MOZAICE

Potrivit lui Ioan Damaschinul, nasareenii, o sectă alcătuită din creştini de sorginte iudaică ai celui de-al doilea secol, au fost primii care au negat faptul că Moise a scris Pentateuhul. (Young, IOT, 113) Omiliile Clementine, o culegere de scrieri antice datate puţin după secolul al doilea, afirmau că şaptezeci de înţelepţi au scris Pentateuhul după moartea lui Moise. (Pentru un studiu privitor la lipsa de fundament a acestor scrieri şi la metodologia inadecvată de interpretare istorică şi biblică folosită în cadrul acestora, vezi lucrarea lui E.J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, pp. 118-19.) (Young, IOT, 112)

În legătură cu grupurile şi persoanele din primele două secole d.Hr. hotărâte să tăgăduiască paternitatea substanţial mozaică a Pentateuhului, se cuvin reţinute următoarele observaţii ale lui Young:

"Pe parcursul primelor două veacuri ale erei creștine nu s-a consemnat nici o intervenție critică din partea părinților Bisericii ori a înseși Bisericii dreptei credințe care să fie potrivnică Bibliei. Părinții Apostolici și, ulterior, cei anteniceeni, în măsura în care au dat atenție subiectului, aveau încredințarea că Moise este autorul Pentateuhului și că Vechiul Testament este o carte divină...

Opiniile contestatare cunoscute astăzi ca provenind din această perioadă aparțin fie unor grupuri care s-au considerat a fi eretice, fie lumii păgâne din exterior. În plus, această critică trădează anumite presupoziții filosofice și are un caracter indiscutabil subiectiv și neștiințific." (Young, IOT, 113-14)

Afirmația nefondată conform căreia nu Moise a fost autorul Pentateuhului își găsește, așadar, rădăcinile în primele două secole d.Hr. Rațiunea primordială a unei asemenea acuzații se întemeiază pe existența unor pasaje despre care s-a presupus că au fost scrise după perioada lui Moise.

Cu toate că, în secolele care au urmat, s-au mai auzit voci în măsură să pună la îndoială paternitatea mozaică, abia în secolul al optsprezecelea, atunci când discuția a dobândit o nouă bază – cea a criticii literare – teoria paternității non-mozaice s-a dezvoltat sistematic. (Pentru o privire de ansamblu asupra diverselor perspective din secolul al treilea până în anii 1700, vezi E.J. Young, *An Introduction to the Old Testament.*) (Young, IOT, 116-20)

17

EVOLUȚIA IPOTEZEI DOCUMENTARE

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 IMPORTANȚA IPOTEZEI DOCUMENTARE ÎN CRITICA SUPERIOARĂ DE ORIENTARE RADICALĂ

Am amintit deja rolul important pe care l-a jucat ipoteza documentară în consolidarea unui întreg curent de cercetare critică superioară în măsură să relativizeze integritatea literară și istorică a Vechiului Testament. Concluziile radicale vehiculate de această școală necesită, prin urmare, o examinare atentă și profundă a bazelor ei din partea oricărui cercetător serios angajat în studiul Vechiului Testament. Un asemenea demers trebuie să pornească de la analiza Pentateuhului propusă o dată cu ipoteza documentară. Dacă această poziție a criticii superioare de orientare radicală este într-adevăr una validă sau ar trebui părăsită în favoarea uneia mai justificate în raport cu faptele disponibile rămâne de stabilit printr-o evaluare obiectivă a ipotezei documentare în formularea ei clasică și a revizuirilor ulterioare.

2 ISTORIC

2.1 Prima teorie documentară

După câte știm, H.B. Witter, un preot protestant de la începutul secolului al

optsprezecelea, a fost primul care a afirmat că există două relatări paralele ale creației și că ele pot fi deosebite prin uzajul numelor divine. Tot el a sugerat aceste nume divine drept criteriu de diferențiere între documente. (Vezi lucrarea sa, *Jura Israelitarum in Palestina*, 1711.) (Cassuto, DH, 9; Young, IOT, 118)

Întâia abordare semnificativă a teoriei documentare a fost propusă în 1753 de către medicul francez Jean Astruc în lucrarea sa, *Ipoteze privitoare la însemnările originale de care Moise pare să se fi folosit în alcătuirea Cărții Genezei*.

Astruc susținea că Geneza conține documente distincte, identificabile, înainte de toate, prin folosirea numelor divine Elohim și Iehova pe parcursul primelor capitole. Astruc a înțeles că fenomenul numelor divine nu poate constitui un criteriu de verificare a altor porțiuni din Pentateuh dincolo de Geneză. Presupuse repetiții ale evenimentelor (spre exemplu, creația și relatările potopului), precum și anumite inexactități cronologice sunt, de asemenea, luate de Astruc în discuție ca dovezi ale izvoarelor primordiale. Cu toate că a elaborat o teorie documentară, Astruc a pledat în continuare pentru Moise în calitate de compilator al documentelor. (Young, IOT, 118-21)

Teoria lui Astruc a devenit cunoscută în Germania mai întâi prin intermediul lui J.G. Eichhorn. Pe parcursul introducerii sale în trei volume la Vechiul Testament, *Einleitung in das Alte Testament* (1780-1783), Eichhorn a avansat ideea că, pe lângă criteriul numelor divine propus de Astruc, analiza izvoarelor din cadrul Pentateuhului ar trebui să țină seama și de cel al observațiilor de tip literar (cum ar fi diversitatea stilistică, termeni specifici unor documente individuale premergătoare ș.a.m.d.). (Harrison, IOT, 14)

2.2 Ipoteza fragmentară

2.2.1 Teoria

În 1800, un preot romano-catolic scoțian, A. Geddes, se referea la teoria celor două documente concepută de Astruc ca la o "fantezie". Potrivit opiniei sale, a fost vorba despre o sumă de fragmente, variabile ca dimensiune (și nu despre documente propriu-zise), coroborate de un redactor la aproximativ cinci sute de ani după moartea lui Moise. Teoria lui Geddes a fost preluată și dezvoltată între 1802 și 1805 de germanul Johann Vater. Acesta a încercat să demonstreze constituirea treptată a Pentateuhului pe baza unor fragmente disparate. Existau, din punctul său de vedere, cel puțin treizeci și cinci de surse fragmentare diferite. Cu toate că anumite fragmente datează de pe vremea lui Moise, se spunea, Pentateuhul actual a fost compilat undeva în epoca Exilului iudaic (586 î.Hr.). Această teorie a fost aprofundată în 1831 de cercetătorul german A.T. Hartmann. (Young, IOT, 123-27)

2.2.2 Deosebirea de esență în raport cu teoria documentară a lui Astruc

Cei care susțin această teorie consideră că nu există documente integrale, ci mai degrabă o sumă de fragmente documentare între care nu se poate opera nici o distincție.

2.3 Teoria suplimentării

2.3.1 Teoria

În 1823, Heinrich Ewald a dat "lovitura de grație" ipotezei fragmentare în cartea sa, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht,* menită să apere unitatea Genezei. Până în 1830, el dezvoltase o nouă teorie potrivit căreia primele șase cărți ale Bibliei s-au întemeiat pe o scriere elohistă, secondată de un document paralel ulterior apărut în care se folosea numele divin "Iehova". Mai târziu, un editor a extras secțiuni din acest document J și le-a inserat în documentul E inițial. Numeroase alte versiuni ale acestei ipoteze au fost formulate după această dată, între care cele propuse de De Wette (1840) și Lengerke (1844), cercetători de părere că n-a avut loc doar o singură suplimentare, ci chiar trei. (Young, IOT, 127-29)

2.3.2 Deosebirea de esență în raport cu teoria fragmentară

Conform acestei teorii, nu avem de a face cu o masă indistinctă de izvoare, ci cu unitatea unui document primordial (E) pe parcursul Genezei, căruia i-au fost aduse suplimentări (J) ulterioare.

2.4 Teoria cristalizării

2.4.1 Teoria

În 1845, Ewald renunțase deja la propria sa teorie a suplimentării. A sugerat, în schimb, că n-a fost vorba despre un singur document suplimentar, ci de contribuția unui număr de cinci naratori, care au redactat secțiuni diferite ale Pentateuhului la o oarecare distanță în timp de-a lungul unei perioade de șapte sute de ani. Al cincilea narator, probabil un iudeu de pe vremea regelui Ozia, a folosit în mod constant numele Iehova, fiind cel din urmă editor. El a încheiat Pentateuhul între 790 și 740 î.Hr. Ewald a susținut, de asemenea, că Deuteronomul reprezintă o lucrare independentă adăugată în jurul anului 500 î.Hr. August Knobel (1861) și E. Schraeder (1869) au fost, la rândul lor, adepți ai acestei teorii, într-o formă oarecum simplificată. (Young, IOT, 129-30)

2.4.2 Deosebirea de esență în raport cu teoria suplimentării

Această teorie susține că n-a fost vorba despre autorul unui singur document suplimentar, ci despre cinci naratori diferiți care au redactat secțiuni diferite ale Pentateuhului la distanță în timp unul față de celălalt.

2.5 Teoria documentară modificată
2.5.1 Teoria
În 1853, Herman Hupfeld a încercat să arate:

(a) că secţiunile J din Geneză nu reprezintă suplimentări, ci elemente ale unui document unitar;
(b) că documentul de bază E (teoria suplimentării) n-a fost un document unitar, ci mai degrabă o combinaţie între două documente distincte (pe care le-a numit P şi E);
(c) că acestor trei documente li s-a stabilit forma actuală de către un redactor;
(d) că Deuteronomul a fost în întregime un document separat, adăugat mai târziu (desemnat drept D).

Astfel, opinia lui Hupfeld a fost aceea că există, de fapt, patru documente distincte întrepătrunse în alcătuirea naraţiunii pentateuhale: P (Elohist timpuriu), E, J şi D. (Young, IOT, 130-31)

2.5.2 Deosebirea de esenţă în raport cu teoria cristalizării
N-au existat cinci naratori, ci un singur redactor care a combinat trei documente: documentul J, documentul Elohist originar P şi documentul Elohist ulterior E.

2.6 Ipoteza evoluţiei (teoria documentară revizuită)
2.6.1 Teoria (numită astăzi în mod obişnuit "Ipoteza documentară")
În vreme ce Hupfeld stabilise ordinea cronologică a documentelor în succesiunea PEJD, Karl H. Graf a revenit asupra acesteia, pe parcursul anilor 1860, cu propunerea JEDP, susţinând că documentul de bază (Elohist originar sau P) n-a fost cea dintâi secţiune a Pentateuhului, ci ultima. Teoria lui Graf a fost consolidată prin lucrarea lui Abraham Kuenen, *Die Godsdienst van Israel* (1869-1870).

Julius Wellhausen (*Die Komposition des Hexateuchs*, 1876, şi *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878) a elaborat competent şi convingător teoria documentară revizuită a lui Graf şi a lui Kuenen, dându-i clasica expresie de natură să o consacre în majoritatea mediilor ştiinţifice europene (şi, mai târziu, americane). Wellhausen a reafirmat ipoteza documentară (cunoscută, apoi, drept ipoteza Graf-Wellhausen) în termenii unei perspective evolutive asupra istoriei predominante în cercurile filosofice ale vremii.

Wellhausen era de părere că:

(1) Secţiunea cea mai timpurie a Pentateuhului provine din două documente originale independente, cel Iahvist (850 î.Hr.) şi cel Elohist (750 î.Hr.).
(2) Pe baza acestora, Iahvistul a compilat o lucrare narativă (650 î.Hr.).
(3) Deuteronomul a fost scris în epoca lui Iosia, iar autorul acestuia l-a încorporat în lucrarea Iahvistului.
(4) Legislaţia preoţească din documentul Elohist îi este în mare parte atribuită lui Ezra şi se recunoaşte ca fiind documentul Preoţesc. Un editor (sau mai mulţi) a(u) revizuit şi editat conglomeratul documentar până în jurul anului 200 î.Hr. pentru a stabili forma actuală a Pentateuhului.

În Anglia, interpretarea şi expunerea scrierilor lui Wellhausen se datorează lui W. Robertson Smith (*The Old Testament in the Jewish Church*, 1881).

Samuel R. Driver a fost, însă, cel care, în *Introduction to the Literature of the Old Testament* (1891), a adus la cunoştinţa culturii de limbă engleză clasica formulare a wellhausenismului. Cel mai semnificativ susţinător al şcolii lui Wellhausen în America a fost Charles A. Briggs (*The Higher Criticism of the Hexateuch*, 1893). (Archer, SOTI, 79; Young, IOT, 136-38)

2.6.2 Deosebirea de esenţă în raport cu teoria documentară modificată

P nu reprezintă cel mai timpuriu document, ci elementul ultim din secvenţa JEDP, conform unui model evolutiv sistematic.

2.7 Evoluţia şi revizuirile moderne ale ipotezei documentare de la Wellhausen încoace

2.7.1 Rudolph Smend

(*Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, 1912) – nu unul, ci două documente J: J1 şi J2. (Archer, SOTI, 91)

2.7.2 Otto Eissfeldt

(*Hexateuchsynopse*, 1922) – un document L în cadrul documentului J, scris în 860 î.Hr. (Archer, SOTI, 91)

2.7.3 R.H. Kennett,

în *Deuteronomy and the Decalogue* (1920); Gustav Hölscher, în *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums* (Alcătuirea şi originea Deuteronomului) (1922). Ambii susţineau că: "Deuteronomul a fost ulterior perioadei lui Iosia. Aşa încât, «cartea legii» descoperită în templu în 621 î.Hr. nu a fost Deuteronomul." (Archer, SOTI, 100-1)

2.7.4 Martin Kegel,

în *Die Kultusreformation des Josias* (Reforma cultică din epoca lui Iosia) (1919), Adam C. Welch, în *The Code of Deuteronomy* (1924), Edward Robertson, în *Bulletin of John Rylands Library* (1936, 1941, 1942, 1944) au ajuns cu toţii la concluzia că Deuteronomul a fost scris cu mult înainte de vremea lui Iosia (621 î.Hr.). (Archer, SOTI, 101-2)

2.7.5 Max Löhr,

în *Der Priestercodex in der Genesis* (Codul preoţesc în Geneza) (1924) afirma că:

1. N-a existat niciodată un izvor P independent.
2. Pentateuhul a fost alcătuit de Ezra, care s-a inspirat din materiale scrise preexilice.
3. Aceste materiale scrise n-au putut fi identificate cu nici un document specific (precum J, E etc.). (Archer, SOTI, 97)

2.7.6 Julius Morgenstern

(*The Oldest Document of the Hexateuch*, 1927) a ajuns la concluzia că în J se poate determina un document K (similar întrucâtva documentului L propus de Eissfeldt). (Archer, SOTI, 91)

2.7.7 Paul Volz şi Wilhelm Rudolph,

în *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (Elohistul ca narator: o eroare a criticii pentateuhale?) (1933) au conchis:

1. Nu există nici un temei pentru existenţa unui document E distinct.
2. Cartea Genezei a fost scrisă de un singur autor, cu anumite adăugiri ale unui editor ulterior. (Archer, SOTI, 100)

2.7.8 Robert Pfeiffer,

în *Introduction to the Old Testament* (1941) a afirmat că poate fi identificat un document S în secţiunile J şi E ale Genezei 1-11 şi 14-18, datate în 950 î.Hr. (Archer, SOTI, 91)

18

REGULI DE BAZĂ

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 O abordare a scripturilor ebraice potrivit metodelor aplicate oricăror altor scrieri literare antice – în concordanţă
2 O atitudine receptivă
3 O confirmare prin verificări obiective, externe
4 Concluzie

Cadrul răsăritean antic al Vechiului Testament îngăduie numeroase paralelisme de ordin literar. Şi chiar dacă mulţi ignoră acest aspect, nimeni nu poate nega faptul că principiile funcţionale în studiul istoriei şi literaturii antice ale Orientului s-ar cuveni deopotrivă aplicate în cercetarea literaturii şi istoriei Vechiului Testament. În aceeaşi ordine de idei, principiile dovedite a fi false în abordarea literaturii şi istoriei Orientului Apropiat ar trebui evitate în ceea ce priveşte literatura şi istoria Vechiului Testament. (Kitchen, AOOT, 28)

O examinare de acest gen s-ar cere, aşadar, întemeiată pe trei principii elementare:

1 O ABORDARE A SCRIPTURILOR EBRAICE POTRIVIT METODELOR APLICATE ORICĂROR ALTOR SCRIERI LITERARE ANTICE – ÎN CONCORDANŢĂ

Coleridge, un geniu al artei şi criticii literare, a enunţat cu multă vreme în urmă această regulă fundamentală în privinţa literaturii: "Atunci când, la un autor de valoare, se întâmplă să ne iasă în cale o greşeală, se cuvine mai întâi să ne bănuim pe noi înşine ca fiind *slabi în judecata asupra acestuia* până ce nu vom avea încredinţarea că *îi judecăm îndreptăţit slăbiciunea.*" (Citat de Allis, FBM, 125, s.a.)

Istoricul John Warwick Montgomery afirmă că, în evaluarea istoricităţii esenţiale a unui document antic, "pentru cercetarea istorică şi literară, este

în continuare valabil dictonul lui Aristotel [*De Arte Poetica*, 14606-14616], potrivit căruia prezumția de nevinovăție trebuie acordată documentului însuși, nu criticului care și-o arogă [pe nedrept] cu de la sine putere." (Montgomery, HC, 29)

Kitchen a scos, mai recent, în evidență necesitatea acestui principiu atât în studiul Vechiului Testament, cât și în egiptologie:

> "Presupunem, în mod normal, că informațiile pe care ni le oferă izvoarele sunt, în general, credibile atâta vreme cât nu ni se prezintă mărturii convingătoare, explicite în sprijinul unei opinii contrare... În ciuda unor aparente inconsecvențe, trebuie pusă în valoare concordanța esențială care fundamentează în ultimă instanță consemnările existente. Izvoarele disponibile în legătură cu ansamblul istoriei antice sunt fatalmente incomplete și eliptice." (Kitchen, AOOT, 28-33)

Allis denumește această abordare drept "metoda concordantă" și dezvoltă pe marginea aplicării acesteia în domeniul scrierilor ebraice:

> "Ea prezintă două avantaje evidente. În primul rând, respectă inteligența și bunul simț al autorilor Bibliei. A afirma că scriitorii, compilatorii, editorii consemnărilor biblice ar reține sau ar aduce laolaltă relatări contradictorii cu privire la același eveniment în cadrul unei narațiuni înseamnă a le pune la îndoială inteligența, onestitatea sau competența în prelucrarea datelor la care se referă. În al doilea rând, este vorba despre metoda biblică de interpretare. Numeroasele situații și diversele modalități în care autorii biblici se citează sau se menționează unul pe altul relevă încrederea manifestată în sursele amintite. Metoda lor este una concordantă. Dincolo de orice, însă, această metodă de interpretare este singura consecventă cu afirmațiile cruciale ale Bibliei potrivit cărora reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu." (Allis, OTCC, 35)

2 O ATITUDINE RECEPTIVĂ

Bewer, un apărător susținut al poziției documentare, a prezentat cum nu se poate mai relevant acest principiu:

> "Un demers critic cu adevărat științific nu rămâne niciodată prizonierul unui punct de vedere. Nici un subiect nu i se înfățișează definitiv lămurit. O dată ce noi fapte îi sunt puse la dispoziție sau i se dezvăluie o nouă cale de a le înțelege pe cele vechi, criticul trebuie să aibă resursele de a-și reexamina, modifica ori abandona teoria, câtă vreme aceasta nu justifică toate realitățile cât mai satisfăcător cu putință. Întrucât ceea ce îl interesează este adevărul

teoriei sale, dincolo de etichetele pe care alții i le-ar putea aplica, că e desuetă sau revoluționară, ortodoxă sau heterodoxă, conservatoare, liberală sau radicală." (Bewer, PDS, 305)

Un alt critic radical, W.R. Harper, se arată pe deplin de acord:

"N-ar trebui să uităm că, la urma urmei, nu operăm cu păreri, ci cu fapte. Nu contează câtuși de puțin ce crede sau spune un critic sau altul. Este de datoria oricărui cercetător al subiectului să ia cu minuțiozitate în considerare fiece aspect și să-i decidă cu de la sine putere gradul de valabilitate." (Harper, PQ, 7)

R.K. Harrison insistă, la rândul său, asupra unei astfel de atitudini:

"Sub influența a ceea ce T.H. Huxley numea odată «un mic amănunt incomod», cercetătorul de orientare autentic științifică va accepta orice modificări impuse de o anume situație, chiar și dacă se vede nevoit să reia *de novo* cursul investigației din perspectiva oricăror intenții și obiective." (Harrison, IOT, 508)

Direcția pe care o indică faptele poate părea mai puțin pe gustul unora, însă ea se cuvine urmată cu orice preț. Kitchen argumentează că fie și dacă

"anumite concluzii par să încline spre o înțelegere tradițională sau vin în întâmpinarea unei ortodoxii teologice, acest lucru se întâmplă pur și simplu deoarece tradiția în cauză sau dogma cu pricina sunt mult mai concordante cu faptele reale decât s-a înțeles în mod obișnuit. În vreme ce, într-adevăr, rigiditatea nu trebuie să țină locul adevărului, este nu mai puțin nefiresc să pornim de la ideea că modul de gândire ortodox nu poate fi nicidecum adevărat." (Kitchen, AOOT, 173)

Respectatul cercetător evreu Cyrus Gordon, fost profesor al Universităților Brandeis și New York, conchide că "menținerea exclusivistă a unei structuri originare ipotetice de tip JEDP nu mai are nimic de a face cu singura atitudine pe care o consider justă a cercetătorului critic: *a accepta numai soluția pe care i-o oferă mărturiile.*" (Gordon, HCFF, 3, s.a.)

3 O CONFIRMARE PRIN VERIFICĂRI OBIECTIVE, EXTERNE

Aceste fapte de importanță generală în raport cu care modul nostru de gândire trebuie să rămână receptiv derivă dintr-o examinare arheologică a Orientului antic. Cassuto ne îndeamnă "să nu pornim în activitatea de cercetare de la

prejudecată şi de la temerea că supoziţiile noastre se vor dovedi false, ci să ne raportăm la examinarea obiectivă a textelor înseşi şi la ceea ce ne pot oferi cunoştinţele referitoare la Răsăritul antic în contextul cultural în care au trăit fiii lui Israel pe vremea când se scria Tora. Să ne ferim, în abordarea pasajelor scripturale, de criteriile literare şi estetice ale timpului nostru, aplicându-le, în schimb, reperele specifice Răsăritului antic, în general, şi poporului lui Israel, în particular." (Cassuto, DH, 12)

Kitchen defineşte acest principiu ca pe o axiomă: "Datele concrete, obiective şi mărturiile externe trebuie să aibă întotdeauna prioritate în faţa teoretizării subiective şi a opiniilor speculative. Faptele trebuie să deţină controlul asupra teoriei, nu viceversa." (Kitchen, AOOT, 28-33)

Respectul profund nutrit de Cassuto pentru eforturile documentariştilor merită aprecierea noastră. Ar fi nedemn să le minimalizăm, însă avem dreptul de a le supune ipoteza şi metoda de a produce mărturii în sprijinul acesteia unui examen cât se poate de riguros. De vreme ce cantitatea impresionantă de mărturii arheologice disponibile astăzi dovedeşte că aceşti documentarişti aveau lacune atunci când şi-au conceput teoriile, se prea poate să descoperim anumite lucruri pe care le-au trecut cu vederea ori să rezolvăm o problemă căreia aceştia n-au reuşit să-i dea de capăt. (Cassuto, DH, 13)

"Ţinând seama de serioasele lipsuri", scrie Harrison,

> "vădite în abordarea Graf-Wellhausen cu privire la problemele ridicate de Pentateuh şi la Vechiul Testament în general, orice nou studiu va trebui să se întemeieze categoric pe o metodologie acreditată în măsură să profite de verificarea pe care o oferă nenumăratele resurse disponibile în prezent cercetătorilor din toată lumea şi să-şi construiască argumentaţia inductiv, dinspre ceea ce se ştie spre ceea ce se doreşte lămurit, evitând concluziile formulate pe baza unui punct de vedere pur teoretic, vag raportat la unele dintre faptele cunoscute." (Harrison, IOT, 533)

Altundeva, Harrison afirmă că "numai atunci când demersul critic se întemeiază în mod corect pe informaţiile cu privire la viaţa din Orientul Apropiat antic, şi nu pe speculaţiile metodologice şi filosofice occidentale, ne putem aştepta din partea cercetărilor Vechiului Testament să reflecte într-o oarecare măsură vitalitatea, demnitatea şi bogăţia spirituală caracteristice legii, profeţiilor şi scrierilor sacre." (Harrison, IOT, 82)

Kyle rezumă convingător acest principiu:

> "Teoria trebuie să lase întotdeauna locul faptelor. În rezolvarea unei dispute, ultimul cuvânt îl au faptele. Până şi un susţinător atât de ferm al drepturilor şi funcţiei criticii precum dr. Driver (*Authority and Archaeology*, p. 143) a recunoscut valabilitatea acestui principiu, *cel puţin teoretic.* El

spune: «Acolo unde mărturia arheologiei este nemijlocită, ea comportă o valoare capitală şi, de regulă, contribuie în mod decisiv la clarificarea situaţiei: şi chiar dacă este indirectă, o dată ce s-a dovedit îndeajuns de amănunţită şi exactă, face ca rezolvarea să devină extrem de probabilă.»" (Kyle, DVMBC, 32)

4 CONCLUZIE

Aceste principii sunt de la sine înţelese în cercetările referitoare la Orientul Apropiat. O abordare bazată pe dovezi concrete nu exclude studiul critic al materialului. Contribuie, însă, la evitarea denaturărilor pe care le generează o atitudine excesiv speculativă. Dacă s-ar fi avut permanent în vedere un asemenea demers, şcoala critică modernă s-ar situa acum pe cu totul alte poziţii şi am beneficia de o justă evaluare a multora dintre presupusele dificultăţi. (Kitchen, AOOT, 34)

Kitchen sintetizează statutul actual pe care îl deţine critica Vechiului Testament:

"Influenţa Orientului antic asupra Vechiului Testament şi asupra studiilor efectuate în acest domeniu e de natură să intensifice o nouă preocupare, atenuând interesul pentru sfera celei de dinainte. Întrucât, prin comparaţie, materialul pe care ni-l oferă Orientul Apropiat antic tinde să corespundă structurii actuale a documentelor Vechiului Testament, aşa cum ne-au fost acestea propriu-zis transmise, mai degrabă decât reconstrucţiilor operate de cercetarea secolului al nouăsprezecelea – ori dezvoltărilor ulterioare din secolul al douăzecilea până astăzi.

Câteva exemple sunt în măsură să ilustreze această afirmaţie. Sunt de găsit confirmări detaliate ale obiceiurilor sociale specifice Patriarhilor în documente datate între secolele al nouăsprezecelea şi al cincisprezecelea î.Hr. (în acord cu originea acestui material din Geneza la începutul celui de-al doilea mileniu), şi nu în informaţiile asiro-babiloniene dintre secolele al zecelea şi al şaselea î.Hr. (perioada posibilă a presupuselor izvoare «J», «E»). Tot astfel, cu referire la Geneza 23, proxima corespondenţă apare în legile hitite date uitării după căderea Imperiului Hitit în jurul anului 1200 î.Hr. Formele de legământ din Exod, Deuteronom şi Iosua urmează tiparul celor existente pe parcursul secolului al treisprezecelea î.Hr. – perioada lui Moise şi a lui Iosua – şi *nu* celor din primul mileniu î.Hr." (Kitchen, AOOT, 25)

Evitând să pornim în cercetarea biblică de la presupoziţia că Vechiul Testament abundă în erori, contradicţii, inexactităţi istorice şi evidente inadecvări textuale, studiul nostru ar trebui să recurgă la o examinare meticuloasă a textului ebraic în lumina arheologiei moderne şi a cunoştinţelor accesibile

privitoare la culturile antice ale Orientului Apropiat din al treilea mileniu î.Hr. (Harrison, IOT, 532)

Orlinsky observă că aceasta este direcţia pe care caută să o urmeze gândirea modernă:

> "Vechea perspectivă potrivit căreia informaţiile biblice sunt susceptibile de eroare dacă nu intră în concordanţă cu anumite fapte extrabiblice lasă din ce în ce mai mult locul uneia care susţine că, în ansamblu, relatările biblice sunt mai probabil adevărate decât false, atâta vreme cât mărturii incontestabile provenite din surse exterioare Bibliei nu dovedesc contrariul." (Orlinsky, AI, 81)

19

PRESUPOZIŢII DOCUMENTARE

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

O mare parte din metodologia critică superioară de orientare radicală se bazează pe câteva presupoziţii foarte importante. Faptul nu este în mod necesar reprobabil, fiind, într-o oarecare măsură, cu neputinţă de evitat. Orr îl citează pe teologul german Biedermann *(Christliche Dogmatik)*:

"...nu e nicidecum adevărat atunci când ni se aruncă praf în ochi cu afirmația potrivit căreia critica științifică și istorică poate și ar trebui să evite presupozițiile dogmatice. În ultimă instanță, raportarea la așa-zisele temeiuri pur istorice ajunge întotdeauna la punctul în care poate și va trebui să decidă, în această privință, dacă poate sau nu să susțină că un anume lucru este în și prin sine posibil... o oarecare definiție restrictivă, oricât de liberă ar fi orientarea în funcție de ea, cu privire la ceea ce este istoricește posibil, există ca reper în gândirea oricărui cercetător implicat în investigația istorică; ea constituie, pentru acest cercetător, o presupoziție dogmatică." (Orr, POT, 172)

Criticii radicali vădesc certe aptitudini și o evidentă competență în cercetare. Problema nu constă în lipsa de informații cu privire la mărturii, ci, mai degrabă, în hermeneutica lor sau abordarea criticii biblice în temeiul unei anumite concepții referitoare la lume.

Gerhardsson a observat pe bună dreptate că "validitatea concluziilor depinde de validitatea primelor principii." (Gerhardsson, TTEC, 6)

Discuțiile în domeniul criticii biblice se desfășoară adesea la nivelul concluziilor și al răspunsurilor, mai degrabă decât la cel al presupozițiilor sau al fundamentării noastre conceptuale.

Abordarea la nivelul presupozițiilor confirmă dacă există premisele unei concluzii logice. Atunci când o persoană pornește de la presupoziții raționale în virtutea unor mărturii cunoscute, concluziile sale logice au toate șansele de a fi corecte. Însă dacă presupozițiile sunt eronate, concluziile logice nu vor face decât să amplifice erorile preliminare pe măsură ce demonstrația își urmează cursul.

În studiul biblic au existat întotdeauna diverse presupoziții de ordin filosofic. Analiza acestora nu intră în preocupările acestei cărți. Însă arheologia ne furnizează astăzi numeroase date în plan obiectiv. Orice presupoziții în legătură cu Biblia trebuie să țină seama de ele.

Unul dintre primii pași în cadrul unui asemenea studiu este acela de a pune în concordanță presupozițiile cu informațiile accesibile înainte de a lua serios în discuție alte aspecte.

Privitor la activitatea documentariștilor, trebuie să știm: "De la ce presupoziții au pornit aceștia? În ce măsură au fost ele plauzibile?"

Presupoziția primordială a celor mai mulți dintre criticii radicali a fost o concepție anti-supranaturalistă cu privire la lume. Ne-am oprit asupra acestui subiect în capitolul 12.

2 PREFERINȚA PENTRU ANALIZA IZVOARELOR ÎN DETRIMENTUL ARHEOLOGIEI

Unul dintre neajunsurile majore ale școlii critice superioare de orientare radicală l-a reprezentat faptul că, în privința multor analize și delimitări ale unor documente ipotetice, concluziile s-au bazat aproape în exclusivitate pe propriile teorii subiective ale cercetătorilor relativ la istoria lui Israel, precum și la evoluția probabilă, respectiv procesul de compilare a presupuselor izvoare. Au omis să se raporteze cu rigurozitate la informația obiectivă și verificabilă avansată de arheologie.

Paralelismul metodologic instituit între studiile pentateuhale și cele homerice se datorează influenței reciproce și, totodată, câștigului pe care ambele domenii îl au de pe urma progresului în linia tehnicilor generale de cercetare.

"Fără îndoială", scrie Cassuto,

> "...ea este deopotrivă afectată de opiniile și concepțiile, curentele și exigențele, caracterul și idiosincrasiile fiecărei epoci. Astfel, s-ar putea să nu dispunem de o descoperire obiectivă a ceea ce conțin propriu-zis cărțile antichității, ci de rezultatul unei impresii subiective pe care aceste scrieri au lăsat-o unor indivizi dintr-un anumit mediu. Dacă, la popoare atât de diferite... cărturarii găsesc fenomene literare de o asemenea complexitate și, totuși, profund similare, cu o anume tendință pe parcursul unei epoci și cu o alta pe parcursul alteia, ba încă descoperă o a treia perioadă, se iscă de la sine bănuiala că punctele de vedere ale cercetătorilor nu se întemeiază pe fapte pur obiective, ci sunt motivate considerabil de caracteristicile subiective ale însuși omului de știință." (Cassuto, DH, 12)

Harrison subliniază:

> "Orice alte obiecții s-ar aduce împotriva lui Wellhausen și a școlii sale, este cât se poate de evident că teoria sa cu privire la originile Pentateuhului ar fi fost cu totul diferită (considerând că ar mai fi fost formulată, pe de altă parte) dacă ar fi acordat atenția cuvenită materialului arheologic disponibil la acea dată și și-ar fi subordonat considerațiile filosofice și teoretice unei evaluări lucide și raționale a mărturiilor faptice în ansamblu. Chiar dacă, împreună cu adepții săi, s-au inspirat într-o oarecare măsură din descoperirile filologice ale epocii și au manifestat un anume interes față de originile culturii arabe târzii în relație cu precursorii semitici ai acesteia, ei s-au raportat aproape în întregime la propriile concepții cu privire la cultura și istoria religioasă a evreilor în activitatea de interpretare biblică." (Harrison, IOT, 509)

Harrison continuă: "Wellhausen n-a luat aproape deloc în considerare drumurile deschise în orientalistică şi, o dată ajuns la concluziile sale, nu s-a mai deranjat să-şi revizuiască opinia potrivit cercetărilor ulterioare în domeniul general." (Harrison, IOT, 509)

Chiar şi în 1931 încă se mai găseau critici care să afirme că analiza izvoarelor ipotetice reprezintă cea mai exactă metodă de elucidare a cadrului istoric al Pentateuhului. J. Pedersen, un cercetător suedez, promotor al şcolii de tradiţie orală, spunea ("Die Auffassung vom Alten Testament", în *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1931, Vol. 49, p. 179), citat aici de C.R. North:

> "Toate izvoarele Pentateuhului sunt atât preexilice, cât şi postexilice. În studiul acestora şi al celorlalte surse nu avem alt mijloc decât evaluarea intrinsecă *(innere Schätzung)*; în fiecare situaţie, cadrul intuit trebuie dedus din examinarea particularităţilor documentare." (North, PC, 62)

Dependenţa de o metodologie atât de subiectivă precum analiza izvoarelor a întâmpinat dezacordul multor cercetători.

Mendenhall scrie:

> "Valoarea analizei literare în cercetarea istorică şi capacitatea acesteia de a convinge lumea ştiinţifică depinde de stabilirea unor criterii de judecată mai adecvate decât cele pe care le-au adoptat, în mod evident, până acum adepţii metodei. Rezultatele la care s-a ajuns, prin urmare, trebuie considerate ca făcând parte din categoria ipotezelor, nu a faptelor istorice. Pentru reconstituirea istorică, e nevoie de ceva mai mult decât o analiză literară, oricât de valoroase şi necesare ar fi ipotezele." (Mendenhall, BHT, 34)

"Critica literară", avertizează Wright,

> "reprezintă o unealtă indispensabilă în studiul introductiv al documentelor scrise, însă nu este în sine cheia reconstituirii istorice. După cum arăta Mendenhall: «Identificarea unui izvor în Pentateuh sau oriunde altundeva nu poate aduce nici o informaţie istorică dincolo de faptul că a fost reţinut în scris, într-o perioadă mai mult sau mai puţin definită cronologic, de către o persoană cu o anumită viziune asupra trecutului lui Israel. Această metodă n-ar avea cum să propună criterii de evaluare istorică a izvoarelor identificate în afara unei posibile demonstraţii a faptului că o sursă târzie a folosit un material anterior» («Biblical History in Transition»). Sunt necesare, aşadar, criterii externe, pe care arheologul ni le-a oferit din belşug." (Wright, AOTS, 46)

A.H. Sayce adaugă:

> "Rând pe rând, cele mai neîndoielnice aserţiuni ale criticii sceptice au fost contrazise prin descoperirile arheologice, în sensul acesta, evenimente şi personaje despre care s-a afirmat cu tărie că sunt mitice au fost demonstrate ca fiind istorice, iar vechii scriitori s-au dovedit mai buni cunoscători ai circumstanţelor pe care le-au descris decât criticul modern hotărât să-i desconsidere." (Sayce, MFHCF, 23)

G.E. Wright atrage atenţia că "încercarea de reconstituire a istoriei lui Israel trebuie să urmeze modelul istoricilor în privinţa altor popoare antice, prin toate mijloacele posibile, ceea ce nu îngăduie sub nici o formă punerea în paranteză a contribuţiei arheologice." (Wright, AOTS, 51)

Albright cere, la rândul său, metode verificabile: "Istoricitatea esenţială a unei informaţii nu poate fi niciodată stabilită definitiv sau contestată de cadrul literar în care a fost situată: trebuie să existe întotdeauna mărturii externe." (Albright, ICCLA, 12)

Merită reţinută următoarea afirmaţie a lui Mendenhall: "Este semnificativ faptul că majoritatea noilor rezultate ale studiilor istorice au prea puţin de a face cu analiza literară." (Mendenhall, BHT, 50)

Wright, vorbind despre datele externe în măsură să atenueze prin verificări spiritul critic excesiv (care conduce la un scepticism excesiv), spune:

> "La vremea când se formulau primele puncte de vedere ale criticii superioare pe parcursul secolului trecut, datele extrabiblice s-au dovedit insuficiente pentru a sluji ca elemente de control împotriva scepticismului excesiv. În consecinţă, nenumărate pasaje au fost puse la îndoială ca presupuse falsificări literare, iar posibilitatea unei «mistificări evlavioase» în compilarea documentelor scrise a fost exagerată dincolo până şi de limitele bunului simţ. În condiţiile unei asemenea atitudini critice, de vreme ce negativismul generalizat capătă nuanţe deopotrivă emoţionale şi raţionale, demersul constructiv devine din ce în ce mai dificil." (Wright, PSBA, 80)

Albright comentează în legătură cu istoricitatea Vechiului Testament: "Datele arheologice şi inscripţionale au determinat istoricitatea unui număr considerabil de pasaje şi enunţuri din Vechiul Testament; aceste cazuri sunt simţitor mai multe decât cele în raport cu care s-a demonstrat ori a devenit probabil contrariul." (Albright, RDBL, 181)

Albright spune, mai departe: "Wellhausen încă ne apare ca fiind cel mai important cercetător biblic al secolului al nouăsprezecelea. Punctul său de vedere, însă, şi-a pierdut valabilitatea, iar concepţia sa cu privire la evoluţia lui Israel este, din nefericire, deformată." (Albright, RDBL, 185)

3 PERSPECTIVA NATURALĂ ASUPRA RELIGIEI ŞI ISTORIEI LUI ISRAEL (EVOLUTIVĂ)

Perspectiva evolutivă din care Hegel gândeşte istoria se extinde totodată asupra religiei, mai cu seamă în ce priveşte Vechiul Testament. Criticii raţionalişti au avansat ipoteza că dezvoltarea religioasă a trecut printr-un proces evolutiv care a început cu "o credinţă primitivă în spirite, pentru a parcurge ulterior diverse stadii, precum manismul sau venerarea strămoşilor, fetişismul sau credinţa în obiecte locuite de spirite, totemismul sau credinţa într-un animal-zeu tribal înrudit cu membrii tribului, mana sau ideea unei forţe care sălăşluieşte în obiecte sau persoane, magia sau controlul supranaturalului. În sfârşit, omul a conceput divinităţi distincte (politeismul), iar mai târziu a acordat uneia dintre acestea un statut superior celorlalte, ajungându-se la stadiul de henoteism." (Free, AL, 332)

G.E. Wright explică modul de înţelegere al lui Wellhausen şi al multor altor critici radicali:

> "Reconstituirea istorică Graf-Wellhausen a religiei lui Israel a reprezentat, în fapt, o aserţiune potrivit căreia în paginile Vechiului Testament se regăseşte un exemplu perfect de evoluţie religioasă de la animismul epocii patriarhale, prin henoteism, la monoteism. Ultimul stadiu s-a desăvârşit în formă pură pe parcursul secolelor al şaselea şi al cincilea. Patriarhii venerau spiritele copacilor, pietrelor, izvoarelor, munţilor etc. Dumnezeul Israelului în perioada premergătoare celei profetice a fost o divinitate tribală, ale cărei puteri se limitau la ţinutul Palestinei. Sub influenţa baalismului, a devenit chiar o zeitate a fertilităţii, îndeajuns de tolerantă încât să îngăduie o distincţie între religia israelită şi cea canaanită. Adevăraţii inovatori ai credinţei au fost profeţii, instituind în cea mai mare parte, dacă nu în totalitate, trăsăturile cu totul aparte ale Israelului, culminând cu universalismul din II Isaia. Avem, astfel, un animism sau polidemonism, o zeitate tribală limitată, un monoteism etic implicit şi, în fine, un monoteism explicit şi universal." (Wright, PSBA, 89-90)

Orr spune că

> "...dacă, potrivit unei judecăţi imparţiale, se poate demonstra că religia lui Israel admite o explicitare pe baze exclusiv naturale, atunci istoricul va fi îndreptăţit să considere că, din acest punct de vedere, ea are un statut similar cu al oricăror altor religii. Dacă, pe de altă parte, o cercetare onestă determină o altă concluzie – dacă dovedeşte că această religie prezintă trăsături care o situează într-o categorie diferită faţă de toate celelalte, obligându-ne să-i postulăm o origine preeminentă – atunci faptul trebuie

recunoscut cu probitate ca element al unei constatări de ordin științific, iar natura și proporțiile acestei entități superioare trebuie să devină subiecte ale investigației. Este tot atât de ineficient să scoatem din ecuație faptele – dacă sunt, într-adevăr, fapte – pe baza unor prezumții dogmatice *a priori* în ambele direcții. Până aici, suntem de acord cu Kuenen, și anume că trebuie *să începem* prin a aborda religia lui Israel de pe poziții de egalitate cu oricare altă religie." (Orr, POT, 14)

Orr continuă:

"Primul și, probabil, cel mai profund dintre motivele acestei respingeri este cel *a priori*, cum că o asemenea percepție a lui Dumnezeu precum este cea pe care Vechiul Testament o atribuie patriarhilor și lui Moise ar fi fost *imposibilă* la vremea aceea. Ar fi fost mult prea înaltă și spirituală pentru ca modul lor de gândire să o fi putut concepe. Ideea unității lui Dumnezeu își găsește corelația în ideile referitoare la lume și la umanitate și, după cum se afirmă, nici una dintre acestea nu intrau în sistemul conceptual al Israelului antic." (Orr, POT, 127-28)

Wellhausen, vorbind despre facerea lumii, spune că "o astfel de abstracțiune teologică nu poate fi întâlnită în gândirea unui popor tânăr, așa încât atât termenul, cât și noțiunea vor pătrunde în cultura evreilor abia după exilul babilonian." (Wellhausen, PHI, 305)

Wellhausen adaugă că "noțiunea religioasă de *umanitate* pe care se întemeiază Geneza 9:6 nu este la evrei mai veche decât la alte națiuni." (Wellhausen, PHI, 312)

Cărturarul olandez Kuenen a afirmat această poziție în capitolul intitulat "Punctul nostru de vedere" din cartea sa, *Religia lui Israel*. Formulează, aici, principiul potrivit căruia nu se poate face nici o distincție între religia lui Israel și alte religii. Kuenen spune: "Pentru noi, religia israelită este una între altele; nici mai puțin, dar totodată nici mai mult." (Kuenen, RI, f.p.)

Comentariul lui Orr la această perspectivă este cât se poate de îndreptățit:

"A presupune de la bun început, într-o cercetare axată tocmai pe acest aspect, că religia lui Israel nu prezintă decât trăsături explicabile în virtutea unor cauze naturale – că, pentru a o justifica, nu este necesar nici un factor superior – înseamnă a porni de la o prejudecată de ansamblu." (Orr, POT, 13)

Iată interpretarea propriu-zisă a istoriei lui Israel din perspectiva acestor critici. Gleason Archer, absolvent al Universității Harvard, al Facultății de

Drept Suffolk, al Seminarului Teologic Princeton şi, apoi, şef al catedrei de studii vechi-testamentare la Şcoala Teologică Evanghelică a Sfintei Treimi, ne face o introducere în acest sens.

Secolul al nouăsprezecelea a fost dominat de o înţelegere evolutivă şi o concepţie antropocentrică în raport cu religia. Cei mai de seamă gânditori ai acestei perioade au văzut religia ca pe un fenomen dincolo de orice intervenţie divină, explicând-o pe baza unei evoluţii naturale determinate de necesităţile subiective ale omului. Concluzia lor a fost aceea că religia ebraică, asemenea religiilor învecinate, trebuie să fi pornit fără îndoială de la animism, trecând ulterior prin stadiile polidemonismului, al politeismului, al menolatriei, pentru a ajunge, în cele din urmă, la monoteism. (Archer, SOTI, 132-33)

Faptul că filosofia evolutivă a lui Hegel, binecunoscută la acea vreme, a avut un efect semnificativ asupra studiilor referitoare la Vechiului Testament este limpede confirmat de Herbert Hahn:

> "Concepţia dezvoltării istorice a reprezentat contribuţia fundamentală a criticilor liberali la exegeza Vechiului Testament. Desigur, e adevărat că această concepţie n-a apărut în urma unei lecturi obiective a izvoarelor. Într-un sens mai larg, n-a fost decât ecoul tendinţelor intelectuale din epocă. Înţelegerea genetică a istoriei Vechiului Testament se dovedea concordantă cu principiul evolutiv de interpretare predominant în ştiinţa şi filosofia contemporaneităţii. În domeniul ştiinţelor naturale, influenţa lui Darwin făcuse ca teoria evoluţiei să devină ipoteza preferenţială de la baza oricărei cercetări. În cadrul ştiinţelor istorice, precum şi în gândirea religioasă şi filosofică, concepţia evolutivă câştigase în mod semnificativ teren după ce Hegel substituise ideea de «fiinţă» cu noţiunea de «devenire». Cu toate că îşi construise sistemul prin mijlocirea unui proces raţional *a priori*, fără a-l verifica potrivit unei abordări ştiinţifice a faptelor observabile, Hegel s-a afirmat ca părintele intelectual al perspectivei moderne. Ideea dezvoltării s-a impus în toate dimensiunile cercetării istorice ca modalitate de explicitare a gândirii umane, a instituţiilor şi chiar a credinţelor religioase. A fost firesc, aşadar, ca acelaşi principiu să intervină şi în elucidarea istoriei Vechiului Testament. Exegeza s-a conformat în fiecare epocă orientării conceptuale a vremii, iar în ultima jumătate a secolului al nouăsprezecelea, orizontul gândirii înclina spre metodele ştiinţifice şi spre o înţelegere evolutivă a istoriei." (Hahn, OTMR, 9-10)

Paul Feinberg scrie referitor la metoda istorică a lui Hegel:

> "Hegel a fost convins că menirea filosofiei era aceea de a găsi un sens în istorie. Pornind de la această presupoziţie fundamentală, a încercat să explice istoria umană în ansamblul ei. Istoria lui Israel, desfăşurată pe parcursul

a două milenii, constituia un punct de pornire adecvat. În *Prelegeri de filosofie a religiei*, Hegel conferă religiei ebraice un loc bine stabilit și necesar în evoluția creștinismului, religia absolută. Perspectiva lui Hegel asupra religiei ebraice și schematizarea generală a istoriei au constituit premise irezistibile de la care hegelienii puteau avansa în tentativa de interpretare a Vechiului Testament." (Feinberg, DGP, 3)

Encyclopedia Britannica rezumă filosofia lui Hegel:

"Hegel presupune că istoria umană, în totalitatea ei, este un proces în evoluția căruia omenirea accede la un nivel superior din punct de vedere spiritual și moral; este ceea ce gândirea umană a realizat pe parcursul aprofundării cunoașterii de sine... Primul pas a fost tranziția de la o viață naturală primitivă la o stare a ordinii și legii." (EB, 1969, 202-3)

Influența lui Hegel asupra cercetătorilor Vechiului Testament din secolul al nouăsprezecelea reiese dintr-o afirmație a lui Kuenen (*Religia lui Israel*, p. 225), citat de Orr:

"Potrivit unei legi pe care o putem numi universală sau, cel puțin, comună, religia pornește de la fetișism, ajunge la stadiul politeismului și numai după aceea ascende la monoteism – în cazul în care această ultimă treaptă va fi fiind atinsă; o lege de la care israeliții nu fac excepție." (Orr, POT, 47)

O asemenea poziție fie ignoră, fie discreditează relatarea pe care însuși Israel o prezintă în legătură cu istoria sa în Vechiul Testament.

Școala Wellhausen s-a raportat la religia ebraică în condițiile unei idei preconcepute conform căreia n-a fost vorba decât despre un produs firesc al evoluției, în afara oricăror influențe supranaturale. Această înțelegere a omis întru totul faptul că *numai* religia ebraică și derivatele sale au produs un monoteism autentic și că unicul mesaj în întregul Scripturilor ebraice este monoteismul. Prin urmare, relatările părinților israeliți, precum Avraam, Isaac, Iacov și Moise au fost reexaminate cu intenția de a se demonstra că politeismul lor timpuriu a fost camuflat de autorii deuteronomici și preoțești de mai târziu. (Archer, SOTI, 98)

Că tot acest eșafodaj de presupoziții – perspectiva evolutivă asupra istoriei și religiei lui Israel – avea o importanță capitală în mecanismul ipotezei documentare apare limpede în această sinteză a principiilor teoretice din *The Interpreter's Dictionary of the Bible*:

"În ipostaza sa de referință, ipoteza documentară s-a întemeiat pe argumente de două facturi: cele care trimit la mărturii literare și lingvistice, determinând

secţionarea documentului pentateuhal în varii izvoare scrise; apoi, cele care trimit la mărturii istorice cu privire la evoluţia instituţiilor şi ideilor religioase în Israel, determinând o descriere analitică a interdependenţei documentare şi o dispunere cronologică în măsură să le justifice." (IDB, 713)

W.A. Albright, profesor W.W. Spence de limbi semitice între 1929 şi 1958 la Universitatea John Hopkins şi, pentru o perioadă, director al Şcolii Americane de Cercetare Orientală de la Ierusalim, a fost în mare parte considerat, până la încetarea sa din viaţă în 1971, drept cel mai important arheolog biblic din lume. Lucrările sale i-au determinat pe numeroşi critici să-şi reevalueze în întregime concluziile cu privire la istoria lui Israel. În legătură cu modul în care Wellhausen a crezut de cuviinţă să pună în aplicare teoriile filosofice ale lui Hegel referitoare la istoria lui Israel, Albright scrie:

"A încercat, pe baza unei analogii hegeliene cu Arabia preislamică şi islamică, să construiască un sistem evolutiv al istoriei, religiei şi literaturii israelite de natură să corespundă analizei sale critice. Structura lui Wellhausen s-a dovedit într-atât de iscusită, îngăduind o interpretare atât de simplă şi aparent uniformă, încât a fost adoptată aproape în totalitate de cercetătorii protestanţi liberali şi, în mare măsură, chiar de cei catolici şi iudaici. Existau, fireşte, şi excepţii, însă aproape în orice loc unde se efectuau studii clasice serioase în ebraică şi greacă, pe lângă asimilarea metodei critice, principiile wellhauseniene aveau un statut obligatoriu. Din păcate, teoria a fost concepută în zorii arheologiei, vădindu-se lipsită de valoare în interpretarea istorică." (Albright, AHAEBT, 15)

Criticii au restrâns deseori conceptele teologice avansate la perioadele târzii ale lui Israel, în ideea că formele timpurii ale acestora trebuie să fi fost primitive.

Kitchen a demonstrat fără putinţă de tăgadă că multe dintre aşa-numitele "concepte avansate" au fost specifice Răsăritului antic încă din mileniul al treilea î.Hr. Răspândirea lor în atâtea documente scrise face ca familiarizarea evreilor cu aceste idei să devină probabilă în orice perioadă istorică. De pildă, numeroşi cercetători au atribuit personificarea înţelepciunii din Proverbe 8 şi 9 influenţei greceşti din secolele al treilea şi al patrulea î.Hr. Însă aceeaşi manieră de personificare a adevărului, dreptăţii, gândirii etc. se regăseşte nu mai târziu de al treilea mileniu î.Hr. în Egipt şi Mesopotamia, precum şi în literatura hitită, huriană şi canaanită în mileniul al doilea î.Hr. Conceptul de Dumnezeu universal, după cum s-a demonstrat încă din 1940, cunoştea o vastă răspândire de-a lungul celui de-al treilea mileniu î.Hr., ceea ce nu-i împiedică pe unii critici radicali să persiste în a susţine că această idee biblică (prezentă în Psalmul 67) este "de dată relativ târzie". (Kitchen, AOOT, 126-27)

John Mackay, fost preşedinte al Seminarului Princeton, ilustrează limbajul şcolii evolutive atunci când spune, privitor la Vechiul Testament: "Naraţiunea, luată în ansamblu, urmăreşte să redea ideea că, mai întâi sub forma inferioară a unei *divinităţi tribale*, unicul Dumnezeu universal, «zeul întregului pământ», şi-a făcut cunoscută prezenţa în viaţa lui Israel" (*History and Destiny*, p. 17). (Citat de Free, ANO, 131)

Albright rezumă acest mod de gândire, afirmând: "Întreaga şcoală a lui Wellhausen a refuzat să accepte monoteismul mozaic, în virtutea convingerii că monoteismul israelit a constituit rezultatul unui proces treptat, care nu s-a desăvârşit înainte de secolul al optulea î.Hr." (Albright, APB, 163)

Criticii radicali relevă aici concluziile propriilor presupoziţii anti-supranaturaliste în legătură cu religia lui Israel din Vechiul Testament. De vreme ce o revelaţie directă a lui Dumnezeu iese din discuţie, monoteismul la care se referă trebuie să se fi dezvoltat pe căi evolutive sistematice aidoma celorlalte religii.

Drept urmare, criticii radicali conchid că un fragment literar poate fi datat în funcţie de etapa la care se află învăţătura religioasă din cadrul acestuia. De unde ar trebui să deducem că pe cât este mai timpuriu izvorul literar, pe atât sunt mai primitive conceptele religioase.

Atunci când monoteismul apare într-o carte declarată ca provenind din epoca lui Moise (cca. 1400 î.Hr.), mulţi dintre criticii radicali îl contestă de îndată întrucât "rădăcinile monoteismului", scrie Pfeiffer, "au fost sădite abia pe vremea lui Amos". (Pfeiffer, IOT, 580)

Iată, în continuare, câteva dintre prezumţiile celor care susţin o perspectivă evolutivă:

3.1 Monoteismul

3.1.1 Prezumţie documentară

Monoteismul a intrat în religia lui Israel abia o dată cu perioada lui Amos – nicidecum pe parcursul epocii mozaice (cca. 1400 î.Hr.). După cum arată Harrison, "Wellhausen a respins ideea că Tora, în întregul ei, a constituit începutul istoriei lui Israel ca o comunitate a Credinţei." (Harrison, IOT, 352)

Cu privire la monoteism, Wellhausen scrie:

> "Este extrem de îndoielnic ca monoteismul propriu-zis, limpede reieşit din învăţăturile morale atotcuprinzătoare rostite în Decalog, să fi constituit temelia unei religii naţionale într-o perioadă de declin, păstrându-se, pe urmă, viu în cugetele oamenilor, încredinţaţi nefiresc de acest lucru prin mijlocirea ideii unui legământ încheiat de Dumnezeul universului întâi de toate numai cu Israel." (Wellhausen, SHIJ, 20-21)

Se consideră că monoteismul n-a existat în perioada mozaică. El a apărut, se

spune, ca un rezultat al purificării din exilul babilonian, nefiind caracteristic lui Israel decât după secolul al şaselea î.Hr.

"Evreii", este Kuenen de acord, "au fost, dincolo de orice îndoială, politeişti. Acest fapt este dovedit nu doar de succesiunea istoriei lor, ci şi de mărturiile vădite de dată mai târzie, şi rămâne adevărat întrucât nu i se împotriveşte nici măcar o singură relatare din vechime." (Kuenen, RI, 270)

Kuenen continuă:

> "Religia Israelului a fost, mai întâi, politeismul. De-a lungul celui de-al optulea secol î.Hr., marea majoritatea a oamenilor recunoşteau încă existenţa multor zei cărora, mai mult, li se şi închinau. Putem adăuga că pe tot parcursul secolului al şaptelea, până spre începutul exilului babilonian (586 î.Hr.), această stare de lucruri a rămas neschimbată." (Kuenen, RI, 223-24)

Kuenen îşi prezintă argumentele în sprijinul evoluţiei religioase:

> "Potrivit unei legi pe care o putem numi universală sau, cel puţin, comună, religia porneşte de la fetişism, ajunge la stadiul politeismului şi numai după aceea ascende la monoteism – în cazul în care această ultimă treaptă va fi fiind atinsă; o lege de la care semiţii nu fac excepţie." (Kuenen, RI, 225)

Kuenen îşi rezumă teoria:

> "Cea mai primitivă concepţie religioasă va fi avut, fără îndoială, cei mai numeroşi adepţi. Vorbim aici despre fetişism, care există pe mai departe chiar şi acolo unde s-au făcut deja cunoscute idei mai puţin naive şi s-a trecut, de exemplu, la adoraţia corpurilor cereşti, a soarelui, a lunii şi a planetelor. Nu vom greşi cu nimic, aşadar, dacă presupunem că venerarea copacilor şi mai cu seamă a pietrelor, care, dintr-un motiv sau altul, se considerau sălaşuri ale divinităţii, era un fapt obişnuit între evrei. Vechiul Testament păstrează destule reminiscenţe ale unui cult al idolilor de piatră, care nu s-a limitat nicidecum la ţinutul Gosen, ci a continuat tot aşa în Canaan. Atunci când Iahve a fost, mai apoi, recunoscut de mulţi ca fiind singurul zeu, s-a făcut pe diverse căi legătura între el şi aceste pietre sfinte. Se cuvine să observăm că cele mai multe dintre ele se spune că ar fi fost ridicate de patriarhi pe timpul rătăcirii prin Canaan, fie drept altare în cinstea lui Iahve, fie ca semne de aducere aminte a prezenţei sale: fapt care se justifică fără dificultate o dată ce venerarea pietrelor a fost într-adevăr un lucru obişnuit în vechime." (Kuenen, RI, 270-71)

Pfeiffer conchide: "Amos, fără nici o discriminare de rasă sau naţiune, a sădit rădăcinile religiei universale, din care aveau să încolţească marile religii

monoteiste ale mântuirii: iudaismul, creştinismul şi islamul." (Pfeiffer, IOT, 580)

3.1.2 Obiecţii de principiu

William F. Albright spune că "tocmai între 1500 şi 1200 î.Hr., cu alte cuvine în epoca mozaică, se cunosc primele semne ale monoteismului în lumea non-ebraică înainte de perioada persană." (Albright, ARI, 178)

Joseph Free arată, mai departe, că o

> "...examinare a materialului inscripţional arheologic indică o formă monoteistă de venerare a zeului Aten în Egiptul anilor 1400-1350 î.Hr. Tendinţe monoteiste sunt probate şi în Babilon între 1500 şi 1200 î.Hr. printr-un faimos text babilonian care identifică toate zeităţile importante cu unul sau altul dintre aspectele marelui zeu Marduk; Zababa este Marduk al luptei, Sin este Marduk, luminătorul nopţii, Adad este Marduk al ploii. Este vorba despre un singur mare zeu, în diverse manifestări. Tot astfel, pe parcursul aceleiaşi perioade a secolului al paisprezecelea î.Hr., apar semne ale monoteismului în Siria şi Canaan. Sub diverse denumiri se făcea trimitere la anumiţi zei în locuri diferite, considerându-se că sunt variante ale aceleiaşi mari divinităţi: exista un Teshup de Nirik, un Teshup de Khalab (Aleppo), un Teshup de Shamukha; se pare că, în fond, Teshup era văzut ca marele şi singurul zeu, care îşi făcea simţită prezenţa în mai multe locuri." (Free, AL, 334-35)

Albright scrie că a "cules date arheologice din numeroase surse cu scopul de a dobândi o imagine de ansamblu a cadrului istoric specific sincretismului şi contradicţiilor religioase pe fundalul căruia profeţii şi-au dus la îndeplinire misiunea. Datorită arheologiei, înţelegem astăzi mai bine că profeţii lui Israel n-au fost nici extatici păgâni, nici inovatori religioşi." (Albright, ARI, 178)

Concluzia lui Albright este nu doar că Amos "nu a fost un inovator religios, şi cu atât mai puţin cel mai timpuriu învăţător monoteist al Israelului", ci şi că "iahvismul ortodox a rămas nealterat de la Moise până la Ezra". (Albright, FSAC, 313)

G.E. Wright observă că "până la epoca patriarhilor, fapt pe care îl putem afirma cu toată convingerea, religia întregului Orient Apropiat depăşise de mult stadiul animist, dacă acceptăm, potrivit oricărei definiţii riguroase, că acesta a avut vreodată loc." (Wright, PSBA, 90)

"Este un fapt incontestabil al istoriei", conchide Archer,

> "că nici o altă naţiune (cu excepţia celor influenţate de credinţa ebraică) n-a instituit vreodată cu adevărat o religie monoteistă în măsură să poruncească supunerea necondiţionată a poporului. Se poate vorbi despre cazuri izolate,

cum sunt *Akhenaten* sau *Xenofan* (care au folosit, totuşi, pluralul «zei»), însă rămâne confirmat faptul că nici egiptenii, nici babilonienii, nici grecii nu au adoptat o credinţă monoteistă de răspândire naţională." (Archer, SOTI, 134)

James Orr constată că monoteismul israeliţilor reprezintă una dintre primele trăsături care se observă în studiul Vechiului Testament. Faptul este în sine remarcabil dacă ne amintim că tendinţele vremii erau înspre politeism şi idolatrie. Religiile babilonienilor, asirienilor, egiptenilor şi chiar ale palestinienilor învecinaţi cu Israelul se dovedeau inevitabil deviante şi politeiste. Dumnezeu ajunsese să fie cunoscut doar în Iuda. (Orr, POT 40-41)

Astfel, teoria lui Wellhausen referitoare la o dezvoltare evolutivă monolineară pe o coordonată temporală unidimensională de la "simplu" la "complex" a sfârşit prin a fi considerată de către majoritatea arheologilor ca fiind eronată:

Kitchen conchide:

"Evoluţia monolineară se bazează pe un raţionament fals. Valabilitatea ei se restrânge la un domeniu de referinţă îngust în raport cu un segment de timp limitat, nefiind aplicabilă unor întregi culturi pe parcursul unor perioade extinse. Ne putem gândi la cele trei ascensiuni şi căderi ale Egiptului în succesiunea Regatelor Vechi, Mijlociu şi Nou sau la epocile de înflorire ale civilizaţiei sumeriene, ale vechii culturi babiloniene şi ale regatelor asiro-babiloniene din Mesopotamia. Acest fenomen de oscilaţie şi transformare implică toate aspectele civilizaţiei: cerinţele artistice, expresia şi aptitudinile literare, instituţiile politice, starea socială, economia şi, nu în ultimul rând, credinţele şi practicile religioase. Întrepătrunse cu varietatea multicoloră a schimbărilor se pot identifica liniile de continuitate ale tradiţiei care fac în mod remarcabil legătura cu epocile timpurii." (Kitchen, AOOT, 113-14)

Ronald Youngblood adaugă că

"...nu se poate demonstra că există o tendinţă universală din partea religiilor politeiste de a reduce treptat numărul de zeităţi până la a rămâne doar cu una singură. În anumite cazuri, chiar, o asemenea religie poate tinde să *mărească* numărul acestora pe măsură ce adepţii ei conştientizează alte şi alte fenomene naturale demne de a fi zeificate! Orice s-ar spune, Vechiul Testament propovăduieşte că monoteismul, departe de a fi evoluat de-a lungul veacurilor de istorie a lui Israel, reprezintă unul dintre aspectele esenţiale inspirat-revelate poporului legământului de Însuşi unul Dumnezeu cel adevărat." (Youngblood, HOT, 9)

E nimerit să punem aici întrebarea: "A fost Moise monoteist?"

"Dacă prin «monoteist»", scrie Albright,

> "...înţelegem un gânditor a cărui viziune este întru totul asemănătoare unor Filon Iudeul sau Rabi Aquiba, Sf. Pavel sau Sf. Augustin, Mahomed sau Maimonides, Sf. Toma sau Calvin, Mordecai Kaplan sau H.N. Wieman, atunci Moise n-a fost monoteist. Dacă, pe de altă parte, prin termenul «monoteist» înţelegem un om care propovăduieşte existenţa unui singur Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, izvorul dreptăţii, tot atât de puternic în Egipt, în pustie şi în Palestina, deasupra sexelor şi a mitologiei, în chip şi asemănare umană, dar ascuns vederii omeneşti, transgresând orice reprezentare – atunci întemeietorul iahvismului a fost cu siguranţă monoteist." (Albright, FSAC, 271-72)

Măsura în care Moise poate fi considerat cu adevărat un monoteist a constituit subiectul multor dispute cărturăreşti. Totuşi, R.K. Harrison crede că nu avem aproape deloc "motive de a-i refuza lui Moise calitatea de monoteist, având, însă, grijă de a nu defini conceptul într-un sens elenistic speculativ. O circumscriere mai exactă a situaţiei s-ar putea obţine în termenii unui monoteism etic empiric." (Harrison, IOT, 403)

3.2 Condiţionările mediului înconjurător

3.2.1 Prezumţie documentară

Religia israelită a apărut în urma unui proces evolutiv natural raportat la condiţiile de mediu şi geografice. În esenţă, şi-a împrumutat principiile religioase de la religiile păgâne din jurul Israelului.

3.2.2 Obiecţii de principiu

"Credinţa lui Israel", scrie G.E. Wright,

> "...chiar şi în cele mai timpurii şi mai elementare forme a fost atât de diferită faţă de politeismele contemporane încât nu se poate nicidecum explica pe deplin prin categorii evolutive sau specifice mediului. Un asemenea punct de vedere contravine într-o oarecare măsură habitudinilor conceptuale şi presupoziţiilor metodologice ale multor cercetători de primă mărime din ultimele două generaţii. Şi, totuşi, o altă concluzie şi-ar găsi cu greu justificarea prin confruntarea cu faptele pe care le cunoaştem la ora actuală datorită vastei acumulări de date cu privire la lumea biblică." (Wright, OTAE, 7)

W.F. Albright arată că este imposibil ca religia israelită să-şi găsească raţiunea pe baza ideii că a fost împrumutată din religiile învecinate:

"Orice nouă publicare a inscripţiilor nord-canaanite sau a documentelor literare contribuie la aprofundarea cunoştinţelor referitoare la cadrul literar al Vechiului Testament. Pe de altă parte, orice proaspătă dezvăluire a unor texte mitologice canaanite adânceşte tot mai mult prăpastia dintre religiile Canaanului şi a Israelului. Un mediu geografic comun, o cultură materială comună şi o limbă comună n-au fost îndeajuns pentru a stinge scânteia credinţei israelite în Dumnezeul lui Moise, nici pentru a asimila cultul lui Iahve celui al lui Baal." (Albright, RPNCR, 24)

Israeliţii au izbutit să reziste presiunilor sincretice exercitate de religiile păgâne împrejmuitoare.

Alexander Heidel constată diferenţele dintre politeismul babilonian al epocii şi monoteismul israelit:

"Relatările babiloniene cu privire la creaţie sunt pătrunse în mod vădit de politeism. Ele vorbesc nu doar despre generaţii succesive de zei şi zeiţe provenind din Apsű şi Tiâmat, având nevoie de hrană fizică de vreme ce alcătuirea lor este deopotrivă materială şi spirituală, ci şi despre creatori diferiţi.

În raport cu acestea, primele capitole din Geneza, şi din Vechiul Testament în general, se referă la un singur Creator şi Ţinător al tuturor lucrurilor, un Dumnezeu unic care a creat şi transcende toată materia cosmică. Nu se găseşte niciunde în Vechiul Testament vreun indiciu cu privire la teogonie [lupta între zei] aşa cum întâlnim, de pildă, în Enűma elish şi la Hesiod. La o astfel de credinţă babilonienii n-au reuşit să ajungă." (Heidel, BG, 96-97)

Merrill Unger relevă primejdia influenţelor exercitate de culturile învecinate:

"Patriarhii, trăitori într-un mediu politeist dominat de practicile divinatorii şi alte forme de ocultism, se vedeau în permanenţă supuşi pericolului unor vicieri. Idolii (terafimi) ai Rahelei (Geneza 31:19), «dumnezeii străini» care, la porunca lui Iacov, au fost scoşi din casa lui (Geneza 35:2) şi ascunşi sub stejarul de lângă Sihem (versetul 4), sunt semnele unei posibile contaminări. Cu toate acestea, patriarhii au evitat în mod remarcabil orice manifestare ocultă de natura celor prezente la popoarele păgâne din jur." (Unger, AOT, 127)

Una dintre numeroasele diferenţe majore constă în dualitatea religiilor păgâne din punctul de vedere al sexelor.

"Dintr-un motiv sau altul", scrie G.E. Wright,

"...în parte datorită, probabil, caracterului istoric al revelaţiei lui Dumnezeu, israeliţii nu au văzut forţele complementare ale naturii din perspectiva unei dualităţi exprimate în termeni de gen. Chiar dacă Iahve este, desigur, perceput ca o personalitate, iar pronumele care i se aplică sunt de gen masculin, nu există nici o ipostază complementară feminină. Dualitatea masculin-feminin aparţine doar lumii create; ea nu face parte din dumnezeire, în mod esenţial asexuală. Ebraica biblică nu conţine nici un cuvânt pentru zeiţă. Tot atât de extraordinară este inaccesibilitatea tainei şi sfinţeniei lui Dumnezeu prin interdicţia oricăror reprezentări, fie ale lui Dumnezeu Însuşi, fie ale oricăror făpturi spirituale din cer sau de pe pământ, o interdicţie prescrisă de cea mai veche lege pe care o cuprinde Vechiul Testament." (Wright, OTAE, 23)

Albright conchide:

"Nu e locul aici să surprindem invalidarea definitivă a wellhausenismului în lumina ultimelor achiziţii ale cunoaşterii cu privire la antichitate; ajunge să spunem că nu s-a găsit nici un argument împotriva monoteismului israelit timpuriu care să nu se aplice în egală măsură (cu modificările de rigoare potrivit mărturiilor specifice) iudaismului postexilic. Nimic nu poate schimba faptul, cert de acum, că distanţa dintre religia lui Israel şi cea a Canaanului a fost tot atât de mare pe cât a fost asemănarea între culturile materiale şi literaturile poetice ale celor două popoare." (Albright, BATYE, 545)

Wright adaugă: "Devine din ce în ce mai evident astăzi că tentativa de a face din Vechiul Testament un document de reper în sprijinul ideii că religia a trecut printr-un proces evolutiv de la un stadiu conceptual accentuat primitiv la unul extrem de avansat a fost favorizată exclusiv în urma unei radicale erori de interpretare a textelor." (Wright, OTAE, 12)

3.3 A doua poruncă

3.3.1 Prezumţie documentară

Cea de a doua poruncă, chiar dacă îi este atribuită lui Moise, nu putea să fi făcut parte din religia israelită timpurie, întrucât interzice reprezentările. Criticii radicali contestă paternitatea mozaică şi datarea timpurie a decalogului, considerând că israeliţii obişnuiau, de fapt, să venereze chipurile cioplite. Julius Wellhausen afirmă că "interdicţia referitoare la înfăţişări era întru totul necunoscută perioadei mai vechi". (Wellhausen, PHI, 439) Wellhausen spune că acesta este unul dintre principalele motive de îndoială în ce priveşte autenticitatea paternităţii mozaice.

R.W. Smith scrie: "Nici măcar principiul celei de a doua porunci, conform căreia Iehova nu trebuie venerat prin mijlocirea unor chipuri cioplite... nu se poate susţine, din perspectiva istoriei, că ar fi deţinut un loc atât de important în religia vechiului Israel." (Smith, PI, 63)

3.3.2 Obiecţii de principiu

Devine limpede, aşadar, că, o dată ce interdicţia închinării la chipuri a fost un adaos târziu la Pentateuh, iar israeliţii aveau acest obicei, ar trebui să dispunem de anumite reprezentări ale lui Iehova.

Nu s-a descoperit, însă, nimic în acest sens. G.E. Wright arată că, în urma săpăturilor efectuate de Universitatea Chicago la Meghido, nu s-a găsit nici o imagine a lui Iehova. "S-au îndepărtat cantităţi impresionante de rămăşiţe de pe primele cinci niveluri ale oraşului (toate de provenienţă israelită) şi, din câte se ştie, nu s-a găsit nici măcar un singur exemplu al unui asemenea vestigiu." (Wright, TOTRS, 413)

Wright continuă:

> "Nici un chip al divinităţii nu apare în practicile de închinare patriarhale, în legătură cu instituirea Cortului, care slujea drept sanctuar central al amficţioniei tribale, sau în Templul lui Solomon. Pe de altă parte, dovezile arheologice confirmă că israeliţii posedau un mare număr de plăcuţe reprezentând figuri ale unor zeiţe canaanite ale fertilităţii şi maternităţii. Acest fapt trimite la sincretismul larg răspândit în Israelul timpuriu, întocmai precum mărturisesc cu onestitate izvoarele literare. Atunci când arameenii şi filistenii s-au stabilit pe teritoriul canaanit, aceştia au preluat obiceiurile canaanite. Atunci când amoriţii s-au stabilit în Mesopotamia, au preluat religia sumeriană, făcând o sinteză cu propriul lor panteon. Poporul lui Israel a fost, la rândul său, ispitit să adopte obiceiurile vecinilor. Cu toate acestea, în toată cantitatea de rămăşiţe excavate din oraşele israelite nu s-a găsit încă reprezentarea unei divinităţi masculine." (Wright, OTAE, 24)

Numeroase confuzii provin din incapacitatea de a discerne între "învăţăturile oficiale" ale religiei lui Israel şi "practicile propriu-zise" ale oamenilor de rând.

Wright conchide că "mărturiile sunt limpezi ca lumina zilei cum că interdicţia cu referire la chipurile lui Iahve era atât de înrădăcinată în mentalitatea israelită încât până şi cei rămaşi în obscuritate sau toleranţi au înţeles că Iahve nu trebuie, pur şi simplu, venerat astfel." (Wright, OTAE, 24-25)

El adaugă: "Caracterul esenţial şi vechimea celei de a doua porunci capătă, prin urmare, un sprijin arheologic mai de preţ ca oricare altă dovadă." (Wright, PSBA, 93)

3.4 Nivelul moral
3.4.1 Prezumţie documentară
Legile, atitudinea morală şi nivelul social atribuite lui Moise sunt prea înalte în raport cu un stadiu atât de timpuriu din evoluţia lui Israel.

3.4.2 Obiecţii de principiu
O serie de descoperiri arheologice sunt în măsură să scoată din discuţie această presupoziţie. Millar Burrows scrie: "Exigenţele reprezentate prin codurile de legi antice ale babilonienilor, asirienilor şi hitiţilor, precum şi idealurile exprimate în Cartea Morţilor şi în literatura veche de înţelepciune a egiptenilor au adus argumente hotărâtoare împotriva acestei presupuneri." (Burrows, WMTS, 46)

Vorbind despre israeliţi, despre cucerirea Canaanului şi despre închinarea păgână pe care a întâlnit-o Israel, Albright arată că mitologiei şi idolatriei primitive, "Israel i-a preferat simplitatea şi puritatea nomadică [deşi nu era un popor nomad] a vieţii, monoteismul superior şi severitatea unui cod etic." (Albright, FSAC, 214)

3.5 Codul Preoţesc
3.5.1 Prezumţie documentară
"Codul Preoţesc", scrie Pfeiffer, "asemenea tuturor celorlalte legi, dincolo de atemporalitatea sa intenţionată şi de cadrul fictiv mozaic, poartă semnele epocii din care provine, prima jumătate a perioadei persane (538-331 î.Hr.)." (Pfeiffer, IOT, 257)

Joseph P. Free, în *Archaeology and Higher Criticism*, aprofundează situaţia atunci când afirmă că

> "...un alt corpus documentar de dată presupus târzie îl constituie consemnarea legilor levitice referitoare la jertfe, atribuit textului P... Dacă majoritatea Pentateuhului în ce priveşte documentul P se cuvine datată la 500 î.Hr., atunci mozaicitatea Pentateuhului iese în mod categoric din discuţie.
>
> Mărturiile arheologice arată, dimpotrivă, că nu există nici un motiv întemeiat de a data legile levitice referitoare la jertfe într-o perioadă târzie, atâta vreme cât ele apar în textele ugaritice din secolul al paisprezecelea î.Hr." (Free, AHC, 33)

3.5.2 Obiecţii de principiu
3.5.2.1 Robia egipteană
După cum se pare, scepticii faţă de datarea timpurie consideră că israeliţii se aflau, pur şi simplu, într-un stadiu mult prea primitiv pe vremea lui Moise încât să redacteze o astfel de lege. Archer obiectează:

"Observaţia potrivit căreia primitivismul israeliţilor nu le-ar fi îngăduit, în epoca lui Moise, să se raporteze la un sistem legal de această factură nu-şi găseşte justificarea dacă ţinem seama de faptul că, după cum afirmă explicit însăşi consemnarea lor, trăiseră în contextul uneia dintre cele mai avansate civilizaţii ale antichităţii timp de peste patru sute de ani, dobândind în mod firesc o înţelegere mai evoluată a conceptelor de jurisprudenţă decât triburile locuitoare în deşert." (Archer, SOTI, 162)

3.5.2.2 Codul lui Hamurapi

Tot astfel, se pare că o altă sursă a scepticismului o constituie convingerea că nici o civilizaţie primitivă n-ar fi putut să elaboreze un cod asemănător cu cel pe care îl cunoaştem astăzi. J.P. Free, în *Archaeology and Bible History*, ia notă de acest fapt:

"Descoperirile arheologice au dovedit, cu toate acestea, că legile avansate din Deuteronom şi din restul Pentateuhului nu au de ce să fie datate târziu conform presupoziţiei formulate de şcoala critică. Codul lui Hamurapi (redactat între 2000 şi 1700 î.Hr.) a fost descoperit în urma unei expediţii arheologice franceze conduse de M. Jacques de Morgan în 1901-1902 pe şantierul de la Susa, în estul regiunii mesopotamiene. S-a păstrat pe un fragment de diorit negru, înalt de aproape doi metri şi jumătate, care conţinea două sute optzeci şi două de secţiuni şi paragrafe.

Codul lui Hamurapi este datat cu câteva sute de ani înainte de epoca mozaică (cca. 1500-1400 î.Hr.), însă conţine anumite legi similare celor consemnate de Moise. În baza acestor informaţii, criticul liberal nu are nici un drept să susţină că legile lui Moise au fost prea avansate pentru acea perioadă şi că el nu ar fi avut cum să le scrie." (Free, ABH, 121)

Meredith G. Kline, într-un capitol intitulat "Is the History of the Old Testament Accurate?" din *Can I Trust the Bible?* (volum editat de Howard Vos) adaugă:

"Arheologia contrazice în mod decisiv opinia lui Wellhausen cum că legislaţia pentateuhală este prea complexă, iar manifestările ei cultice prea elaborate pentru o epocă atât de timpurie precum cea a lui Moise, căruia i se atribuie paternitatea Pentateuhului deopotrivă în Vechiul şi în Noul Testament. Drept mărturii în sprijinul sistemelor codificate de legi stau codurile asiriene şi hitite datate aproximativ la aceeaşi vreme cu Moise, Codul lui Hamurapi, premergător cam cu trei sute de ani lui Moise şi fragmentele descoperite mai recent ale unor documente babiloniene şi sumeriene anterioare Codului lui Hamurapi, provenite din epoca lui Avraam." (Vos, CTB, 146)

A.H. Sayce *(Monument Fact and Higher Critical Fancies)* îi răspunde pe bună dreptate lui Pfeiffer:

> "Cu alte cuvinte, codul mozaic trebuie să aparţină perioadei căreia i-o atribuie tradiţia şi presupune condiţiile istorice pe care le descrie naraţiunea biblică. Codul lui Hammu-rapi [recte, Hamurapi] n-a dovedit doar că legislaţia lui Moise este verosimilă, ci şi că împrejurările sociale şi politice în care afirmă că s-ar fi ivit sunt singurele de natură să determine compilarea acesteia." (Sayce, MFHCF, 82)

Dacă valoarea echivalentă a celor două coduri nu constituie un argument suficient în ideea unei datări timpurii, Archer subliniază: "Codul babilonian al lui Hamurapi... prezintă numeroase similitudini cu indicaţiile din Exod, Levitic şi Numeri referitoare la pedepsirea pentru ucidere şi daunele cerute în cazul unor prejudicii sau nerespectări contractuale." (Archer, SOTI, 161)

Ele sunt comparabile nu doar din punctul de vedere al calităţii, ci şi al identităţii între anumite legi. Free rezumă:

> "Codul lui Hamurapi a fost descoperit în 1901-2 de către o expediţie franceză pe şantierul de la Susa, în estul Mesopotamiei. Pe suprafaţa monumentului stăteau înscrise 282 de legi, cuprinzând legislaţia prescrisă de regele babilonian Hamurapi, care a trăit undeva în perioada 2000-1700 î.Hr... Unii critici au fost de părere că legile lui Moise (1500-1400 î.Hr.) sunt prea evoluate pentru a proveni din acea epocă şi au emis ipoteza că aparţin unei perioade mult mai târzii (800-400 î.Hr.). Descoperirea Codului lui Hamurapi, care îi precede lui Moise cu câteva secole, a dovedit fără putinţă de tăgadă invaliditatea acestei presupuneri." (Free, AB, 20)

3.5.3 O prezumţie contrară

Din nefericire, acest fapt i-a determinat pe documentarişti să ajungă la o altă presupoziţie: "S-a sugerat, aşadar", continuă Free, "că Moise a preluat aceste legi din Codul lui Hamurapi. O comparaţie între cele două, pe parcursul câtorva ani, i-a convins, totuşi, pe cei mai mulţi dintre critici că legile Vechiului Testament nu sunt dependente în esenţă de cele babiloniene." (Free, AB, 20)

Sayce explică despre ce este vorba: "Anumiţi asiriologi germani s-au străduit din răsputeri să găsească similitudini între codurile lui Hammu-rapi şi al lui Moise, astfel încât să identifice o relaţie între ele. Sunt cazuri când astfel de similitudini sunt de-a dreptul izbitoare." (Sayce, MFHCF, 71)

Merrill Unger scrie:

> "Perspectivele criticii superioare, care plasează originea multora dintre legile atribuite lui Moise în secolul al nouălea, al optulea sau al şaptelea î.Hr., poate chiar mai târziu, s-au văzut din nou în situaţia de a fi drastic revizuite ori efectiv abandonate. Pe de altă parte, descoperirea documentelor legale

extrabiblice de dată timpurie a făcut ca numeroși cercetători să adopte un punct de vedere nu mai puțin eronat potrivit căruia legislația ebraică nu reprezintă decât o selecție și o adaptare a legilor babiloniene." (Unger, AOT, 154-55)

3.5.4 Alte obiecții

3.5.4.1 Evaluarea contrastivă a codurilor

Archer arată că "diferențele dintre Tora și Codul lui Hamurapi, după cum ar trebui să ne dăm, firește, seama, sunt mult mai evidente decât asemănările. Aceste diferențe se datorează în mare parte, însă, ideologiilor întru totul divergente ale căror adepte au fost cele două culturi." (Archer, SOTI, 162)

Și, iarăși,

> "Codul babilonian se presupune că a fost primit de Hamurapi de la zeul-soare, Shamash. Moise a primit legile în mod direct de la Dumnezeu. Hamurapi, în ciuda afirmației că legile provin de la Shamash, își asumă meritul pentru ele atât în prologul, cât și în epilogul Codului. El, și nu Shamash, a rânduit ordinea și echitatea în țară. Moise, pe de altă parte, nu este decât un mijlocitor. Legea începe cu: «Așa vorbește Iahve»." (Unger, AOT, 156)

Mai departe,

> "...în legile ebraice, se acordă o mai înaltă valoare vieții umane, se întrezărește un respect mai profund față de feminitate și se impune un tratament mai omenos al robilor. În plus, Codul babilonian nu conține nimic de natură să corespundă celor două coordonate de aur care străbat legislația mozaică – iubirea de Dumnezeu și de aproapele (Matei 22:37-40)." (Unger, AOT, 157)

Unger continuă, spunând că

> "legile lui Hamurapi sunt adaptate la cultura irigațiilor și la societatea urbană accentuat comercială a Mesopotamiei. Dispozițiile mozaice, pe de altă parte, se aplică unui popor agricol, pastoral, locuitor al unui ținut uscat cum a fost Palestina, mult mai puțin dezvoltat din punct de vedere social și comercial, însă pe deplin conștient în toate aspectele vieții de misiunea divină ce i s-a încredințat." (Unger, AOT, 156)

Și, în fine,

> "Codul ebraic cuprinde numeroase prevederi pur religioase și reglementări ritualice. Codul lui Hamurapi este unul civil. Cu toate acestea, legile

preoțești din Levitic prezintă destule corespondențe cu ritualurile și practicile preoțești din Asia Răsăriteană, fie în Canaan și Fenicia, fie în Mesopotamia." (Unger, AOT, 156)

Free nu găsește

"...nici o legătură reală între legile mozaice și Codul lui Hamurapi. O confirmare a acestui fapt vine din partea lui G.A. Barton, profesor liberal al Universității Pennsylvania, care spune: «O comparație de ansamblu între Codul lui Hamurapi și legile pentateuhale, chiar dacă relevă anumite similitudini, îl poate convinge pe oricare cercetător că legile Vechiului Testament nu sunt dependente în esență de cele babiloniene.» Codul cuprinde numeroase legi specifice, între care cele referitoare la soldați, vameși și negustorii de vinuri." (Free, ABH, 121)

Sayce, un asiriolog, conchide că "diferența între cele două coduri constă într-o particularitate perceptibilă în orice aspect, care face ca dimensiunea contrastantă să fie cu mult mai semnificativă decât orice posibilă asemănare." (Sayce, MFHCF, 72)

3.5.4.2 Descoperirile de la Ugarit (Ras Shamra)

Până acum, se pare că singura mărturie disponibilă în acest sens constă în Codul lui Hamurapi. Vom vedea, însă, că se poate face o apropiere a Codului Preoțesc cu altă descoperire arheologică.

Pentru început, Joseph P. Free subliniază "faptul că tăblițele de la Ras Shamra [o cetate canaanită localizată pe coasta siro-palestiniană la estul extremității cipriote], datând din aproximativ 1400 î.Hr., consemnează anumite legi similare celor din Levitic, ceea ce dovedește că criticul liberal nu-și poate îngădui să nege posibilitatea ca un asemenea cod referitor la jertfe să fi existat încă de pe vremea lui Moise." (Free, ABH, 112)

Millar Burrows, în *What Mean These Stones?*, explică, mai departe, că

"textele de la Ras Shamra menționează diverse specii de animale sacrificiale, între care unele folosite și în religia ebraică, iar altele interzise de legile Vechiului Testament. Unii termeni folosiți în Vechiul Testament ebraic cu referire la anumite tipuri de ofrande au apărut totodată și în tăblițele de la Ras Shamra, ca, de pildă, jertfa mistuită de foc, arderea de tot, jertfa pentru vină și darul de bunăvoie." (Burrows, WMTS, 234)

Să însemne oare acest paralelism între practicile sacrificiale că Moise s-a inspirat din documentele de la Ras Shamra? Free conchide:

"Suntem de părere că există cel puţin două răspunsuri posibile. În primul rând, ele s-ar fi putut răspândi din Israel la vremea când i-au fost descoperite lui Moise (în jurul anului 1450 î.Hr.), intrând în obişnuinţa canaaniţilor şi a sirienilor, şi s-au păstrat pe tăbliţele de la Ras Shamra (1400-1350 î.Hr.). Pe de altă parte, se poate ca legile şi regulamentele revelate de Domnul mult mai devreme (şi date ulterior lui Moise) să fi fost transmise prin intermediul altor popoare şi să apară într-o formă modificată şi, deseori, viciată în cadrul unei populaţii precum cea de la Ras Shamra." (Free, ABH, 112)

3.5.4.3 Codul de legi Lipit-Ishtar

Codul Lipit-Ishtar se prezintă, în această ordine de idei, ca o altă descoperire relevantă. Pe scurt, Francis Steele, în "Lipit-Ishtar Law Code" *(American Journal of Archaeology)*, arată: "Importanţa codului de legi Lipit-Ishtar trebuie evidenţiată fără rezerve. Descoperirea acestuia prelungeşte istoria legilor codificate cu aproape două secole şi deschide calea unui studiu comparativ în acest domeniu raportat la un interval de timp de aproape patru mii de ani." (Steele, LILC, 164)

3.5.4.4 Legile de la Eshnunna

Acelaşi lucru se poate spune despre codul de legi de la Eshnunna din perioada babiloniană veche (1830-1550 î.Hr.) Se pare că Hamurapi a preluat în sistemul său o parte a acestui cod. Setul de legi antice s-a păstrat pe două tăbliţe descoperite în 1945 şi 1947 lângă Bagdad.

Reunen Yaron arată că, potrivit confirmărilor arheologice, aceste tăbliţe nu pot fi datate mai târziu de domnia regelui Dadusha. Ultimul an al domniei lui Dadusha corespunde, după cum s-a stabilit, celui de-al şaptelea din perioada lui Hamurapi. Totuşi, arheologia nu poate determina când anume a fost alcătuit acest cod. Se consideră, în mod obişnuit, că legile de la Eshnunna datează aproximativ cu două sute de ani înainte de Hamurapi. (Yaron, LE, 1-2)

Regatul Eshnunna "a căzut... victimă politicilor expansioniste încununate de succes ale lui Hamurapi din Babilon pe parcursul celui de-al patrulea deceniu al cârmuirii sale." (Yaron, LE, 1)

Descoperirea acestor două tăbliţe aduce mărturii suplimentare în sprijinul ideii că legile lui Hamurapi nu reprezintă singurul izvor care atestă existenţa unor coduri legale timpurii.

Legile de la Eshnunna:

"Codul, redactat pe parcursul celui de-al douăzecilea secol î.Hr. în limba acadiană, cuprinde şaizeci de paragrafe legale referitoare la aspecte cum ar fi preţul mărfurilor, închirierea carelor şi a ambarcaţiunilor, plata muncitorilor, căsătoria, divorţul şi adulterul, molestarea şi ultrajul, răspunderea pentru vita care străpunge şi câinele turbat care muşcă un om." (*Biblical World*, 1966, p. 232)." (Albright, AP, 1)

3.6 Comentarii subsidiare

Albright scrie, referitor la Wellhausen, că "punctul său de vedere și-a pierdut valabilitatea, iar concepția sa cu privire la evoluția timpurie a lui Israel este, din nefericire, deformată." (Albright, ACBC, 185)

Wright, referindu-se la Albright, spune că "a pus cap la cap toate informațiile arheologice posibile în studiul său cu privire la situarea cadrului biblic pentru a demonstra că schema evolutivă a lui Wellhausen, inspirată în ultimă instanță din filosofia idealistă a lui Hegel, și-a pierdut legitimitatea în raport cu faptele care se cunosc la momentul actual." (Wright, AOTS, 45)

Ira Maurice Price, în *The Monuments and the Old Testament*, scrie că "perspectivele critice, care plasează originea multora dintre legile atribuite lui Moise în secolul al nouălea, al optulea sau al șaptelea î.Hr., poate chiar mai târziu, nu se cuvin doar revizuite, ci, în anumite cazuri, efectiv abandonate." (Price, MOT, 219)

M.J. Lagrange *(L'Authenticité Mosaique de la Genèse et la Théorie des Documents)*, un om de știință implicat în cercetarea biblică și arheologică la Ierusalim vreme de aproape patruzeci de ani, conchide:

> "E limpede că opera istorică a lui Wellhausen a fost definitiv compromisă. Evoluția care pornește de la fetișism pentru a trece prin monolatrie și a se încheia cu monoteismul, sau de la o formă rudimentară de închinare la instituții sociale și sacerdotale complexe, nu poate fi justificată în fața mărturiilor pe care le prezintă descoperirile recente." (Citat de Stearns, BAHC, 312-13)

De unde provin aceste mărturii arheologice? George Mendenhall, de la Universitatea Michigan, referindu-se la săpăturile propriu-zise care i-au condus pe arheologi la concluziile de mai sus, scrie:

> "Totul a început o dată cu noile mărturii de la Ras Shamra și de la Mari, care au făcut ca anumite teorii cu privire la narațiunile patriarhale să devină improbabile și care, pe lângă multele detalii obținute din alte izvoare, au impus necesitatea unei noi teorii în măsură să întâmpine aceste dovezi... Dacă printre membrii celor douăsprezece triburi ale lui Israel se aflau cel puțin câțiva care luaseră în prealabil contact cu civilizația mesopotamiană și au trăit, apoi, vreme de secole, într-un ținut la răscrucea unui complex cosmopolit de culturi pe cale de amalgamare, atunci se înțelege că nu aveau cum să fie niște barbari naivi, lipsiți de cultură și tradiții. Se înțelege că stadiul de început al religiei lui Israel nu poate să fi fost într-atât de primitiv pe cât au crezut cercetătorii veacului trecut, a căror concepție nu s-a întemeiat pe mărturii, ci pe o teorie *a priori* referitoare la o presupusă evoluție a religiei." (Mendenhall, BHT, 40)

Aceleași idei le promovase și Albright:

> "Istoria nu reprezintă o consemnare fără sens a unor evenimente întâmplătoare sau măcar o înlănțuire de ocurențe între care se stabilesc anumite relații; e vorba despre întrepătrunderea complexă a unor tipare aflate în interacțiune, fiecare cu propria structură, oricât de dificil s-ar dovedi a supune aceste structuri unui demers analitic în măsură să le identifice elementele caracteristice. În plus, toată această țesătură se află ea însăși într-un proces neîntrerupt de modificare și, prin confruntarea stadiilor succesive pe care le expune istoricului, deprins cu aceste fenomene, se poate constata direcția în care se va produce schimbarea – altfel spus, evoluția ei. Am subliniat totodată faptul că evoluția tiparelor istorice este extrem de complexă și variabilă; ea se poate înscrie pe orice traiectorie și nu are cum să fie determinată pe baza unor ipoteze *a priori*, nici explicată cu instrumentele unei teorii deterministe. Tot așa, am arătat că această natură organică invalidează cu totul «istoricismul» monolinear ca mod de abordare a istoriei religioase. Din acest motiv, metoda hegeliană a lui Wellhausen s-a dovedit cu totul nepotrivită în intenția ei de a deveni o cheie universală prin mijlocirea căreia cercetătorii pot pătrunde în sanctuarul religiei israelite pentru a dobândi o înțelegere satisfăcătoare a acesteia." (Albright, ARI, 3)

Concluzia lui Albright pare finală: "În lumina cunoștințelor cu privire la Răsăritul antic, nimic nu pare mai artificial și potrivnic oricărei analogii decât postulatul unei evoluții a religiei ebraice între limitele temporale și circumstanțiale îngăduite de școala lui Wellhausen." (Albright, ACBC, 182)

3.7 Implicații

Aceste concluzii zguduie serios din temelii întreaga ipoteză documentară, atât în forma ei primară, precum și în manifestările ei actuale de vreme ce analiza pentateuhală de astăzi se bazează, în cea mai mare parte, pe teoria documentară clasică.

Kitchen are dreptate să încheie: "Întrucât dezvoltarea monolineară extinsă constituie, prin urmare, o presupoziție falsă, nu avem nici un motiv să datăm eventualele fragmente sau izvoare literare, potrivit unui nivel conceptual imaginar al acestora, în raport cu o ierarhizare de la «primitiv» la «avansat»." (Kitchen, AOOT, 114)

4 ABSENȚA UNUI SISTEM DE SCRIERE ÎN EPOCA LUI MOISE (cca. 1500-1400 î.Hr.)

4.1 Prezumție documentară

Pe vremea lui Moise, Israel nu cunoștea, în principiu, nici o formă de scriere; în consecință, Moise nu avea cum să fi scris Pentateuhul.

Wellhausen însuşi spunea: "Anticului Israel nu-i lipseau, fireşte, temeiurile date de Dumnezeu în rânduirea vieţii omeneşti; atâta doar că acestea nu se păstrau în scris." (Wellhausen, PHI, 393)

Schultz, în 1893, afirma în cartea sa, *Teologia Vechiului Testament*:

> "Cu privire la caracterul legendar al naratorilor pre-mozaici nu e nevoie de altă dovadă decât perioada despre care vorbesc. A fost o vreme când încă nu se cunoştea nici un fel de scriere, la distanţă de peste patru sute de ani, interval fără o istorie, faţă de cea mai apropiată epocă păstrată obscur în memoria lui Israel, o vreme când până şi în ţările civilizate scrierea abia începea să fie folosită în cele mai importante afaceri de stat. Or, păstorii nomazi manifestă invariabil o aversiune instinctivă faţă de scris. De fapt, chiar şi astăzi, multe triburi de beduini din peninsula Sinai consideră că a şti să scrii este o ruşine. Este, prin urmare, imposibil ca asemenea oameni să-şi fi transmis istoriile neamurilor, în sine lipsite de orice importanţă, altcumva decât pe cale orală, adică prin legende. Chiar şi atunci când scrierea s-a impus, respectiv în perioada dintre Moise şi David, ea a fost rareori folosită, multe dintre evenimente fiind în continuare date mai departe ca simple legende." (Schultz, OTH, 25-26)

Avem toate motivele să credem că, în epoca lui Moise, limbajul constituia un mijloc foarte eficient de expresie literară, aşa cum se întâmplase, probabil, secole la rând. Referitor la acest aspect, Driver susţine: "Nimeni nu contestă faptul că patriarhii cunoşteau arta scrisului", însă recursul la documente în era patriarhală "nu e decât o simplă ipoteză, a cărei confirmare nu se poate face în virtutea nici unei dovezi indiscutabile." (Driver, BG, XLII)

Că tot a venit vorba despre ipoteze, Orr ne reaminteşte că însăşi perspectiva critică este neîndoielnic

> "...întemeiată pe o ipoteză. Valoarea unui raţionament ipotetic constă în măsura în care izbuteşte să explice faptele, iar tăcerea din Cartea Genezei nu permite să ne orientăm decât în funcţie de probabilităţi generale. Însă aceste probabilităţi, implicate de starea culturală a vremii, de caracterul statornic şi circumstanţial al tradiţiei şi de observaţiile arheologice legate de conţinutul cărţii indică destul de convingător, credem, că evreii, chiar şi în epoca patriarhală, cunoşteau într-o oarecare măsură cărţile şi scrierea. Dacă acest fapt se confirmă, putem considera că încă de timpuriu, în Egiptul din perioada lui Iosif, se vor fi făcut încercări de a reţine anumite lucruri în scris." (Orr, POT, 375)

Atunci când s-a crezut că începuturile lui Israel se regăsesc în zorii civilizaţiei, exista o justificare a opiniei potrivit căreia evreilor le era străin scrisul. Li se

putea pune totodată îndreptăţit la îndoială capacitatea de a concepe idei atât de înalte precum cele propuse în legile lui Moise sau în psalmii lui David.

4.2 Obiecţii de principiu

4.2.1 Evaluare şi climat cultural

Asiriologul britanic A.H. Sayce ia în discuţie această teorie a datei târzii la care pare să fi apărut scrierea. El afirmă că

> "...presupusa utilizare târzie a scrierii în scopuri literare n-a fost decât o ipoteză întemeiată pe nimic altceva decât propriile teorii şi prezumţii ale criticului. Aşa încât, de îndată ce a fost confruntată cu fapte de natură incontestabilă, n-a mai avut nici o relevanţă. Egiptologia, mai întâi, apoi asiriologia au demonstrat că arta scrierii în Răsăritul antic, departe de a fi apărut în perioada modernă, avea o vechime impresionantă şi că cele două mari puteri care puseseră stăpânire pe lumea civilizată au fost, fiecare în parte, în urma influenţelor reciproce, naţiuni de scribi şi cititori. Cu veacuri înainte de naşterea lui Avraam, Egiptul şi Babilonul erau deopotrivă înţesate de şcoli şi biblioteci, de învăţători şi ucenici, de poeţi şi povestitori care şi-au făcut cunoscute propriile creaţii literare." (Sayce, MFHCF, 28-29)

Sayce menţionează, ca un alt exemplu în acest sens, Creta.

A.J. Evans a descoperit mărturii în sprijinul scrierii premozaice pe insula Creta. Dacă Egiptul şi Babilonul dispuneau de scrierea hieroglifică, respectiv cuneiformă, Creta avea trei sau chiar patru sisteme, cum ar fi ideogramele, simbolurile lineare ş.a. (Sayce, MFHCF, 41)

Albright, vorbind despre diversele sisteme de scriere din Orientul antic chiar şi pe parcursul vremurilor patriarhale premozaice, spune:

> "În legătură cu acest fapt, se poate spune că scrierea a fost binecunoscută în Palestina şi Siria de-a lungul Epocii Patriarhale (Epoca Mijlocie a Bronzului, 2100-1500 î.Hr.). Se cunosc nu mai puţin de cinci tipuri de scriere în uz la acea vreme: hieroglifele egiptene, folosite de canaaniţi pentru consemnarea numelor de persoane şi locuri; cuneiformele acadiene; silabica hierogliformă din Fenicia, utilizată începând cu secolul al XXIII-lea sau mai devreme (după cum se ştie din 1935); alfabetul linear din Sinai, în care se cunosc acum trei inscripţii provenite din Palestina (această scriere pare să fie precursorul direct al propriului nostru alfabet); alfabetul cuneiform din Ugarit (folosit mai târziu şi în Palestina), descoperit în 1929. Ceea ce înseamnă că tradiţiile istorice ebraice nu e obligatoriu să fi fost transmise exclusiv pe cale orală." (Albright, ACBC, 1869

Cyrus Gordon, fost profesor de studii apropiat-orientale şi şef al catedrei

de studii mediteraneene la Universitatea Brandeis, o autoritate în domeniul tăblițelor descoperite la Ugarit, ajunge la aceeași concluzie:

"Săpăturile de la Ugarit au adus la suprafață documente ale unei culturi literare superioare în Canaan înainte de apariția evreilor. Epica și poezia constituiau genuri pe deplin dezvoltate. Sistemul didactic ajunsese într-un stadiu atât de înaintat încât s-au alcătuit dicționare în patru limbi pentru uzul scribilor cu liste lexicale ale echivalențelor în ugaritică, babiloniană, sumeriană și huriană. Începuturile lui Israel își au rădăcinile într-un Canaan de înaltă cultură, acolo unde contribuțiile unor popoare talentate (între care mesopotamieni, egipteni și alte ramuri indo-europene) au realizat o adevărată sinteză. Ideea unei religii și societăți israelite primitive în epoca timpurie este în totalitate falsă. Canaanul din era patriarhilor a reprezentat centrul unei mari culturi internaționale. Bibliei, reverberând ecourile unui astfel de loc și timp, nu i se pot tăgădui izvoarele. Ele trebuie studiate, însă, potrivit naturii acesteia și cadrului ei autentic." (Gordon, HCFF, 133-34)

Mărturiile arheologice slujesc nu doar ca argumente împotriva teoriei revolute a vechilor critici, ci și ca probe incontestabile în sprijinul probabilității că Moise a păstrat documente scrise.

Sayce face o afirmație surprinzătoare: "Babilonul epocii lui Avraam a fost o țară cu un nivel de educație superior Angliei lui George III." (Sayce, MFHCF, 35)

Pe ce se bazează arheologii atunci când susțin asemenea puncte de vedere? Iată, în continuare, patru descoperiri în măsură să le confirme perspectiva.

4.2.2 Ugarit (Ras Shamra)

William F. Albright dezvoltă pe marginea descoperirilor de la Ugarit. Scrierea cuneiformă de la Ugarit constituie un sistem apărut exclusiv în Siria-Palestina, reconstituit în 1929 de C.F.A. Schaeffer pe coasta siriană de nord. Cele mai semnificative rezerve de tăblițe pe care se păstrează această scriere se găsesc la Ugarit și Ras Shamra. Artefactele inscripționate în acest sistem datează încă din 1400 î.Hr., cu toate că alfabetul în sine este probabil mult mai vechi. (Albright, AP, 187; Archer, SOTI, 157)

Albright scrie:

"Importanța tăblițelor în alfabetul canaanit de la Ugarit, la nord de Canaan, nu poate fi îndeajuns evidențiată. Datorită lor, dispunem astăzi de o impresionantă cantitate de texte originare din epoca lui Moise (secolele al paisprezecelea și al treisprezecelea î.Hr.). O parte din ele sunt scrise într-o manieră epică de factură locală specifică Ugaritului la acea vreme, însă majoritatea conțin un discurs poetic corespunzător îndeaproape limbajului

regăsit în Cântarea lui Miriam (secolul al treisprezecelea î.Hr.) şi Fiul Deborei (secolul al doisprezecelea), la fel ca în numeroşi Psalmi timpurii. Au contribuit în mod inestimabil la îmbogăţirea cunoştinţelor privitoare la vocabularul şi gramatica ebraicii biblice." (Albright, ADS, 3-4)

4.2.3 Scrisorile egiptene

Sayce a notat că Egiptul se dovedea a fi o naţie deosebit de cultă. Pe parcursul domniei lui Ehnaton (sau Amenhotep IV), care a încercat să modifice întreg sistemul religios al Egiptului între anii 1375 şi 1358 î.Hr., s-a descoperit că avea loc o corespondenţă intensă, păstrată pe tăbliţele de la Amarna, între Egipt, Siria, Palestina şi Babilon. Multe dintre acestea s-au descoperit la Amarna începând cu 1887. Ele demonstrează nu doar că se folosea scrierea, ci, mai mult, indică opţiunea pentru cuneiformele babiloniene în locul hieroglifelor. Faptul indică o relaţie atât de strânsă între cele două state încât se pare că fusese instituit un limbaj diplomatic al perioadei. Arta scrierii devenise bine înrădăcinată până la acest moment. (Sayce, MFHCF, 38-39)

4.2.4 Inscripţiile de la Muntele Sinai

S.H. Horn relevă o altă mărturie:

"În 1917, Alan Gardiner, un renumit egiptolog britanic, a izbutit să descifreze inscripţiile protosemitice descoperite mai devreme cu peste zece ani la Muntele Sinai de Flinders Petrie. Aceste inscripţii, conţinând pictograme canaanite anterioare perioadei de mijloc a celui de al doilea mileniu î.Hr., demonstrează că scrierea alfabetică exista înainte de epoca lui Moise." (Horn, RIOT, 14)

4.2.5 Calendarul de la Ghezer

Calendarul de la Ghezer, elaborat în 925 î.Hr. (descoperit de Macalister în anii 1900), este în mod evident exerciţiul unui copil. Se dovedeşte, astfel, că scrierea devenise atât de comună în societatea vremii încât se preda până şi copiilor. (Archer, SOTI, 157)

Să ne amintim de Judecători 8:14, unde un tânăr ales la întâmplare din oraşul Sucot s-a arătat în stare să-i "dea în scris" lui Ghedeon numele celor şaptezeci şi şapte de căpetenii şi bătrâni.

Albright subliniază importanţa acestei scrieri neîndoielnic semitice:

"Cea mai veche inscripţie israelită semnificativă este Calendarul de la Ghezer, o tăbliţă şcolară din calcar moale menită exerciţiilor, pe care învăţăcelul zgâriase stângaci textul unui cântecel ce vorbea despre rânduiala celor mai importante munci agricole de peste an. Datează de la sfârşitul secolul al zecelea, dacă judecăm după concordanţa mărturiilor privitoare

la forma literelor din Byblosul vremii cu contextul stratigrafic în care a fost descoperit." (Albright, AP, 132)

4.2.6 Concluzie: critica criticii

Acest subiect are darul de a-i pune în mare încurcătură pe scepticii faţă de istoria biblică. Sayce a spus-o foarte bine:

> "Nu mai târziu de 1862, Sir George Cornewall Lewis a negat această posibilitate [scrierea în vremea lui Moise], iar în 1871, profesorul Noldeke, eminentul specialist în studii semitice, a declarat că rezultatele asiriologiei atât din punct de vedere lingvistic, cât şi istoric, au «un aer teribil de suspect». Teoria subiectivă se vedea confruntată cu faptul obiectiv, iar potrivit metodei «critice» obişnuite, faptele au trebuit să cedeze în faţa teoriei." (Sayce, MFHCF, 35-36)

Aşadar, conchide el: "Moise nu doar că ar fi putut să scrie Pentateuhul, dar ar fi fost de mirare să nu fi fost el însuşi un scrib." (Sayce, MFHCF, 42-43)

James Orr, în *The Problem of the Old Testament*, explică transformările survenite în gândirea modernă:

> "La început, Israelul a fost privit ca un popor pierdut în negura istoriei, aparţinând unei perioade când, cu excepţia Egiptului, civilizaţia abia făcea primii paşi. Prin urmare, s-a putut emite opinia potrivit căreia evreii nu cunoşteau arta scrisului şi nu aveau resursele de a genera idei religioase de rafinamentul celor pe care le cuprind naraţiunile cu privire la istoria lor timpurie. Nici Moise, nici David n-ar fi avut cum să redacteze legile, respectiv psalmii care li se atribuie. O asemenea ipoteză devine astăzi inacceptabilă prin descoperirea strălucitei civilizaţii care a iluminat valea Tigrului şi a Eufratului, precum şi valea Nilului, cu milenii înainte ca Avraam să părăsească Urul Caldeei sau Moise să-şi călăuzească poporul afară din Egipt. S-a produs, aşadar, o adevărată revoluţie în gândire." (Orr, POT, 396-97)

5 PERSPECTIVA LEGENDARĂ ASUPRA NARAŢIUNILOR PATRIARHALE

5.1 Prezumţie documentară

Problema istoricităţii în privinţa relatărilor referitoare la Avraam a constituit cadrul polemic preferenţial în care s-a situat confruntarea dintre credincioşi şi sceptici. O dată ce conştientizăm importanţa pe care omenirea i-o acordă astăzi Bibliei, e dificil să adoptăm, în raport cu această chestiune, o atitudine neutră. Merrill Unger, în *Archaeology and the Old Testament*, arată că

istoricitatea lui Avraam, departe de a constitui o temă nesemnificativă, se dovedește esențială în credința propovăduită de Noul Testament:

"Personalitatea lui Avraam izvorăște din lumea antică a Mesopotamiei cu o remarcabilă forță vitală și joacă un rol de o asemenea importanță în istoria răscumpărării încât nu poate fi pus în umbră nici măcar de Moise, marele emancipator și legiuitor al lui Israel. În tot Vechiul Testament și, mai cu seamă, în Noul Testament, numele lui Avraam reprezintă modelul omului de credință (cf. Romani 4:1-25)." (Unger, AOT, 105)

Gleason Archer, în *a Survey of Old Testament Introduction*, ne lămurește în ce constă prezumția. Documentariștii sunt de părere, spune el, că "relatările din Geneză cu privire la misiunea lui Avraam și a urmașilor săi sunt neverosimile și adesea neistorice. Noldeke a mers până acolo încât să nege întru totul existența istorică a lui Avraam." (Archer, SOTI, 158)

Critici renumiți ne aduc la cunoștință părerile lor. Julius Wellhausen scrie:

"Nu se pot obține informații istorice cu privire la patriarhi din aceste narațiuni; putem afla doar anumite lucruri în legătură cu epoca în care s-au făcut cunoscute pentru prima oară istorisirile păstrate de poporul israelit referitoare la ei. Această perioadă târzie, cu toate trăsăturile ei de fond și de suprafață, a fost în mod neintenționat proiectată în trecutul unei antichități îndepărtate și oglindită în acest cadru aidoma unei iluzii transfigurate." (Wellhausen, PHI, 331)

Wellhausen îl vedea pe Avraam ca pe "o creație liberă a unei arte a inconștientului". (Wellhausen, PHI, 320)

Hermann Schultz spune:

"Concluzia poate fi redată schematic după cum urmează: Geneza este cartea unor legende sacre, precedate de o introducere mitologică. Primele trei capitole, în speță, cuprind mituri ale revelației extrem de semnificative, iar următoarele opt aduc elemente mitice reformulate dintr-o perspectivă legendară. De la Avraam la Moise nu dispunem, pur și simplu, decât de o serie de legende naționale, combinate cu o varietate de elemente mitice prelucrate până la a deveni aproape de nerecunoscut. De la Moise la David ni se relevă un parcurs istoric încă dominat de legendar și, parțial, chiar de aspecte mitologice care nu mai pot fi identificate ca atare. După David, începe istoria, unde dimensiunea legendară are aceeași pondere ca în oricare alte consemnări istorice ale anticilor." (Schultz, OTH, 31)

Și, în sfârșit, Robert H. Pfeiffer consideră:

"Diferenţierea categorică pe care o operăm între istorisire şi istorie, fantezie şi fapt, apare lipsită de sens atunci când ne raportăm la naraţiunile din cadrul Vechiului Testament, acolo unde se parcurg toate etapele intermediare între ficţiunea pură (ca în poveştile despre Adam, Noe, Samson) şi istoria autentică (ca în biografia antică a lui David sau în Memoriile lui Neemia). Ne putem aştepta la o istoricitate exactă a naraţiunilor din Vechiul Testament doar în cazul relatărilor unor martori oculari cu privire la anumite evenimente (asta, dacă nu se întâmplă să mintă, ca în 1 Samuel 22:10a şi 2 Samuel 1:7-10). Credibilitatea devine proporţională cu distanţa în timp faţă de naratorul respectiv." (Pfeiffer, IOT, 27)

5.2 Obiecţii de principiu

Pe parcursul următoarelor pagini, vom examina datele de care dispunem cu privire la perioada patriarhală, ţinând seama de faptul că arheologia a avut o contribuţie semnificativă la aprofundarea acestor cunoştinţe. G. Ernest Wright arată: "Există numeroase exemplificări ale sprijinului furnizat de arheologie în această ordine de idei. Poate că aportul cel mai demn de remarcat îl reprezintă «recuperarea» parţială a epocii patriarhale din istoria biblică." (Wright, PSBA, 80)

5.2.1 Materialul inscripţional

Acest subcapitol tratează informaţiile pe care le relevă anumite descoperiri; 5.2.2 se va referi la modul în care acestea au condus la o mai profundă înţelegere a culturii patriarhale. Unger face un bilanţ al relaţiei dintre cele două:

"În urma investigaţiilor arheologice, cu deosebire a celor din ultimele trei decenii, cercetătorii dispun astăzi de o cantitate însemnată de material inscripţional extrem de semnificativ în privinţa epocii patriarhale. Aceste date sunt de cea mai mare importanţă." (Unger, AOT, 120-21)

El continuă prin a spune că, deşi o mare parte a acestui material a rămas încă nepublicat, dovezile sunt de natură să invalideze teoriile scepticilor, iar analiza acestora a consolidat statutul istoric al Vechiului Testament. Materialul nu confirmă lipsa oricăror influenţe pe care le-ar fi putut suferi aceste relatări, însă "furnizează o cantitate impresionantă de mărturii indirecte care demonstrează că naraţiunile corespund cadrului epocii, întrucât ea poate fi acum reconstituită pe baza unor noi izvoare disponibile, şi că obiceiurile consemnate în naraţiuni au fost predominante în lumea din care provin patriarhii." (Unger, AOT, 120-21)

Profesorul David Noel Freedman, de la Universitatea Michigan, directorul Şcolii de Cercetare Arheologică William F. Albright din Ierusalim, afirmă cu privire la istoricitatea patriarhilor:

"Pe aceeași cale, anume în căutarea adevărului, am să aduc vorba acum, nu despre Moise și generația căreia îi aparține, a căror istoricitate este pe mai departe pusă la îndoială de numeroși cărturari respectați, ci despre vremurile de dinainte chiar, ale patriarhilor, mai exact, despre părintele lor și al nostru, al tuturor, care este prin credință, dacă nu în fapt – Avraam sau Avram. Fie și numai a cuvânta în privința posibilei istoricități a relatărilor din Geneza și a celor mai însemnați oameni care au fost eroii acestora înseamnă a-ți primejdui autoritatea profesională și a te expune acuzațiilor aduse de pseudocercetători.

Au existat, cu toate acestea, savanți de seamă ai trecutului care au apărat această concepție și nu mă feresc să spun că eu însumi nutresc o asemenea înțelegere ca adept al respectivei școli de gândire. Se cuvine să amintesc de înaintașul primordial, ales și vrednic de cinste, întrucât comunitățile celor trei mari credințe monoteiste – iudaismul, creștinismul și islamul – toate își regăsesc obârșia în Avraam însuși, ceea ce face ca subiectul istoricității sale să depășească întrucâtva limitele preocupării academice. Profesorul W.F. Albright, pe care cu toții îl recunoaștem ca fiind o personalitate avraamică în cercetarea zilelor noastre, și părintele-maestru al unei întregi legiuni de discipoli, între care ne numărăm la rândul nostru, se vădea în mare măsură circumspect în ce privește reconstituirea istorică a narațiunilor din Geneză, precum și referitor la împrejurările, faptele sau chiar credințele patriarhilor. Totodată, ilustrul specialist în scrierea cuneiformă de la Universitatea Pennsylvania, E. Speiser, care, spre deosebire de Albright, nu mărturisea o religie personală, nu s-a îndoit nici o clipă; el nu doar că a afirmat istoricitatea lui Avraam și a cuprinzătoarei sale familii, ci a lăsat nedezmințit să se înțeleagă că avea o credință monoteistă. Cei doi eminenți cercetători au ridicat, împreună, un zid de apărare solitar în jurul unei viziuni conservatoare, aproape tradiționaliste, pe parcursul unui ev al scepticismului, însă, dacă Speiser a spus mai degrabă lucrurilor pe nume, Albright s-a arătat a fi mai reticent și nuanțat. Acum că situația începe să se limpezească, nu mai e nici o îndoială că Speiser a fost mai aproape de realitatea istorică, ba chiar putem spune că faptele astăzi cunoscute trec dincolo de ceea ce și-ar fi putut închipui oricare dintre acești doi mari gânditori.

Vreau să vă aduc la cunoștință că recentele descoperiri arheologice se leagă nemijlocit de istoricitatea tradițiilor patriarhale așa cum s-au păstrat ele în narațiunile Genezei. Ele confirmă, în general, sau cel puțin sprijină perspectivele de principiu ale unor giganți cum au fost Albright și Speiser, punând sub semnul întrebării scepticismul și speculațiile predominante în rândurile mult mai numeroase ale cercetătorilor reprezentativi pentru orientările continentale și americane." (Freedman, RSET, 144)

5.2.1.1 Tăblițele de la Mari

William F. Albright, în *From the Stone Age to Christianity*, comentează: "Cele mai proaspete descoperiri de la Mari, pe Eufratul de Mijloc... au confirmat în mod categoric tradițiile israelite conform cărora strămoşii ebraici au ajuns în Palestina din regiunea Haran, Mesopotamia de nord-vest." (Albright, FSAC, 197)

În articolul său, "The Bible After Twenty Years of Archaeology", Albright continuă:

> "Săpăturile de la Mari au început în 1933, sub direcția lui André Parrot. Situat pe Eufratul de Mijloc, Mari a fost unul dintre cele mai importante centre ale vieții semitice nord-vestice în epoca patriarhală. În 1936, A. Parrot a dezgropat câteva mii de tăblițe cuneiforme, datând în mare parte din aproximativ 1700 î.Hr., care urmează să fie studiate şi publicate. Aceste tăblițe clarifică în mod direct cadrul tradițiilor patriarhale din Geneza." (Albright, BATYA, 538)

Explică, mai departe, impactul tăblițelor de la Mari:

> "Putem vorbi acum cu şi mai multă convingere în contextul nenumăratelor detalii suplimentare care ni se oferă. De pildă, "cetatea lui Nahor", tot atât de importantă ca şi Haran în relatările patriarhale (Geneza 24:10), apare frecvent, alături de Haran, în documentele de la Mari în jurul anului 1700 î.Hr. Numele unui prinț de la Mari, Arriyuk, este evident acelaşi cu Arioc din Geneza 14. «Beniamin» apare deseori ca nume tribal la Mari." (Albright, BATYA, 541-42)

În ediția din 1950 a volumului *The Archaeology of Palestine* sunt evidențiate consecințele acestei descoperiri:

> "Dossin şi Jean editează la momentul actual miile de tăblițe de la Mari; orice nouă publicare a acestora ne ajută să înțelegem mai bine viața şi vremurile Patriarhilor evrei. Avraam, Isaac şi Iacov nu ne mai apar, astfel, ca figuri izolate şi, cu atât mai puțin, ca reflexii ale istoriei israelite târzii; ei ni se înfățişează acum drept persoane reale ale epocii, purtând aceleaşi nume, străbătând aceleaşi teritorii, vizitând aceleaşi cetăți (mai ales Haran şi Nahor), având aceleaşi obiceiuri ca şi contemporanii lor. Cu alte cuvinte, narațiunile patriarhale conțin, pe tot parcursul lor, un nucleu istoric, deşi e probabil ca îndelungata transmitere orală a poemelor originale şi a epopeilor de mai târziu, care alcătuiesc textul din prezent al Genezei, să fi denaturat într-o semnificativă proporție evenimentele propriu-zise." (Albright, AP, 236)

5.2.1.2 Codurile de legi

Am ajuns să înţelegem numeroase fapte ale patriarhilor prin intermediul codurilor de legi ale hitiţilor, a căror influenţă culturală la acea vreme era considerabilă. Archer trimite la descoperirile unui anume arheolog: "După cum arată Manfred Lehmann [*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nr. 129, feb. 1953, p. 18], relatarea din Geneza 23 prezintă o cunoaştere atât de riguroasă a procedurilor hitite încât devine cert că episodul precedase nimicirea puterii hitite în secolul al treisprezecelea î.Hr." (Archer, SOTI, 161)

Henry T. Frank, în *Bible, Archaeology, and Faith*, lămureşte unul dintre evenimentele avraamice:

> "Tot astfel, un număr de întâmplări asociate patriarhilor de natură să provoace nedumerire se dovedesc, în urma descoperirilor arheologice, fapte obişnuite în prima parte a celui de al doilea mileniu. Am văzut deja că tocmeala lui Avraam cu Efron pentru cumpărarea Peşterii Macpela corespunde practicii antice obişnuite. Se pare că Avraam n-a dorit să cumpere decât peştera în care voia să o înmormânteze pe soţia sa, Sara. Însă, potrivit obiceiului hitit, a fost nevoit să cumpere nu doar peştera, ci totodată terenul şi copacii din împrejurime. Această presupunere a unei obligaţii de tip feudal descrisă în Geneza 23:1-20 concordă întru totul cu documentele hitite recuperate la Boghazköy, în care se evidenţiază asemenea amănunte." (Frank, BAF, 74)

5.2.1.3 Textele execrative egiptene

Unger prezintă aceste artefacte care slujeau drept simboluri ale unui blestem:

> "Aşa-numitele «Texte Execrative» aduc, la rândul lor, mărturii în măsură să ateste cadrul autentic al patriarhilor aşa cum se regăseşte el în Geneza. Aceste documente ciudate sunt, de fapt, statuete şi vase cu înscrisuri hieratice egiptene care conţin numele potenţialilor duşmani ai faraonului. În cazul unei revolte, regele egiptean nu avea decât să spargă obiectele fragile pe care se găseau numele şi formulele aferente, săvârşind o ceremonie magică, ceea ce urma să-i provoace, într-un fel sau altul, suferinţă inamicului. Setul de vase de la Berlin, publicat de Kurt Sethe (1926), datează probabil de la sfârşitul secolului al douăzecilea î.Hr., în vreme ce colecţia de statuete de la Bruxelles, publicată de G. Posener (1940), datează din ultima parte a secolului al nouăsprezecelea." (Unger, AOT, 127)

5.2.1.4 Tăbliţele de la Nuzi

S.H. Horn, în articolul său din *Christianity Today,* "Recent Illumination of the Old Testament", ne face o introducere în Tăbliţele de la Nuzi:

"Descoperirea unei întregi arhive de texte legale şi sociale la Nuzi, o mică aşezare din nord-estul Irakului, a dezvăluit că fundalul social şi legal al epocii patriarhale se reflectă cu exactitate şi deosebit de amănunţit în naraţiunile patriarhale." (Horn, RIOT, 14)

G.E. Wright, în articolul "Present State of Biblical Archaeology" (1947) din *The Study of the Bible Today and Tomorrow* şi Cyrus Gordon, în "Biblical Customs and the Nuzu Tablets" *(The Biblical Archaeologist)*, ne oferă informaţii relevante asupra cadrului. Wright face câteva observaţii esenţiale: Nuzi (sau Nuzu) se află la sud-est de Ninive. Unele episoade patriarhale par neobişnuite, chiar şi din punctul de vedere al israeliţilor de mai târziu, însă descoperirea de la Nuzu aduce limpezirile necesare. Nuzienii erau hurieni (horiţii biblici), despre care se credea că au fost "locuitori ai peşterilor", şi sunt astăzi consideraţi ca fiind armenoizi, non-indo-europeni din Mesopotamia de nord, care s-au dezvoltat în cursul anilor 1500 şi 1400 î.Hr. (Wright, PSBA, 43)

Gordon, la rândul său, arată că, deşi patriarhii n-au fost nuzieni, cele două culturi prezentau similitudini în virtutea apartenenţei la aceeaşi epocă şi la acelaşi spaţiu. Prin urmare, Tăbliţele de la Nuzi ne ajută să-i înţelegem mai bine pe Avraam, Isaac şi Iacov. (Gordon, BCNT, 2)

Wright subliniază că "tăbliţele de la Nuzi elucidează numeroase obiceiuri tipice perioadei patriarhale în cel de al doilea mileniu, însă nu şi vieţii israeliţilor de-a lungul celui dintâi." (Wright, PSBA, 87)

Cyrus Gordon susţine: "Datorită textelor de la Nuzu, putem avea încredinţarea că dispunem de o imagine autentică a instituţiilor sociale din epocă." (Gordon, BCNT, 9)

Care sunt situaţiile specifice în legătură cu care Tăbliţele de la Nuzi ne facilitează înţelegerea Genezei? Horn scrie:

"Mai întâi, naraţiunile patriarhale conţin câteva relatări stranii cu privire la o soţie stearpă care îi cere bărbatului să-i facă un copil cu roaba ei. Aşa s-a întâmplat cu Sara şi, mai apoi, cu cele două neveste ale lui Iacov, Rahela şi Lea. Ştim astăzi că asemenea practici nu aveau nimic excepţional în epoca patriarhală. Legile vremii, precum şi contractele de căsătorie antice prevedeau acest fapt. De pildă, într-un contract de căsătorie găsit la Nuzi, mireasa Kelim-ninu îi făgăduieşte în scris soţului ei, Shenima, că are să-i găsească o roabă ca o a doua soţie dacă nu se va dovedi în stare să-i nască un copil. Se leagă, totodată, să nu-l izgonească pe cel născut din această împreunare. Ciudatul obicei nu se întâlneşte în nici o altă perioadă, în afara celei patriarhale." (Horn, RIOT, 14)

Gordon se referă, într-un alt articol, la ipoteza documentară: "Contractele cuneiforme de la Nuzu au demonstrat că instituţiile sociale ale patriarhilor

sunt autentice și premozaice. Ele nu au cum să fi fost născocite de nici un J, E, D sau P postmozaici." (Gordon, PA, 241)

Gordon explică un alt obicei în "Biblical Customs and the Nuzu Tablets":

"Se obișnuia la Nuzu ca persoanele fără copii să adopte un fiu care să le stea alături de-a lungul vieții și, după moarte, să-i înmormânteze și să-i jelească. În schimbul acestei slujbe, fiul adoptat urma să fie numit moștenitor. Cu toate acestea, dacă părintele adoptiv se întâmpla să dea naștere unui fiu după adopție, moștenitorul principal devenea acesta din urmă, în detrimentul celui înfiat... o dată ce am ajuns să cunoaștem această clauză, ni se dezvăluie sensul legal pe care îl deține răspunsul lui Dumnezeu din Geneza 15:4: «Nu el va fi moștenitorul tău, ci cel ce va ieși din tine, acela va fi moștenitorul tău.»" (Gordon, BCNT, 2-3)

Albright subliniază valoarea Tăblițelor de la Nuzi:

"Dacă adăugăm faptul că informațiile de care dispunem astăzi cu privire la instituțiile și obiceiurile sociale din alte părți ale Mesopotamiei de nord în secolul al cincisprezecelea (Nuzi) au lămurit cât se poate de limpede numeroase detalii din relatările patriarhale, care nu au nimic de a face cu tradiția postmozaică, argumentul nostru în sprijinul istoricității substanțiale a tradiției patriarhale își confirmă valabilitatea." (Albright, BPAE, 4-5)

5.2.1.5 Tăblițele de la Ebla

Uriașa descoperire arheologică de la Tell Mardih a anticei cetăți Ebla pune în lumină numeroase aspecte referitoare la narațiunile patriarhale. Cu toate că puține dintre documentele de aici au fost încă publicate, mărturiile dezvăluie contribuții extrem de interesante și deschide căi semnificative în studiul Orientului Apropiat cu privire la mileniul al treilea î.Hr., mai cu seamă în legătură cu relatările din Vechiul Testament.

Referindu-se la narațiunile patriarhale, mai întâi din perspectiva generală a Eblei, apoi cu trimitere la o anume tăbliță pe care arheologii au adus-o la suprafață, David Noel Freedman afirmă:

"Orice s-ar spune, în ciuda exemplelor negative din trecut și a numeroaselor avertismente formulate de cei implicați în descoperirile de la Nuzi, sunt profund încredințat că există o legătură între tăblițele de la Ebla și Biblie, nu doar în privința manierei lingvistice și literare de ansamblu amintite deja, ceea ce este evident, sau a fondului comun antroponimic și toponimic, ci, mult mai direct, în termenii istoriei, ai cronologiei și ai faptelor." (Freedman, RSET, 148)

Câteva dintre aceste elemente specifice pe care le menţionează dr. Freedman în ce priveşte istoria, cronologia şi faptele se concentrează pe o tăbliţă, a cărei traducere exactă pare să nu fie întru totul lămurită. O parte din informaţia accesibilă dr. Freedman a fost între timp revizuită (aşa cum notează el însuşi în articolul său [Eichrodt, E, 143-64]). Ar fi de aşteptat ca, o dată cu publicarea, mărturiile să sprijine lecţiunea originală a tăbliţei. Până atunci, însă, dr. Freedman a ţinut să arate că există, în orice caz, o legătură între Ebla şi Biblie, ale cărei dimensiuni rămân de văzut.

5.2.2 Condiţiile de viaţă

Toate aceste descoperiri, precum şi alte date, alcătuiesc o sinteză definitorie pentru cultura Palestinei din Epoca Mijlocie a Bronzului (2000-1500 î.Hr.). Din raţiuni de economie a demonstraţiei, ne vom referi în continuare la mediul socio-cultural şi la cel geografic în două secţiuni distincte.

5.2.2.1 Mediul socio-cultural

Millar Burrows prezintă subiectul:

> "Chiar dacă nu ne sunt încă disponibile mărturii arheologice specifice referitoare la caracterul real al unuia sau altuia dintre evenimentele consemnate în relatările patriarhale, obiceiurile sociale pe care acestea le menţionează corespund perioadei în cauză; ele corespund, totodată, regiunii din care se spune că provin patriarhii." (Burrows, WMTS, 278-79)

Albright detaliază:

> "Reprezentarea mobilităţii în ţinutul deluros al Palestinei, a migraţiei sezoniere între Negreb şi Palestina centrală şi a uşurinţei cu care se putea călători în Mesopotamia şi Egipt este, potrivit dovezilor, într-o asemenea măsură concordantă cu împrejurările Epocii Mijlocii a Bronzului încât scepticismul istoric devine cu totul nejustificat." (Albright, BPAE, 4)

Din perspectiva unor cazuri particulare, Fred. H. Wight aduce în discuţie contextul călătoriilor.

> "Cei care au pus la îndoială caracterul istoric al patriarhilor văd migraţia lui Avraam din Ur, Caldeea, în ţara Canaanului, precum şi expediţia militară din Babilon în Palestina, conform Genezei 14, ca fiind incerte de vreme ce, susţin ei, nu aveau loc la vremea aceea călătorii pe spaţii atât de largi. Însă excavaţiile babiloniene [de la Mari] au adus la suprafaţă o tăbliţă care demonstrează că se călătorea intens între aceste ţinuturi pe parcursul perioadei. Tăbliţa este datată în epoca lui Avraam şi conţine contractul de

închiriere a unui car. Proprietarul îl împrumutase unui om pentru un an cu condiţia de a nu fi condus spre Chitim (pe coasta Mării Mediterane). Este evident că oamenii parcurgeau ruta dintre Babilon şi Canaan sau teritoriile învecinate în care, iar acest proprietar a impus ca acest lucru să nu se întâmple. Sunt mărturii limpezi cu privire la călătoriile extinse între aceste două zone ale lumii antice." (Wight, HABL, 61-62)

Joseph P. Free aminteşte chiar şi de obiceiul uşilor grele din vremea lui Lot. Citează Geneza 19:9, pasaj în care păcătoşii din Sodoma nu izbutesc să treacă de uşa lui Lot. În urma cercetărilor de la Tell Beit Mirsim, Chiriat-Sefer în Biblie, Keil şi Albright au descoperit ziduri şi uşi datate între 2200 şi 1600 î.Hr. impresionante prin greutate şi rezistenţă. În intervalul dintre 900 şi 600 î.Hr., casele aveau, cel mai probabil, arcade sau perdele, însă nu s-au găsit uşi. Pe vremea lui Lot, forţele de ordine se dovedeau prea puţin eficiente, aşa încât, pentru siguranţă, aceste uşi deveneau necesare. O dată, însă, cu întărirea legii şi ordinii, ele şi-au pierdut întrucâtva utilitatea. (Free, ABH, 62)

Mai departe, Free trece la atac: "Uşa grea a lui Lot corespunde întru totul perioadei. Criticii datează, totuşi, relatările privitoare la Avraam în secolele al nouălea şi al optulea î.Hr. De unde să fi ştiut autorul acestora de condiţiile în care se trăia cu o mie de ani mai devreme?" (Albright, FSAC, 63)

În privinţa numelui lui Avraam, John Elder explică:

"Nu ne putem aştepta ca istoriile pe care le-au lăsat regii acelor vremuri să menţioneze un om cum a fost Avraam. Însă o tăbliţă descoperită în Babilon consemnează un anume Abarama, care îşi plătise chiria. Se dovedeşte cel puţin că Avraam era unul dintre numele existente în epocă." (Elder, PID, 50)

Rezumând, Albright ajunge la următoarea concluzie generală:

"Numeroase săpături recente pe şantierele din Palestina care conţin vestigii ale acestei perioade, în contextul altor descoperiri din Egipt şi Siria, dezvăluie cu o remarcabilă precizie cadrul Palestinei patriarhale, în concordanţă cu descrierea păstrată în Geneză." (Albright, BPAE, 3)

5.2.2.2 Mediul geografic-topografic

Unger vorbeşte despre exactitatea topografică a Genezei şi arată că "trimiterile topografice din relatările patriarhale, fapt deopotrivă semnificativ în această privinţă, corespund extrem de riguros datelor arheologice cu privire la Epoca Mijlocie a Bronzului (2000-1500 î.Hr.)." (Unger, AOT, 114)

Tot aşa:

> "Cele cinci cetăţi din câmpia (cercul) Iordanului: Sodoma, Gomora, Adma, Ţeboim şi Ţoar aparţin, de asemenea, epocii patriarhale timpurii. Observaţiile biblice potrivit cărora regiunea Iordanului, unde se situau aceste cetăţi, era deosebit de fertilă şi dens populată în jurul anului 2065 î.Hr., dar că, nu mult după aceea, a fost abandonată, sunt într-o perfectă concordanţă cu faptele arheologice." (Unger, AOT, 114)

Vechii cercetători susţineau că Valea Iordanului a fost nepopulată pe vremea lui Avraam. Archer arată, totuşi, că "Nelson Glueck a descoperit, în ultimele decenii, peste şaptezeci de locaţii arheologice în Valea Iordanului, datând, în anumite cazuri, încă din 3000 î.Hr." (Archer, SOTI, 159)

Archer continuă, spunând că "în ceea ce priveşte lucrarea lui Avraam în Palestina, săpăturile de la Sihem şi Betel demonstrează că aceste cetăţi erau locuite la acel moment." (Archer, SOTI, 159)

Joseph Free vorbeşte despre Sihem, Ai şi Betel:

> "După sosirea sa în Canaan, Avraam a locuit o vreme lângă Sihem (Geneza 12:6), la aproximativ patruzeci şi opt de kilometri nord de Ierusalim, într-o câmpie din interiorul lanţului muntos care străbate centrul Palestinei. Mai târziu, s-a deplasat spre sud, unde şi-a ridicat cortul între Betel şi Ai (Geneza 12:8), la aproximativ nouăsprezece kilometri nord de Ierusalim (ISBE, un articol despre «Betel»). Aici a ridicat un altar Domnului şi s-a închinat." (Free, ABH, 53)

El continuă prin a spune că, "practic, toate oraşele menţionate în legătură cu Avraam (precum Sihem, Ai, Betel) au fost excavate, iar descoperirile confirmă că acestea datează din perioada lui." (Free, ABH, 53)

Cu privire la "Spiţa Neamurilor" din Geneza 10 şi la enumerarea din Geneza 11, Burrows comentează că listele din Geneza 10 şi 11 au fost lămurite de arheologie, întrucât multe nume nu fuseseră atestate până la identificarea acestui material. (Burrows, WMTS, 258)

Free, în articolul său, "Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture", trimite la Albright:

> "Monumentele arheologice, cu toate acestea, au făcut cunoscute numele popoarelor şi ţărilor menţionate în această consemnare [Geneza 10]. Multe dintre ele nu se ştiuseră până să nu fi fost descoperite în documentele arheologice antice. W.F. Albright, revenind asupra articolului său din 1955, «Recent Discoveries in Bible Lands», evidenţiază ceea ce afirmase înainte, respectiv faptul că acest capitol este unic în literatura antică (*Young's Analytical Concordance to the Bible*, p. 30). Descoperim că aceste monumente confirmă nume precum:

- Tubal, sub forma Tabal
- Meşec drept Mushke
- Aşchenaz drept Ashkunz
- Togarma drept Tegarama
- Elişa drept Alashi (Alashiyah)
- Tarşiş drept Tarsisi (Tarshish, în asiriană)
- Cuş drept Kusi (pronunţat Kush în asiriană)
- Put drept Putu
- Dedan drept Ddn
- Acad drept Akkadu
- Şinear drept Shangar

> Se pot institui multe alte paralelisme în acord cu aceste monumente, mărturii care îl determină pe dr. Albright să conchidă că Spiţa Neamurilor rămâne un document uimitor de exact." (Free, AHAS, 53)

În *Archaeology and Bible History*, Free rezumă:

> "În orice caz, faptul că descoperirile arheologice demonstrează existenţa cetăţilor menţionate în legătură cu epoca lui Avraam constituie un argument hotărâtor în sprijinul exactităţii pe care o prezintă descrierea cadrului specific relatărilor avraamice din Scriptură." (Free, ABH, 53)

5.2.3 Un contraargument: Avraam în Egipt

Înainte de a ajunge la o concluzie, se cuvine să ne oprim asupra unui ultim aspect: unii critici susţin că Avraam nu putea să fi intrat în Egipt din cauza politicii de izolare a acestui stat. Subiectul este pus în discuţie de Edgar Banks:

> "S-a afirmat frecvent că nici Avraam, nici alt conaţional de-al său la acea vreme n-au coborât vreodată în Egipt şi că le-ar fi fost cu neputinţă atât lui, cât şi oricărui alt străin să treacă hotarul unei ţări care nu voia să-i primească pe cei din afară." (Banks, BS, 58)

Cel care mi-a adus în atenţie această problemă este Joseph Free, în lucrarea sa, *Archaeology and Bible History.* El explică:

> "Tratatele recunoscute de arheologie fac deseori aluzie la punctul de vedere critic potrivit căruia, în vechime, străinilor le era interzisă intrarea în Egipt, bazându-se în numeroase cazuri pe opiniile unor istorici din secolul întâi, cum sunt Strabo sau Diodor, fără a numi, însă, alte surse de documentare." (Free, ABH, 54)

Free îl citează, de asemenea, pe Millar Neatby:

> "Neatby spune că orice critic l-ar putea lua drept martor pe Strabo, geograful şi istoricul grec, care afirma cu puţin înainte de era lui Hristos că «Abia pe vremea lui Psammetic (654 î.Hr.) şi-a deschis Egiptul porţile către venetici ori le-a chezăşuit neguţătorilor străini ocrotire» (T. Millar Neatby, *Confirming the Scriptures* [Londra: Marshall, Morgan şi Scott, f.d.], Vol. II, pp. 114-15)." (Free, ABH, 54)

"O examinare amănunţită a scrierilor acestor istorici dovedeşte, într-adevăr, că Strabo sugerează o astfel de posibilitate, iar Diodor o afirmă cât se poate de limpede." (Free, ABH, 54)

Strabo:

> "Or, regii din vechime ai egiptenilor, mulţumiţi cu avutul lor şi fără să caute a târgui nimic de la străini, ba încă neîncrezători faţă de toţi corăbierii mărilor, mai cu seamă faţă de greci (căci, din pricina nerodniciei ţinuturilor de baştină, grecii le pustiau, râvnitori, pe ale altora), au pus de pază la hotarele ţării şi au poruncit să fie întorşi din drum toţi cei ce căutau să intre." (Strabo, GS, 27)

Diodor:

> "Psammetic... îi întâmpina îndeobşte cu bunătate pe străinii care sălăşluiau de bunăvoie în Egipt... şi, între toţi, a fost întâiul rege egiptean îngăduitor cu negoţul celorlalte popoare pe cuprinsul Egiptului, ocrotindu-i deopotrivă în bună parte pe veneticii de peste mări. Căci înaintaşii săi de la cârma ţării păstraseră nedezminţit hotarul Egiptului închis, fie omorându-i, fie luându-i ca robi pe cei ce se încumetau să-i atingă ţărmul." (Diodorus, DS, 235)

Rămâne un singur neajuns. Arheologia a dovedit că, în privinţa exactităţii, dreptatea este de partea Vechiului Testament – nicidecum a istoricilor din secolul întâi î.Hr.:

> "Descoperirile arheologice arată, cu toate acestea, că Egiptul era vizitat de locuitori ai Palestinei şi ai Siriei în perioada lui Avraam. O pictură funerară de la Beni Hassan, datând cu puţin după 2000 î.Hr, confirmă limpede acest fapt. Ea conţine imaginea unor semiţi asiatici ajunşi în Egipt... În plus, indicaţiile arheologice şi istorice referitoare la sosirea hicsoşilor, cca. 1900 î.Hr., constituie o altă dovadă în sprijinul faptului că străinii aveau îngăduinţa de a intra în Egipt. Pătrunderea lor este

într-o anumită măsură contemporană apariţiei lui Avraam în acest spaţiu. Relatarea biblică este corectă, iar Diodor greşeşte." (Albright, FSAC, 54-55)

5.2.4 Concluzie

G.E. Wright oferă în relaţie cu această dezbatere una dintre cele mai valoroase referinţe extrabiblice la Avraam:

> "Întâia mare năpastă de după domnia lui Saul s-a abătut asupra celor două regate în jurul anului 918 î.Hr. Ceea ce ni s-a păstrat în Cărţile Regilor lămureşte doar în parte cum s-au petrecut lucrurile: «În al cincilea an al împărăţirii lui Roboam, Şişac, împăratul Egiptului, s-a suit împotriva Ierusalimului. A luat vistieriile Casei (Templului) Domnului şi vistieriile casei împăratului, a luat tot. A luat toate scuturile de aur pe care le făcuse Solomon» (1 Regi 14:25, 26).
>
> Împăratul Egiptului a avut, însă, o părere mult mai bună despre această campanie, aşa încât pe zidurile marelui templu din Karnak, Egiptul de Sus, le-a cerut meşterilor să-i dăltuiască imaginea în ipostaza de biruitor asupra asiaticilor în prezenţa zeului Amon care, alături de o zeiţă, îi dăruieşte zece rânduri de prizonieri. Fiecare prizonier simboliza un oraş sau o localitate, ale căror denumiri se găsesc inscripţionate dedesubt. Judecând după aceste nume, putem realiza dimensiunile incursiunii sale. Relatarea biblică sugerează că nu numai Iuda a avut de suferit de pe urma acestora, însă, după cum se pare, a fost afectată întreaga Palestină, întrucât enumerarea cuprinde cetăţi din Esdraelon, Transiordania, ţinutul deluros în care se situau atât Israel, cât şi Iuda, şi chiar din Edom. O trimitere interesantă se face la Ogorul lui Avram, probabil în regiunea Hebron, prima oară când un izvor exterior Bibliei confirmă legătura Patriarhului cu o aşezare din Palestina." (Wright, PSBA, 148)

W.F. Albright scrie că "s-au descoperit, în ultimii ani, detalii atât de concordante încât până şi cei mai competenţi cercetători au fost nevoiţi să renunţe la vechea teorie critică potrivit căreia relatările Patriarhilor nu sunt, în principal, decât retroversiuni din timpul Monarhiei Duale (secolele nouă-opt î.Hr.)." (Albright, FSAC, 183)

Albright conchide că

> "...în ansamblu, reprezentarea Genezei este istorică şi nu există nici un motiv de a pune la îndoială exactitatea de principiu a detaliilor biografice şi a trăsăturilor de personalitate care îi aduc la viaţă pe Patriarhi cu o forţă pe care n-a cunoscut-o nici o figură din vasta literatură a Orientului Apropiat antic." (Albright, BPAE, 5)

Millar Burrows spune: "Nu ne mai putem gândi la Avraam ca la un personaj singuratic, înaintând prin pustia nelocuită spre cine ştie ce ţinuturi aproape lipsite de viaţă, luându-le în stăpânire asemenea unui explorator arctic hotărât să aducă nordul în ograda naţiei sale." (Burrows, WMTS, 92)

J.P. Free, trimiţând la Gordon, scrie că "în ce priveşte cadrul naraţiunilor patriarhale, Cyrus Gordon, atunci când se referă la tăbliţele de la Nuzi, scoate în evidenţă faptul că ele transmit o imagine autentică a societăţii patriarhale (*Biblical Archaeologist*, 3:1:9, ianuarie, 1940)." (Free, ABH, 34)

Până şi W.A. Irwin, de la Universitatea Metodistă de Sud, deloc un conservator, scrie în articolul său, "The Modern Approach to the Old Testament": "Scepticismul extrem cu privire la relatările patriarhale a lăsat locul unei recunoaşteri a faptului că acestea păstrează reminiscenţe valide cu privire la mobilitatea istorică şi la condiţiile sociale." (Irwin, MAOT, 14)

W.F. Albright conchide:

> "Revenind asupra lui Israel, apăr în continuare istoricitatea de substanţă a tradiţiei patriarhale, fără să mă disociez fundamental de punctul meu de vedere, susţinând, ca în 1940-46, că tradiţia orală premerge literaturii scrise. N-am renunţat nici o clipă la ideea unui monoteism israelit timpuriu, ci, dimpotrivă, consider tradiţia mozaică chiar mai credibilă decât am vrut să accept. Fără să-mi schimb perspectiva generală asupra dezvoltării instituţiilor sociale şi politice apartenente lui Israel, recunosc acum că instituţiile legale şi religioase israelite tind să fie mai vechi şi mai consecvente decât am presupus – cu alte cuvinte, am devenit mai conservator în atitudinea mea faţă de tradiţia mozaică." (Albright, FSAC, 2)

J. Bright arată: "Putem afirma cu toată încrederea că Avraam, Isaac şi Iacov au fost indivizi istorici reali." (Bright, HI, 82)

Orice discuţie referitoare la istoricitatea patriarhilor va trebui să ţină seama de recomandarea lui Bright:

> "Singura opţiune prudentă şi onestă constă într-o examinare lucidă a tradiţiilor în raport cu epoca astfel încât, pe baza acesteia, afirmaţiile noastre să aibă gradul de obiectivitate pe care îl îngăduie mărturiile. Reconstituirile ipotetice, oricât ar părea de plauzibile, se cuvin evitate. Numeroase aspecte vor rămâne, probabil, nu îndeajuns lămurite. Există, însă, suficiente date cât să avem certitudinea că tradiţiile patriarhale sunt neîndoielnic ancorate în istorie." (Bright, HI, 69)

5.3 Geneza 14 – un alt exemplu

Un context supus în permanenţă întâmpinărilor critice cu privire la caracterul istoric îl reprezintă incertul capitol 14 din Geneza. E vorba despre biruinţa lui Avraam în faţa lui Chedorlaomer şi a regilor mesopotamieni.

Primul care a abordat Geneza 14 pe criteriile "criticii raționaliste germane" a fost Theodore Noldeke (1826-1930). Autor al unei broșuri intitulate *Caracterul neistoric al Genezei 14*, Noldeke etichetează episodul drept un fals și îl caracterizează ca fiind "fictiv".

Julius Wellhausen scrie despre "lipsa de credibilitate istorică a evenimentului":

> "Ca «pe vremea lui Avraam» patru regi din Golful Persic să fi făcut o descindere (sau o incursiune) în peninsula Sinai; ca, în această împrejurare, să-i fi luat prin surprindere și să-i fi făcut prizonieri pe cinci împărați de la Marea Moartă (Sărată); în sfârșit, ca Avraam, în fruntea unui număr de 318 slujitori, să se fi aruncat asupra învingătorilor, pe drumul de întoarcere, recuperând tot ceea ce fusese prădat – nu sunt, pur și simplu, decât imposibilități." (Wellhausen, DCH, 312)

Wellhausen continuă:

> "Nu se pot obține informații istorice cu privire la patriarhi din aceste narațiuni. Putem afla doar anumite lucruri în legătură cu epoca în care s-au făcut cunoscute pentru prima oară istorisirile păstrate de poporul israelit referitoare la ei. Această perioadă târzie, cu toate trăsăturile ei de fond și de suprafață, a fost în mod neintenționat proiectată în trecutul unei antichități îndepărtate și oglindită în acest cadru aidoma unei iluzii transfigurate." (Wellhausen, DCH, 331)

William F. Albright a scris în 1918 un articol cu titlul "Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph". El ajunge la concluzia potrivit căreia capitolul 14 "trebuie privit, o dată cu Asmussen... și Haupt... ca o broșură politică menită (după cum spune Haupt) să-i încurajeze pe patrioții iudei în a sprijini răscoala lui Zorobabel împotriva monarhului persan." (Albright, HMESJ, 136)

Albright conchide că "materialul ebraic a fost fie împrumutat din legendele vremii, precum epopeea cetăților din câmpie și legenda lui Melhisedec, fie născocit prin intermediul unor prelucrări hagaice." (Albright, HMESJ, 136)

Cu toate acestea, în urma propriilor descoperiri arheologice din 1929, Albright și-a modificat întru totul perspectiva sceptică, fiind încredințat că

> "...această relatare prezintă oștirea invadatoare mărșăluind dinspre Haran, prin Ghilead și Moab, în regiunea de est, spre sud-estul Palestinei. La început, autorul a considerat această traiectorie extraordinară a înaintării drept cea mai convingătoare dovadă pentru caracterul în esență legendar al narațiunii. Totuși, în 1929, a descoperit ziduri de pământ datând din

Epocile Veche şi Mijlocie ale Bronzului, unele de dimensiuni considerabile de-a lungul hotarului răsăritean al Ghileadului, între regiunea deşertică şi cea păduroasă. În plus, cetăţile din Haran (Basan) cu care începe relatarea campaniei, Aşterot şi Carneim, au fost ambele ocupate în această perioadă, aşa cum o dovedesc cercetările arheologice pe aceste şantiere. Acelaşi lucru este adevărat pentru Moabul de est, unde autorul a descoperit o cetate din Epoca Mijlocie a Bronzului la Ader în 1924. Această rută, numită "Calea Regelui" în tradiţia israelită ulterioară, pare să nu fi fost folosită de oştile invadatoare pe parcursul Epocii de Fier." (Albright, APB, 142-43)

Noul punct de vedere al lui Albright reiese din afirmaţia sa potrivit căreia Geneza 14 "nu mai poate fi considerată ca neavând caracter istoric o dată cu numeroasele confirmări de detaliu pe care le datorăm descoperirilor recente." (Albright, OTA, 140)

Joseph Free enumeră câteva observaţii concrete formulate de criticii radicali referitor la istoricitatea Genezei 14. Ne vom opri, pe scurt, asupra acestora.

5.3.1 Regii mesopotamieni

5.3.1.1 Prezumţie documentară

S-a susţinut că numele regilor mesopotamieni sunt fictive sau neistorice.

5.3.1.2 Obiecţii de principiu

Tăbliţele de la Mari (secolul al optsprezecelea î.Hr.), descoperite în 1933, conţin numele Arriyuk (sau Arriwuk), identificat cu Arioc din Geneza 14. (Albright, BATYE, 542)

K.A. Kitchen arată:

"Tideal este Tidkhalia, un nume hitit folosit începând cu secolul al nouăsprezecelea î.Hr., purtat de patru sau cinci regi hitiţi între secolele al optsprezecelea şi al cincisprezecelea î.Hr. Chedorlaomer este tipic elamit... din perioada babiloniană veche (2000-1700 î.Hr.) şi de mai târziu... Persoanele propriu-zise n-au fost încă identificate în documentele extrabiblice, fapt deloc surprinzător dacă ţinem seama de lacunele informative cu privire la această perioadă." (Kitchen, AOOT, 44)

Howard Vos conchide: "S-a crezut multă vreme că numele celor patru regi din Răsărit sunt neistorice, însă majoritatea cercetătorilor reuşesc într-un fel sau altul să le identifice cu persoane cunoscute sau, cel puţin, ca forme istorice." (Vos, GA, 68-69)

Nahum Sarna recunoaşte că evenimentele din Geneza 14 se pot atesta pe baza unor documente de indiscutabilă vechime. El scrie că

"...stilul epic păstrează indicaţii ale unui substrat poetic arhaic. De pildă, numele regilor canaaniţi sunt ordonate în perechi aliterative, Bera-Birşa şi Şineab-Şemeeber. Limbajul prezintă anumite cuvinte unice sau extrem de rare. Unul dintre acestea, ***hanikh*** (versetul 14), însemnând «slujitor înarmat», nu apare în Biblie decât în acest context, dar se regăseşte în textele execrative egiptene dintre secolele nouăsprezece şi optsprezece î.Hr., precum într-o inscripţie cuneiformă de la Tanaach, Israel, datând din secolul cincisprezece î.Hr.

Se observă, tot astfel, că numai patru dintre monarhii locali sunt menţionaţi după nume, al cincilea fiind pur şi simplu amintit ca fiind «împăratul Belei» (versetul 2). Dacă episodul n-ar fi avut un temei istoric, autorul n-ar fi acceptat să omită un nume." (Sarna, UG, 111)

5.3.2 Deplasările pe spaţii largi
5.3.2.1 Prezumţie documentară

Asemenea "deplasări pe spaţii largi", cum este campania militară din Geneza 14, ar fi fost cu neputinţă.

5.3.2.2 Obiecţii de principiu

Vos afirmă că

"...punctul de vedere formulat anterior cum că deplasările nu s-ar fi putut desfăşura pe spaţii atât de extinse pe cât indică acest capitol şi că regii mesopotamieni n-ar fi avut cum să-şi exercite controlul militar asupra Palestinei se cuvine abandonat. Expediţia regilor din Elam şi Babilon este percepută întrucâtva diferit atunci când realizăm, de exemplu, că nu mai târziu de 2300 î.Hr., Sargon al Acadului (din vecinătatea Babilonului) desfăşura incursiuni în teritoriile amoriţilor din Siria şi Palestina." (Vos, GA, 70-71)

Un alt exemplu al unor deplasări precum cea implicată de Geneza 14 îl furnizează G.A. Barton. Paragraful se intitulează: "Travel between Babylonia and Palestine". Barton traduce un document găsit pe o tăbliţă de lut babiloniană care cuprinde un contract de închiriere a unui car. El scrie:

"Data acestui interesant document n-a fost stabilită cu certitudine. Unii sunt de părere că provine din timpul domniei lui Shamsuiluna, succesorul lui Hamurapi. Scrierea confirmă limpede, în orice caz, că aparţine perioadei acestei dinastii...

Kittim este cuvântul din contract al cărui echivalent ebraic este folosit în Ieremia 2:10 şi Ezechiel 27:6 pentru a desemna ostroavele Mediteranei. Fără îndoială, acesta este sensul cuvântului aici. Contractul a fost

redactat în Sippar, Agadul antic, un oraș pe Eufrat la nord de Babilon. El dezvăluie faptul că la vremea când a fost scris documentul călătoriile între Babilon și Mediterană erau atât de frecvente încât proprietarul carului nu putea închiria mijlocul de transport fără temerea că acesta ar putea fi condus pe lunga distanță până în Siria sau Palestina." (Barton, AB, 347)

Joseph Free arată că "una dintre Tăblițele de la Mari conține o altă trimitere la călătoriile pe distanțe mari atunci când consemnează planurile regelui din anticul Ugarit, de pe țărmul Mediteranei, de a-l vizita pe regele din Mari, pe Eufrat. Aceste descoperiri nu sprijină ideea unor călătorii pe spații restrânse, ci confirmă, mai degrabă, deplasările extinse pe care le presupune campania celor patru regi din est." (Free, AHAS, 217-18)

5.3.3 Itinerarul marșului

5.3.3.1 Prezumție documentară

Este inacceptabil din punct de vedere rațional ca itinerarul marșului să fi urmat coordonatele geografice indicate.

5.3.3.2 Obiecții de principiu

Fred Wight afirmă că "descoperirile arheologice au impus tot mai mult o recunoaștere a valorii istorice pe care o afirmă această Scriptură." (Wight, HABL, 105)

William F. Albright mărturisește că "relatarea de fond a acestei campanii duse de regii răsăriteni pare să fie istorică. Această relatare prezintă oștirea invadatoare mărșăluind dinspre Haran, prin Ghilead și Moab, în regiunea de est, spre sud-estul Palestinei." (Albright, APB, 142)

Totuși, Albright n-a confirmat întotdeauna istoricitatea campaniei. Vreme îndelungată, autorul "a considerat această traiectorie extraordinară a înaintării drept cea mai convingătoare dovadă pentru caracterul în esență legendar al narațiunii". (Albright, APB, 142)

A renunțat la acest punct de vedere, scriind (după cum citam mai sus):

"Totuși, în 1929, [dr. Albright, referindu-se la sine] a descoperit ziduri de pământ datând din Epocile Veche și Mijlocie ale Bronzului, unele de dimensiuni considerabile de-a lungul hotarului răsăritean al Ghileadului, între regiunea deșertică și cea păduroasă. În plus, cetățile din Haran (Basan) cu care începe relatarea campaniei, Așterot și Carneim, au fost ambele ocupate în această perioadă, așa cum o dovedesc cercetările arheologice pe aceste șantiere. Același lucru este adevărat pentru Moabul de est, unde autorul a descoperit o cetate din Epoca Mijlocie a Bronzului la Ader în 1924." (Albright, APB, 142)

Dacă relatarea invaziei este istorică, traseul urmat ar trebui să întâlnească foarte devreme diverse zone aparţinând unor regiuni dezvoltate cu populaţii sedentare permanente.

Nahum Sarna scrie că

"...investigaţii arheologice extinse în Transiordania şi Negev au demonstrat, într-adevăr, că aşa trebuie să se fi întâmplat pe parcursul a ceea ce numim Epoca Mijlocie a Bronzului I, adică intervalul dintre secolele al douăzeci şi unulea şi al nouăsprezecelea î.Hr. De-a lungul acestei perioade s-a dezvoltat o civilizaţie înfloritoare deosebit de eficientă, fapt confirmat prin descoperirea unui număr cu adevărat impresionant de aşezări. Ciudat este că, la sfârşitul acestui interval, nu mai apare nici un izvor în măsură să susţină existenţa unei societăţi stabile în Transiordania şi Negev, o consecinţă, după cum se pare, a unei invazii istorice dezastruoase care a măturat sistematic tot ce îi ieşise în cale. Pe parcursul următoarelor şase veacuri, Transiordania a rămas un ţinut pustiu până la întemeierea regatelor Edom şi Moab în secolul al treisprezecelea î.Hr. În Negev, ruptura în continuitatea civilizaţiei a durat aproape o mie de ani.

În lumina acestor fapte, nu e deloc absurd să presupunem că istoria confruntării între regii din Cartea Genezei se face ecoul unei mari expediţii militare de natură să curme existenţa aşezărilor din Bronzul Mijlociu I. Analele privitoare la catastroficele evenimente se prea poate să fi constituit temeiul relatării biblice." (Sarna, UG, 113-15)

Mărturiile l-au determinat pe Albright să conchidă că "Geneza 14 nu mai poate fi considerată ca neavând caracter istoric o dată cu numeroasele confirmări de detaliu pe care le datorăm descoperirilor recente." (Albright, OTA, 140)

5.3.4 Autoritatea exercitată asupra Canaanului
5.3.4.1 Prezumţie documentară

Regii mesopotamieni nu au fost suveranii Canaanului.

5.3.4.2 Obiecţii de principiu

Joseph Free scrie cu privire la controlul asupra Canaanului: "Mărturiile arheologice referitoare la stăpânirea sau tentativa de stăpânire a regiunii Canaanului s-au găsit într-o inscripţie în care se relevă că regele Elamului (al Persiei) se autointitulează «domnul Ţării Amurru» (M.G. Kyle, *Deciding Voice of the Monuments*, p. 133). Amurru, ţinutul amoriţilor, cuprindea Siria şi Canaanul." (Free, AHAS, 218-19)

5.3.5 Alte comentarii

Kenneth Kitchen susţine că "sistemul de alianţe (patru regi împotriva a cinci) este tipic pentru politica mesopotamiană între cca. 2000-1750 î.Hr., însă nu

și pentru perioadele anterioare sau ulterioare acestui interval general, atunci când predominante au fost alte viziuni politice." (Kitchen, AOOT, 44)

Millar Burrows:

"Conform capitolului al paisprezecelea din Geneza, Palestina răsăriteană a fost invadată de o coaliție a unor regi din vremea lui Avraam. Itinerarul oștilor invadatoare s-a desfășurat, pornind de la cetatea Damascului, pe hotarul estic al Ghileadului și al Moabului. Cercetările lui Albright și Glueck au demonstrat că se aflau pe acest traseu o serie de orașe importante înainte de 2000 î.Hr. și vreme de un secol sau două după aceea, însă nu și mai târziu." (Burrows, WMTS, 71)

Howard Vos: "Pe măsură ce aprofundăm subiectul istoricității Genezei 14, ne putem întreba dacă vreunul din orașele menționate în versetele 5-7 a fost până acum identificat. Cel puțin trei dintre ele au fost confirmate." (Vos, GA, 72)

S.L. Caiger afirmă că "nu pare să fie nici un motiv pentru a pune la îndoială fundamentul faptic al Genezei 14." (Caiger, BS, 34)

William Albright:

"Cu o generație în urmă, majoritatea cercetătorilor critici considerau capitolul ca fiind de dată foarte târzie și cu totul incert din punct de vedere istoric. Astăzi nu ne mai putem îngădui să adoptăm o soluție atât de facilă referitor la dificultățile pe care le ridică, de vreme ce o parte din trimiterile prezente în text sunt extrem de timpurii, raportându-se în mod direct la Epoca Mijlocie a Bronzului." (Albright, APB, 237)

6 CONCLUZIE CU PRIVIRE LA PRESUPOZIȚIILE IPOTEZEI DOCUMENTARE

6.1 Presupozițiile ca fundament

George Mendenhall subliniază importanța presupozițiilor în formularea ipotezei documentare atunci când scrie: "Teoria lui Wellhausen în privința istoriei religiei israelite s-a întemeiat în mare măsură pe o filosofie istorică hegeliană, nu pe analiza literară. A fost vorba despre o schemă evolutivă *a priori* pe care a folosit-o ca reper în utilizarea surselor." (Mendenhall, BHT, 36)

Faptul că fondatorii teoriei documentare n-au fost într-atât de obiectivi din punct de vedere științific în abordarea materialului pe cât lasă să se înțeleagă criticii moderni (Hahn, OTMR, 17) îl dovedesc două afirmații ale lui Wellhausen, în care vădește o metodologie subiectivă și prea puțin riguroasă, precum și o înclinație spre teoriile *a priori* în detrimentul mărturiilor textuale propriu-zise:

> "În sfârşit, pe parcursul unei vizite obişnuite la Göttingen, în vara anului 1867, am aflat de la Ritschl că, potrivit opiniei lui Karl Heinrich Graf, Legea ar fi ulterioară Profeţilor, aşa încât, oricât de străine mi-ar fi fost fundamentele ipotezei sale, nu m-am sfiit să o accept de îndată; am luat curând în considerare posibilitatea de a înţelege antichitatea ebraică fără a mai recurge la cartea Torei." (Wellhausen, PHI, 3-4)

"Aproape mai importante chiar şi decât înseşi fenomenele sunt pentru mine presupoziţiile de la care se porneşte în abordarea lor." (Wellhausen, PHI, 368)

Observaţiile lui Whitelaw sunt cât se poate de îndreptăţite:

> "Nu ne îndoim că ipoteza ca posibilă metodă de clarificare este întru totul legitimă. Deseori, nu avem la dispoziţie nici un alt mijloc de a găsi o soluţie a problemelor ştiinţifice şi filosofice decât verificarea funcţionalităţii unei anume presupoziţii şi, mai apoi, a alteia... Grotefend, Rawlinson şi alţi asiriologi au izbutit, pe această cale, să descifreze inscripţiile cuneiforme de natură să îmbogăţească atât de neaşteptat cunoaşterea antichităţii. Prin urmare, nu i se poate reproşa nimic cercetătorului biblic atunci când adoptă o asemenea metodă o dată ce se confruntă cu neajunsuri ce nu pot fi desluşite altminteri. Ceea ce provoacă nemulţumiri este, însă, formularea unor presupoziţii *a priori*, care, în ultimă analiză, mai degrabă complică situaţia decât o limpezesc, şi menţinerea acestor presupoziţii în calitate de adevăruri demonstrate fără a fi în prealabil afirmate ca atare prin mijlocirea unor argumente convingătoare." (Whitelaw, OTC, 188-89)

Se înţelege, aşadar, că toate cele şase presupoziţii documentare luate până acum în discuţie sunt invalide. Anti-supranaturalismul trebuie respins atâta vreme cât susţine că deţine adevărul absolut cu privire la existenţa lui Dumnezeu sau la proporţia şi natura intervenţiei Sale în ordinea naturală a universului; cu alte cuvinte, atâta vreme cât fie existenţa Sa, fie intervenţia Sa divină sunt puse în paranteză ca fiind *imposibile* pe un temei *a priori*.

O altă presupoziţie (neîncrederea *a priori* faţă de consemnarea Vechiului Testament) trebuie respinsă întrucât contravine canonului acceptat al unei critici confirmate în timp şi care a constituit un reper al cercetătorilor literari şi istorici de la Aristotel încoace.

Ultimele patru presupoziţii (perspectiva evolutivă asupra istoriei lui Israel; prioritatea acordată analizei izvoarelor în raport cu metodologia verificării; perspectiva legendară cu privire la naraţiunile patriarhale; prezumţia cum că scrierea a fost inexistentă în epoca mozaică) au fost pertinent dezavuate prin intermediul descoperirilor arheologice.

6.2 Presupoziţiile şi critica biblică de astăzi

Unii cercetători ai Bibliei presupun că, în domeniul studiilor biblice, epoca "prezumţiilor *a priori*" a devenit anacronică, lăsând locul "concluziilor obţinute exclusiv pe baza aplicării unei metode ştiinţifice obiective în analiza datelor". Ideile preconcepute aparţin astăzi "fundamentaliştilor" conservatori, nicidecum adepţilor imparţiali ai criticii liberale superioare, ale căror preocupări în domeniul cercetării biblice nu sunt influenţate de "credinţe religioase dogmatice". Într-adevăr, termenul "liberal" tinde să sugereze o mentalitate cu mai puţine predilecţii decât cea "conservatoare".

O asemenea concepţie este, în cel mai bun caz, o simplă expectanţă. Cu toate că văd lucrurile dintr-o perspectivă hotărât diferită, criticii liberali moderni, asemenea conservatorilor, continuă să se raporteze la o sumă de prejudecăţi. Faptul este deosebit de semnificativ, iar omisiunea în a-l recunoaşte nu poate duce decât la suspiciunea gravă a unei abdicări de la onestitatea intelectuală.

Langdon Gilkey, el însuşi un documentarist, îşi încheie articolul "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" cu următorul îndemn de luare aminte adresat întregii şcoli de critică biblică liberală căreia îi aparţine:

> "În ce ne priveşte, o înţelegere contemporană a Scripturilor antice depinde tot atât de o analiză atentă a presupoziţiilor de la care pornim în prezent, pe cât de o solidă cultură referitoare la religia şi credinţa trecutului." (Gilkey, COTBL, 154)

20

CONSECINȚELE CRITICII SUPERIOARE RADICALE

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 Vechiul Testament nu are, în principiu, un caracter istoric
2 Religia lui Israel este cu desăvârșire naturală, nicidecum supranaturală ca origine și dezvoltare
3 Istoria și religia lui Israel sunt, în principiu, contrafaceri

A accepta concluziile criticii superioare radicale înseamnă a ne asuma deopotrivă următoarele consecințe:

1 VECHIUL TESTAMENT NU ARE, ÎN PRINCIPIU, UN CARACTER ISTORIC

Din perspectiva celor mai mulți adepți ai școlilor critice superioare de orientare radicală, Vechiul Testament nu conține o istorie exactă a lui Israel. El consemnează, fără îndoială, evenimente izolate care pot fi, în sine, considerate istorice, însă oferă o imagine de ansamblu inexactă cu privire la istoria cronologică israelită. Pornind de la această premisă, criticii au reconstituit propria variantă a istoriei ebraice timpurii, care, așa cum se poate constata din tabelul de mai jos, vine în contradicție cu numeroase aspecte majore ale consemnărilor din Vechiul Testament.

Walther Eichrodt comentează abordarea critică a cărții lui Ezechiel, scoțând în evidență neajunsurile pe care le întâmpină elaborarea unor teorii contradictorii textului propriu-zis:

> "Această fluctuație neconvingătoare din cadrul teoriilor nu este rodul unei simple întâmplări; ea apare ca un rezultat logic al tuturor dificultăților cu care se confruntă o tentativă de a elabora o teorie fundamentală pe baza unui text care afirmă tocmai contrariul. Ori de câte ori nu corespund teoriei, informațiile recunoscute cu privire la anumite date sau locații geografice, o dată acceptate, trebuie puse din nou la îndoială, în lipsa oricărui temei metodologic prob în măsură să justifice concluziile. Se face, totodată, simțită

tendința de a circumscrie elementele de tradiție neconcordante cu această interpretare și de a le conferi un sens nou ori, altfel, de a le scoate din discuție prin mecanismele metodei critice." (Eichrodt, E, 8-9)

Tabelul următor compară perspectiva evreilor asupra propriei lor istorii (relativ la câteva dintre evenimentele majore) cu propunerile criticilor superiori. Se prezintă aici doar coordonatele unui curent general de gândire în critica superioară radicală; nu acesta este punctul de vedere al oricărui critic. Schema de ansamblu este, cu toate acestea, precumpănitoare în majoritatea cercurilor critice superioare relativizante de astăzi. În treacăt fie spus, reconstituirea istoriei ebraice timpurii a lui Wellhausen se dovedea chiar mai radicală decât cea de față.

Consemnarea Vechiului Testament		Perspectiva documentaristă	
1445-1405 î.Hr.	Moise dă Legea și scrie Geneza, Exodul, Leviticul, Numeri, Deuteronomul	1400 î.Hr.	Codul Legământului (materialul din Exod 20-23)
1000	Domnia lui David	1000	Domnia lui David
960	Templul lui Solomon	960	Templul lui Solomon
850 (?)	Obadia – primul profet scriitor	950 930	Documentul J Împărțirea regatului
850-550	Epoca de Aur a Profeților	850 750 750-550	Documentul E Amos – primul profet scriitor Epoca de Aur a Profeților
722	Sfârșitul regatului de nord	722 622	Sfârșitul regatului de nord (Israel) Codul Deuteronomic
586	Căderea Ierusalimului; Exilul	586 575 550	Căderea Ierusalimului; Exilul Codul Sfințeniei (Levitic 17-20) Cercul Deuteronomic editează Deuteronom – 2 Regi
539	Reașezarea lui Israel	539	Reașezarea lui Israel
450	Ezra reformează a doua Confederație Iudaică pe temeiul Legii (Tora	450 450-400	Redactarea documentului P cu scopul de a institui a doua Confederație Iudaică Cercul P compilează Tetrateuhul (Geneza – Numeri); se adaugă, ulterior, Deuteronomul, alcătuindu-se Pentateuhul

Observăm că succesiunea biblică a Legii – dată timpuriu şi *urmată* de profeţi – a fost inversată; deoarece, potrivit criticilor, Legea, alcătuită din Codul Deuteronomic, Codul Sfinţeniei şi Codul Preoţesc (majoritatea documentelor legislative din Pentateuh), n-a apărut decât la multă vreme după profeţi. Textul, însă, spune foarte limpede că numeroşi profeţi s-au referit la un corpus de legi existente încă pe atunci, a căror autoritate a fost pe deplin acceptată de oameni. Amos o numeşte chiar "*Tora* [«Legea»] lui Iahve" (Amos 2:4).

Criticii au condus astfel la o contradicţie ireconciliabilă şi capitală atât în ce priveşte cronologia, cât şi dezvoltarea teologică a istoriei lui Israel.

Această contradicţie cască o prăpastie de netrecut între un Cuvânt al lui Dumnezeu de indiscutabilă autoritate, pe de o parte, şi, după cum spunea cineva, "o diversitate incoerentă de fragmente literare pe jumătate mitice şi neverosimile din punct de vedere istoric", pe de alta. Mai important, chiar, se instituie o gravă discordanţă între portretizarea scripturală a istoriei israelite şi reconstituirea criticilor radicali.

> "Nu e cu nimic exagerat a spune că, pentru şcoala critică accentuat radicală, Vechiul Testament se prezintă în substanţă ca *neistoric.* Ceea ce nu înseamnă, desigur, că unele aspecte – în proporţie considerabilă, după cum tind să recunoască anumiţi cercetători – nu se revendică de la un substrat istoric. Nu oricine va merge până acolo încât, referitor la un hotar al istoriei, să pună, asemenea lui Stade, la îndoială faptul că Israel, ca popor, a fost vreodată în Egipt sau, referitor la altul, să tăgăduiască, asemenea lui Kosters, întoarcerea din exilul babilonian sub Zorobabel. Dincolo de toate acestea, însă, cărţilor ca atare nu li se acordă, cel puţin până la epoca regilor, şi doar parţial după aceea, un statut autentic istoric." (Orr, POT, 56)

Se presupune, astfel, că imaginea limpede pe care o prezintă Vechiul Testament în legătură cu desfăşurarea unui plan divin coerent şi unitar (elementul teleologic) în istoria lui Israel, începând în Geneza cu Adam şi culminând cu Mesia cel făgăduit, aşa cum a fost mărturisit de profeţi, nu este decât o născocire.

Kautzsch, de la Halle, în conferinţa sa, *Valoarea perenă a Vechiului Testament*, citat de Orr, scrie:

> "Valoarea perenă a Vechiului Testament constă, mai presus de orice, în chezăşia absolută a realităţii şi desăvârşirii unui plan divin, o cale de mântuire încheiată şi împlinită prin noul legământ în Persoana şi lucrarea lui Isus Hristos." (Orr, POT, 61)

Orr spune că argumentul

"...prezentat de acea parte a criticii hotărâtă să scoată din discuție elementul teleologic susține o perspectivă conform căreia reprezentarea biblică este ireală și artificială: n-ar fi vorba despre o dezvoltare în acord cu istoria propriu-zisă, ci de una *imaginară*, ca rezultat al unei relecturi a ideilor din epoca profetică prin prisma legendelor primitive. Aparența dezvoltării se suprapune tradiției istorice prin modul în care îi sunt manipulate izvoarele. O dată stabilită, după cum se spune, schema critică – analiza și diviziunea documentelor – iluzia teleologiei în Vechiul Testament dispare; cel puțin în ce privește necesitatea unei cauze extraordinare de natură să o justifice. În cuvintele profesorului Robertson: «Ceea ce susțin ei este că proiectul autorilor biblici reprezintă o prelucrare ulterioară, care, printr-un proces de manipulare a documentelor mai vechi și printr-o sistematică reprezentare a evenimentelor timpurii în lumina perioadelor de mai târziu, a fost concepută să dea impresia unei dezvoltări originale și autentice.»" (Orr, POT, 61-62)

2 RELIGIA LUI ISRAEL ESTE CU DESĂVÂRȘIRE NATURALĂ, NICIDECUM SUPRANATURALĂ CA ORIGINE ȘI DEZVOLTARE

(Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu s-a manifestat ***cu adevărat*** în istoria lui Israel; evreii au avut doar ***credința*** acestui fapt.)

În ce fel a generat analiza literară a Pentateuhului această teorie? Orr explică:

"Se poate susține în mod pertinent că originea supranaturală a religiei nu depinde cu nimic nici de aceea că Pentateuhul, așa cum îl cunoaștem, a ieșit de sub condeiul lui Moise ori a fost alcătuit din trei sau patru documente puse cap la cap într-o perioadă ulterioară; nici de epoca în care legea levitică a fost, în cele din urmă, codificată; nici de faptul că unul, doi sau zece autori au redactat Cartea lui Isaia; nici de eventualitatea ca Psalmii să aibă o sorginte preexilică sau postexilică. Pe de altă parte, așa cum se va vedea mai pe larg în cele ce urmează, dependența criticii literare de teoria religioasă este indiscutabilă. Căci, dacă e să acceptăm adevărul, în spiritul unei gândiri oneste, că există numeroși cercetători care au izbutit, spre propria lor mulțumire, să îmbine concluziile majore ale ipotezei critice privitoare la Vechiul Testament, chiar și în forma ei avansată, cu credința neabătută în realitatea revelației supranaturale menite lui Israel, tot atât de adevărat este că, în cazul altora, mai cu seamă al «Întemeietorilor Criticii», după formula dr. Cheyne, deciziile sub aspectul unor dimensiuni de ordin pur literar – de exemplu, datarea unui psalm, autenticitatea unui pasaj sau integritatea unei cărți – sunt în mare măsură determinate de o anume viziune asupra originilor și perpetuării religioase; așa încât o teorie

diferită în acest sens conduce inevitabil la o serie de judecăți diferite cu privire la vârsta, relațiile și valoarea anumitor scrieri din punct de vedere istoric. Această dependență a multora dintre concluziile criticii – în ultimă instanță, a tuturor acestora, desigur – de perspectiva religioasă și istorică este, în principiu, confirmată chiar de Wellhausen [Wellhausen, PHI, 12], atunci când declară că «numai în domeniul vechimilor religioase și al ideilor religioase de primă însemnătate – domeniu pe care Vatke, în *Biblische Theologie*, l-a cercetat în tot cuprinsul său și în care s-a iscat mai întâi adevărata confruntare – poate fi adusă controversa la obiect.»" (Orr, POT, 4-5)

Gilkey, un purtător de cuvânt onest al acestei poziții, afirmă tranșant:

"Această presupoziție a unei succesiuni cauzale a evenimentelor fenomenale și, prin urmare, a autorității în interpretarea științifică a evenimentelor observabile exercită o influență hotărâtoare asupra valabilității care se atribuie narațiunilor biblice și, astfel, asupra modului în care se percepe semnificația acestora. În consecință, o suită întreagă de fapte și întâmplări divine consemnate în Scriptură își pierd caracterul real. De pildă, nu doar cele șase zile ale creației, căderea istorică din Eden și potopul devin, așadar, neautentice din punct de vedere istoric, ci, mai mult, majoritatea înfăptuirilor divine din istoria biblică a poporului evreu rămân ceea ce preferăm să numim simboluri mai degrabă decât fapte istorice propriu-zise. Pentru a aminti doar câteva: nașterea surprinzătoare a fiului lui Avraam; cuvintele și îndrumările adresate patriarhilor; urgiile abătute asupra egiptenilor; stâlpul de foc; despărțirea apelor; dezvăluirea verbală a legii legământului pe Sinai; sprijinul strategic și logistic oferit cu prilejul cuceririi; vocea auzită de profeți și așa mai departe – toate aceste «acte» sunt înlăturate din planul realității istorice și intră în lumea de basm a «interpretării religioase» pentru care a optat poporul evreu. Astfel, atunci când citim ceea ce Vechiul Testament pare să spună cu privire la faptele lui Dumnezeu sau ceea ce comentatorii precritici spun că Dumnezeu a făcut (vezi Calvin), confruntând, apoi, aceste relatări cu o interpretare modernă a manifestărilor Sale, sesizăm uriașa diferență: evenimentele miraculoase, întâmpinările verbale divine, poruncile și făgăduințele se topesc în neant. Orice ar fi crezut evreii, *noi* credem că poporul biblic a trăit în același continuum cauzal de spațiu și timp în care trăim noi înșine, unul în care minunea devine cu neputință, iar vocea dumnezeiască nu se mai aude." (Gilkey, COTBL, 144-45)

Gilkey sintetizează concluzia logică a acestei perspective:

"Ansamblul impresionant de minuni și comunicări premergător legământului din Exod, respectiv narațiunile patriarhale, se consideră astăzi a fi o sumă de interpretări ale evreilor cu privire la propriul trecut istoric în temeiul credinței dobândite cu prilejul Exodului. Pentru noi, așadar, aceste narațiuni reprezintă nu atât *istorii* ale faptelor și cuvintelor propriu-zise ale lui Dumnezeu, cât *parabole* în măsură să dea seama de credința pe care o nutrea poporul după Exod, anume convingerea că Dumnezeu, manifest în viața lor, a săvârșit fapte, a rostit făgăduințe și porunci etc. Pe de altă parte, relatările biblice cu privire la viața de după Exod – spre exemplu, vestirea și codificarea legii, cucerirea și curentul profetic – sunt înțelese ca o interpretare a națiunii legământului, prin mijlocirea credinței Exodului, referitoare la viața și istoria neîntrerupte ale acesteia. Pentru teologia biblică modernă, Biblia nu mai este o consemnare a faptelor și cuvintelor reale ale lui Dumnezeu, cât o carte de interpretări ebraice, «interpretări creative», precum le numim, care, asemenea parabolei lui Iona, povestesc despre înfăptuirile lui Dumnezeu și despre reacțiile oamenilor pentru a da expresie credințelor teologice ale religiei ebraice. Așa încât Biblia nu descrie actele lui Dumnezeu, ci religia evreilor." (Gilkey, COTBL, 146)

Situarea radicală a acestei atitudini este conștientizată de Gilkey atunci când admite: "Diferența între punctul de vedere asupra Bibliei ca parabolă ilustrativă a credinței religioase ebraice și cel potrivit căruia Biblia este o narațiune directă a faptelor și cuvintelor concrete ale lui Dumnezeu este atât de profundă încât nu îngăduie nici un comentariu." (Gilkey, COTBL, 146)

3 ISTORIA ȘI RELIGIA LUI ISRAEL SUNT, ÎN PRINCIPIU, CONTRAFACERI

Devine limpede în urma lecturii relatărilor ebraice cu privire la istoria și religia acestui popor, așa cum ne sunt ele înfățișate pe parcursul Vechiului Testament, că exista ***intenția*** de a-i convinge pe cititori să le accepte ca fiind autentic istorice. Succesiunea în care Moise dă mai întâi Legea, iar apoi profeții judecă poporul, făcându-se ecoul Legii Mozaice, a fost menită să dea socoteală pentru ceea ce s-a întâmplat cu adevărat – în cu totul aceeași ordine.

Unger evidențiază aceeași idee:

"Tot așa, dacă Deuteronomul n-a fost publicat până în 621 î.Hr., declarându-se, cu toate acestea, ca provenind din cuvintele și scrierile lui Moise, el nu poate scăpa de bănuiala unei mistificări evlavioase. Același

lucru se poate spune despre Codul Preoțesc, terminat abia în jurul anului 500 î.Hr., care susține în mod repetat că a fost poruncit nemijlocit și pe căi divine de Moise. În aceste condiții, onestitatea și integritatea redactorilor nu pot să nu devină incerte." (Unger, IGOT, 231)

Oricine ar fi scris și ar fi canonizat cărțile Vechiului Testament a urmărit să ne lase impresia că istoria cuprinsă în ele a fost într-adevăr istoria autentică a lui Israel. Dacă documentariștii au dreptate, istoricii Vechiului Testament se înșală, iar implicațiile unei istorii "născocite" nu pot fi, pe nici o cale rațională, evitate.

21

MĂRTURII ÎN SPRIJINUL PATERNITĂŢII MOZAICE

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 MĂRTURII INTERNE

1.1 Pentateuhul ca martor

Însuşi Pentateuhul afirmă limpede că aceste secţiuni au fost scrise de Moise:

1.1.1 Cartea Legământului (Exod 20:22-23:33)

"Moise a scris toate cuvintele DOMNULUI. Apoi s-a sculat dis de dimineaţă, a zidit un altar la poalele muntelui, şi a ridicat douăsprezece pietre pentru cele douăsprezece seminţii ale lui Israel... a luat cartea legământului, şi a citit-o

în faţa poporului. Ei au zis: «Vom face şi vom asculta tot ce a zis DOMNUL»" (Exod 24:4, 7).

1.1.2 Înnoirea Legământului (Exod 34:10-26)

"DOMNUL a zis lui Moise: «Scrie-ţi cuvintele acestea, căci pe temeiul acestor cuvinte închei legământ cu tine şi cu Israel!" (Exod 34:27).

1.1.3 Codul Deuteronomic (Deuteronom 5-30)

"Moise a scris legea aceasta, şi a încredinţat-o preoţilor, fiii lui Levi, care duceau chivotul legământului DOMNULUI, şi tuturor bătrânilor lui Israel" (Deuteronom 31:9).

"După ce a isprăvit în totul de scris într-o carte cuvintele legii acesteia, a dat următoarea poruncă Leviţilor, care duceau chivotul legământului DOMNULUI: «Luaţi cartea aceasta a legii, şi puneţi-o lângă chivotul legământului DOMNULUI...»" (Deuteronom 31:24-26).

Un asemenea pasaj nu poate fi folosit drept dovadă a faptului că Moise a scris Pentateuhul; însă presupune existenţa unei cărţi semnificative care se referă, cel puţin, la Deuteronom 5 până la 26 şi dovedeşte o intensă activitate literară desfăşurată de Moise. (Raven, OTI, 86)

1.1.4 Judecata lui Dumnezeu asupra lui Amalec

"DOMNUL a zis lui Moise: «Scrie lucrul acesta în carte, ca să se păstreze aducerea aminte, şi spune lui Iosua că voi şterge pomenirea lui Amalec de sub ceruri»" (Exod 17:14).

1.1.5 Itinerarul israeliţilor de la Ramses la Moab

"Moise a scris călătoriile lor din popas în popas, după porunca DOMNULUI. Şi iată popasurile lor, după călătoriile lor" (Numeri 33:2).

1.1.6 Cântarea lui Moise din Deuteronom 32

"«Acum, scrieţi-vă cântarea aceasta. Învaţă pe copiii lui Israel s-o cânte, pune-le-o în gură, şi cântarea aceasta să-Mi fie martoră împotriva copiilor lui Israel.

Căci voi duce pe poporul acesta în ţara pe care am jurat părinţilor lui că i-o voi da, ţară unde curge lapte şi miere; el va mânca, se va sătura şi se va îngrăşa; apoi se va întoarce la alţi dumnezei şi le va sluji, iar pe Mine Mă va nesocoti şi va călca legământul Meu.

Când va fi lovit atunci cu o mulţime de rele şi necazuri, cântarea aceasta, care nu va fi uitată şi pe care uitarea n-o va şterge din gura urmaşilor, va sta ca martoră împotriva acestui popor. Căci Eu îi cunosc pornirile, care se arată şi azi, înainte chiar ca să-l fi dus în ţara pe care am jurat că i-o voi da»" (Deuteronom 31:19-21).

1.1.7 Utilizarea scribilor

Când se spune că Moise "a scris" Pentateuhul sau că este "autorul" acestuia, trebuie să reținem, așa cum observam mai devreme, că, potrivit obișnuinței antice mesopotamiene, acest lucru nu înseamnă cu necesitate că a caligrafiat el însuși cuvintele, deși putea să fi fost cazul. Este foarte posibil ca Pentateuhul să fi fost, așa cum s-a întâmplat cu Codul de Legi al lui Hamurapi, dictat unor scribi. Acest fapt nu subminează cu nimic paternitatea esențial mozaică a textului pentateuhal.

1.1.8 Documentele legale din următoarele pasaje își atribuie paternitatea lui Moise fie în note de antet, fie în note de subsol:

- Exod: 12:1-28; 20-24; 25-31; 34
- Levitic: 1-7; 8; 13; 16; 17-26; 27
- Numeri: 1; 2; 4; 6:1-21; 8:1-4; 8:5-22; 15; 19; 27:6-23; 28; 29; 30; 35
- Deuteronom: 1-33

1.1.9 Moise a avut, fără îndoială, toate datele necesare pentru a scrie Pentateuhul

A crescut în casa faraonului și, precum spunea Ștefan, "a învățat toată înțelepciunea egiptenilor" (Fapte 7:22). Există astăzi un consens general cum că această învățătură trebuie să fi inclus și aptitudinea scrisului.

Moise avea toate informațiile necesare acestui proiect. Trebuie să fi existat documente referitoare la istoria premozaică, iar dacă acestea se aflau în posesia evreilor, i-au fost cu siguranță accesibile și lui Moise, apărătorul poporului său. Dacă ele se păstraseră în arhivele egiptene din epoca lui Iosif, i-ar fi fost, de asemenea, disponibile la începutul maturității.

A avut, totodată, timp suficient cât să consemneze această istorie. A petrecut patruzeci de ani în Egipt și patruzeci de ani în Madian, perioade generoase în care putea să elaboreze Geneza. (Raven, OTI, 93-94)

Faptul că Moise a fost prin excelență pregătit să ducă la bun sfârșit o lucrare ca Pentateuhul o dovedesc următoarele condiții:

(a) Educația: a fost instruit în disciplinele de înaltă factură academică predate la curtea egipteană. Printre acestea se număra, dincolo de orice îndoială, arta scrierii, atâta vreme cât s-au găsit inscripții chiar și pe articolele de înfrumusețare ale femeilor.

(b) Tradiția: a cunoscut cu certitudine tradițiile istoriei ebraice timpurii și comunicarea lui Dumnezeu cu oamenii din vechime.

(c) Contextul geografic familiar: a avut cunoștințe temeinice în ce privește climatul și geografia Egiptului și ale Sinaiului, așa cum se prezintă ele în Pentateuh.

(d) Motivația: Ca întemeietor al Confederației israelite, a resimțit un

îndemn cât se poate de firesc în a pune bazele naţiunii pe un fundament moral şi religios concret.

(e) Dimensiunea temporală: Cei patruzeci de ani cât a durat rătăcirea în pustia Sinaiului i-au oferit tot răgazul de care avea nevoie pentru a-şi redacta lucrarea.

Într-o epocă în care până şi robii lipsiţi de orice educaţie din minele de turcoaz ale Egiptului lăsau însemnări pe pereţii galeriilor, este de neconceput ca un om de condiţia lui Moise să nu fi înţeles cât de necesară este consemnarea evenimentelor care au avut loc pe parcursul uneia dintre cele mai semnificative epoci ale istoriei.

Kurth Sethe, o autoritate de primă mărime a secolului XX în cercetarea Egiptului antic, încercând să-l identifice pe părintele uneia dintre cele mai importante contribuţii la progresul literar al civilizaţiei, scrierea nord-semitică, îl menţionează pe Moise drept un posibil răspuns [*Vom Bilde zum Buchstaben*, (1939), p. 56]. (Martin, SCAP, 23)

1.2 Mărturia celorlalte cărţi ale Vechiului Testament

Aceste versete din Vechiul Testament consemnează că Tora sau "Legea" provine de la Moise:

Iosua 8:32 vorbeşte despre "Legea pe care o scrisese Moise". (În continuare, versetele marcate cu un asterisc se referă la "Legea lui Moise" scrisă ca atare, nu doar la o tradiţie orală.)

- Iosua 1:7, 8*; 8:31*, 34*; 23:6*
- 1 Regi 2:3*
- 2 Regi 14:6*; 23:25
- 1 Cronici 22:13
- 2 Cronici 5:10; 23:18*; 25:4*; 30:16; 33:8; 34:14; 35:12*
- Ezra 3:2; 6:18*; 7:6
- Neemia 1:7, 8; 8:1*, 14*; 9:14; 10:29; 13:1*
- Daniel 9:11, 13
- Maleahi 4:4

1.3 Noul Testament ca martor

Autorii Noului Testament au susţinut, la rândul lor, că Tora sau "Legea" vine de la Moise. Apostolii credeau că "ne-a scris Moise [o lege]" (Marcu 12:19).

Ioan nu se îndoia că "Legea a fost dată prin Moise" (Ioan 1:17).

Pavel, vorbind despre un fragment pentateuhal, afirmă: "Moise scrie" (Romani 10:5).

Între alte pasaje care afirmă acest fapt se numără:

- Luca 2:22; 20:28
- Ioan 1:45; 8:5; 9:29
- Fapte 3:22; 6:14; 13:39; 15:1, 21; 26:22; 28:23
- 1 Corinteni 9:9
- 2 Corinteni 3:15
- Evrei 9:19
- Apocalipsa 15:3

Următoarele pasaje mărturisesc că Isus, la rândul Său, credea că Tora este de la Moise:

- Marcu 7:10; 10:3-5; 12:26
- Luca 5:14; 16:29-31; 24:27, 44
- Ioan 7:19, 23

Ioan reţine că Isus şi-a exprimat fără ezitare convingerea că Moise a scris Tora:

> "Să nu credeţi că vă voi învinui înaintea Tatălui; este cine să vă învinuiască: Moise, în care v-aţi pus nădejdea.
> Căci, dacă aţi crede pe Moise, M-aţi crede şi pe Mine, pentru că el a scris despre Mine.
> Dar dacă nu credeţi cele scrise de el, cum veţi crede cuvintele Mele?" (Ioan, 5:45-47).

Eissfeldt afirmă: "Numele folosit limpede în Noul Testament cu referire la întregul Pentateuh – Cartea lui Moise – trebuie înţeles în mod evident ca indicaţie a faptului că Moise este alcătuitorul Pentateuhului." (Eissfeldt, OTI, 158)

2 MĂRTURII EXTERNE

2.1 Tradiţia iudaică

R.H. Pfeiffer scrie: "Nu avem nici un motiv să ne îndoim că, la 400 î.Hr., când a fost inclus în canon, Pentateuhul a fost considerat revelaţia divină dată lui Moise." (Pfeiffer, IOT, 133)

2.1.1

Eclesiasticul, una dintre Apocrife, scrisă în jurul anului 180 î.Hr., aduce următoarea mărturie: "Toate acestea sunt cartea legământului Dumnezeului Celui Prea Înalt, legea pe care ne-a poruncit-o Moise, ca să fie moştenirea obştiei lui Iacob" (Eclesiasticul 24:22).

2.1.2

Talmudul, (*Baba Bathra*, 146), comentariu iudaic la Lege *(Torah)*, datând din aproximativ 200 î.Hr., şi Mişna (*Pirqe Aboth*, I, 1), interpretare şi legislaţie rabinică, datând din aproximativ 100 î.Hr., ambele atribuie *Torah* lui Moise.

2.1.3

Filon, filosoful-teolog iudeu, născut în jurul anului 20 d.Hr., susţinea paternitatea mozaică: "Însă... voi spune întâmplările lui Moise aşa cum le-am aflat eu însumi, atât din cărţile sfinte, zidirile minunate ale înţelepciunii pe care ni le-a lăsat, cât şi de la bătrânii neamului." (Philo, WP, 279)

2.1.4

Flavius Josephus, istoricul iudeu din primul secol d.Hr. scrie în *Josephus împotriva lui Apion* (11:8):

> "Căci noi nu avem o mulţime nenumărată de cărţi, care se ceartă una cu alta şi-şi stau împotrivă (ca şi grecii), ci numai douăzeci şi două [cele 39 de care dispunem în prezent], în care se găsesc hrisoavele trecutului; despre care se crede cu îndreptăţire că sunt divine; şi dintre care, cinci sunt ale lui Moise, unde se află legile sale şi tradiţiile omenirii de la facere până la moartea lui." (Josephus, WFJ, 609)

2.2 Tradiţia creştină timpurie

2.2.1

Iuniliu, un dregător imperial la curtea lui Iustinian I, împăratul bizantin dintre anii 527-565 d.Hr., apăra paternitatea mozaică a Pentateuhului după cum se poate vedea şi din dialogul cu unul dintre discipolii săi, consemnat în *De Partibus Divinae Legis*:

> "Cu privire la scriitorii Cărţilor Sfinte:
>
> Discipolul: Cum putem şti cine sunt scriitorii cărţilor sfinte?
>
> Învăţătorul: Pe trei căi. Fie din titluri ori cuvintele înainte... fie numai din titluri... fie din tradiţia celor vechi, aşa cum se crede despre Moise că ar fi scris primele 5 cărţi ale Istoriei; cu toate că titlul nu o spune şi nici el nu zice despre sine: «Domnul mi-a vorbit», ci ca şi cum ar fi vorba despre altul: «Domnul i-a vorbit lui Moise»." (Gray, OTC, 44-45)

2.2.2

Leonţiu Bizantinul (secolul al şaselea d.Hr.) scria în tratatul *Contra Nestorianos*:

> "Cât despre aceste cinci cărţi, toate mărturisesc că sunt (lucrări) ale lui Moise." (Gray, OTC, 45)

2.2.3

Alți părinți ai bisericii care atribuie Pentateuhul lui Moise în listele canonice ale Vechiului Testament sunt:

1. Meliton, episcop de Sardes (175 d.Hr.)
2. Chiril din Ierusalim (348-386 d.Hr.)
3. Ilarie (366 d.Hr.)
4. Rufin (410 d.Hr.)
5. Augustin (430 d.Hr.)

2.2.4

Pentateuhul îi este atribuit lui Moise deopotrivă în următoarele liste canonice ale bisericii timpurii:

1. Dialogul lui Timotei cu Acuila
2. Sinopsa (revizuită de Lagarde)
3. Lista canoanelor apostolice
4. Inocențiu (417 d.Hr.)

2.3 Analiza formală a Legământului

2.3.1 Introducere

În 1954, George Mendenhall a publicat un articol de răspântie în care descria tratatele de suzeranitate încheiate între regii Orientului Apropiat și părțile înfrânte. A pus, cu această ocazie, în evidență similitudinile izbitoare dintre aceste tratate și anumite texte de aceeași factură prezente în scripturile ebraice. Meredith Kline a mers mai departe pe calea deschisă de acest studiu, demonstrând corelația între respectivele tratate și Cartea Deuteronomului în ansamblul ei.

Renumitul arheolog G. Ernest Wright face o introducere în cercetarea lui Mendenhall:

> "O altă descoperire majoră în domeniul legal, a cărei relevanță, îndrăznesc să cred, se va confirma în timp, ne parvine din cercetarea de pionierat a lui George. E. Mendenhall cu privire la cadrul formal al legământului mozaic. Acest cadru, după cum arată el, nu se regăsește în legămintele societății beduine, așa cum a presupus Johannes Pedersen. El derivă din sistemul legal internațional, mai exact din tratatele de suzeranitate încheiate pe parcursul Epocii Târzii a Bronzului identificate în arhivele hitite. Această descoperire comportă numeroase semnificații, dintre care mă opresc doar asupra uneia. E pentru prima oară când ni se înfățișează mai limpede modul în care era conceput Divinul în Israel și motivul pentru care se îngăduia exclusiv un anumit tip de limbaj în raport cu El. Dumnezeul

lui Israel nu reprezenta autoritatea supremă a unui panteon alcătuit din forţele primordiale ale lumii naturale. El era suzeranul prin excelenţă, nu un rege între alţii, ci Împăratul: «Regele regilor şi Domnul domnilor», căruia nimeni nu-i putea fi pe potrivă. În consecinţă, termenul ebraic *melek*, rareori folosit referitor la Dumnezeu înainte de vremea lui David, nu i se putea aplica în mod strict, întrucât primise o definiţie în primul rând de ordin politic cu trimitere la dinaştii rivali ai Epocii Bronzului din fruntea cetăţilor-state siro-palestiniene. Suzeranitatea Dumnezeului lui Israel fusese instituită în relaţie cu întreaga lume, aspectul cel mai important nefiind dimensiunea ei naturală, ci administrarea acesteia ca o vastă împărăţie. Limbajul corespundea, aşadar, îndeaproape istoriei şi perspectivelor istorice." (Wright, BAT, 150)

2.3.2 Deuteronomul şi forma tratatelor de suzeranitate hitite din mileniul al doilea î.Hr.

K.A. Kitchen prezintă, în continuare, elementele specifice unui tratat de suzeranitate hitit din secolele paisprezece şi treisprezece:

1. *Preambulul sau titlul*, care îl identifică pe autorul legământului.
2. *Prologul istoric* sau introducerea retrospectivă, care descrie natura relaţiilor de până atunci între cele două părţi implicate; binefacerile din trecut aduse de suzeran reprezintă un temei al recunoştinţei exprimate de vasal şi al atitudinii sale de supunere pe viitor.
3. *Prevederi* de ansamblu şi de amănunt; obligaţiile impuse vasalului de către suveran.
4. (a) *Depunerea* unei copii a legământului în sanctuarul vasalului şi
   (b) *Lectura publică periodică* a condiţiilor prevăzute în legământ.
5. *Martori* – o lungă înşiruire de zei invocaţi drept martori ai legământului.
6. (a) *Blesteme*, sub care vasalul urmează să cadă o dată ce încalcă legământul şi
   (b) *Binecuvântări*, de care vasalul urmează să aibă parte dacă respectă legământul.

Tratatele cunoscute din secolele al paisprezecelea şi al treisprezecelea î.Hr. sunt alcătuite, aproape fără excepţie, după acest tipar. Sunt cazuri când se constată omisiunea anumitor elemente, însă ordinea acestora este aproape invariabilă, cel puţin în privinţa textelor suficient de bine păstrate încât să poate fi analizate. Dispunem, prin urmare, de o formă stabilă caracteristică perioadei. Modelul pare să fi fost întrucâtva diferit înainte de această dată. (Kitchen, AOOT, 92-93)

Forma Legământului Deuteronomic – Legământul Sinai din Deuteronom:

1. Preambul: 1:1-5
2. Prolog istoric: 1:6-3:29
3. Prevederi: 4-11 (de ansamblu); 12-26 (de amănunt)
4. (a) Depunerea textului: 31:9, 24-26
   (b) Lectura publică: 31:10-12
5. Martori: de vreme ce zeii păgâni ies aici din discuţie, înşiruirile de zei orientali lipsesc. După cum sugerează Kitchen, martorul poate să fi fost cântarea lui Moise (31:16-30; 32:1-47).
6. Blesteme şi binecuvântări: 28:1-14 (binecuvântări); 28:15-68 (blesteme); succesiunea aici este binecuvântări-blesteme-martori spre deosebire de cea din tratatele orientale antice, martori-blesteme-binecuvântări, datorită probabil naturii diferite a martorului din Deuteronom. (Kitchen, AOOT, 96-97)

Strânsa corespondenţă între cele două forme l-a determinat pe Kitchen să noteze că "nu avem nici un motiv serios de îndoială (dacă ne gândim la mărturiile existente) cum că Deuteronomul coincide vădit, în cea mai mare parte, cu tratatele din secolele al paisprezecelea şi al treisprezecelea, încă şi mai evident decât Exodul şi Iosua. Diferenţa esenţială în ce priveşte factura literară constă în faptul că documentele din Orientul Apropiat sunt consemnări ale acestor legăminte de ordin formal şi legal, pe când Deuteronomul capătă expresia unei relatări privitoare la o ceremonie propriu-zisă de înnoire a legământului prin acte şi comunicare verbală." (Kitchen, AODOT, 3) Kline este tot atât de convins:

> "În lumina mărturiilor examinate la momentul actual, pare indiscutabil că Deuteronomul, nu sub aspectul vreunui nucleu original imaginar, ci tocmai în integralitatea formei sale din prezent, singura pentru care există mărturii obiective, prezintă structura tratatelor de suzeranitate antice, conform unităţii şi totalităţii modelului clasic." (Kline, DC, 41)

Observaţiile lui Kline şi Kitchen nu sunt, însă, singulare. D.J. McCarthy oferă cea mai minuţioasă analiză a tratatelor antice în savantul studiu *Treaty and Covenant*. Cu toate că se alătură mai degrabă criticilor radicali, găseşte că această comparaţie este inevitabilă: "Există, aşadar, vreun text din Vechiul Testament care să exemplifice suficient de relevant forma unui tratat? Pentru a ne convinge că aşa este nu trebuie decât să aruncăm o privire asupra componentelor fundamentale din Cartea Deuteronomului." (McCarthy, TC, 110)

McCarthy continuă prin a afirma că elementele de bază ale Deuteronomului "alcătuiesc o structură organică similară celei pe care o prezintă un asemenea tratat". (McCarthy, TC, 110)

Altundeva, subliniază că "Deuteronomul dovedeşte, neîndoielnic, o anumită relaţie cu formele literare ale acestor tratate." (McCarthy, COT, 230)

Chiar şi G. von Rad, criticul formelor care datează Deuteronomul după 701 î.Hr., admite:

> "O comparaţie între tratatele Orientului Apropiat antic, mai cu seamă cele încheiate de hitiţi în secolele al paisprezecelea şi al treisprezecelea î.Hr., cu pasajele din Vechiul Testament a scos în evidenţă atât de numeroase aspecte comune, cu deosebire în ce priveşte forma, încât trebuie să existe o oarecare legătură între tratatele de suzeranitate şi expunerea amănunţită a legământului lui Iahve cu Israel reţinut în anumite pasaje din Vechiul Testament." (von Rad, OTT, 132)

Cele mai recente aprofundări ale subiectului aparţin lui Weinfeld. Străduindu-se pe toate căile să menţină o dată târzie a Deuteronomului, el se vede nevoit să recunoască: "Secţiunile majore din cadrul tratatelor de stat hitite... se regăsesc fără excepţie în cartea Deuteronomului." (Weinfeld, DDS, 61)

2.3.3 Deuteronomul şi tratatele din mileniul întâi î.Hr.

Dacă nu se pot identifica diferenţe apreciabile între formele de tratat din mileniile întâi şi al doilea î.Hr., atunci nu există nici un motiv, urmând această linie de cercetare, a-i atribui Deuteronomului tradiţionala dată timpurie în opoziţie cu datarea între secolele al şaselea şi al şaptelea î.Hr. pe care o propun criticii radicali. Situaţia este, însă, alta.

Încă în 1954, Mendenhall a recunoscut că tipul de legământ din mileniul al doilea î.Hr. prezent în Deuteronom "nu se poate dovedi că ar fi supravieţuit perioadei de declin al marilor imperii spre sfârşitul celui de al doilea mileniu î.Hr. O dată cu reinstituirea imperiilor, în speţă Asiria, structura legământului prin intermediul căruia se impunea vasalitatea este cu totul alta. Chiar şi în Israel, autorul recunoaşte că vechea formă de legământ s-a pierdut în epoca ulterioară monarhiei unite." (Mendenhall, LCIANE, 30)

Diferenţele evidente la care se referă Mendenhall pot fi detaliate după cum urmează:

1. Ordinea
   (a) Forma anterioară include aproape fără excepţie martorii divini între prevederi şi blesteme; acest lucru nu se regăseşte *niciodată* în tratatele de mai târziu. (Kitchen, AOOT, 95)
   (b) Succesiunea respectată consecvent în tratatele vechi lasă locul unei organizări mai puţin riguroase. (Kitchen, AOOT, 96)

2. Conţinutul
   (a) Prologul istoric obişnuit din mileniul al doilea î.Hr. este cu totul absent din tratatele de mai târziu. (Kitchen, AOOT, 95; Kline, DC, 43; Mendenhall, LCIANE, 56; Huffmon, ESC, 84)
   (b) Tratatele din mileniul întâi î.Hr. omit totodată menţionarea binecuvântărilor în conjuncţie cu blestemele. (Kitchen, AOOT, 96; Kline, DC, 42)

Care sunt consecinţele imediate ale acestui fapt?
Kline spune:

"Implicaţiile noilor mărturii în privinţa vechimii şi autenticităţii Deuteronomului nu trebuie trecute cu vederea. Cu toate că tradiţia formelor de suzeranitate se atestă abia în mileniul întâi î.Hr., tiparul clasic integral se identifică numai în tratatele siro-anatoliene din secolele al paisprezecelea şi al treisprezecelea î.Hr. Prin urmare, punctul de vedere acceptat al criticii superioare cu privire la originile Deuteronomului poate fi susţinut doar de cercetătorii care pot demonstra că, în urma unui proces de acumulare din mileniul întâi î.Hr., mai mult sau mai puţin influenţat de intervenţii editoriale conştiente, s-a izbutit o reconstituire exactă a unui model legal complex aparţinând mileniului al doilea î.Hr. Pentru a rămâne cât de cât plauzibilă, ipoteza acestor cercetători în ce priveşte vechimea Deuteronomului referitor la multe alte aspecte ale sale se cuvine atât de drastic revizuită încât a insista cu obstinaţie asupra secolului al şaptelea î.Hr. ca dată a ediţiei finale nu mai are, practic, nici un sens." (Kline, DC, 15)

Forma legământului din Vechiul Testament dovedeşte o corespondenţă uimitoare cu tratatele de la sfârşitul mileniului al doilea în contrast cu modelul tratatelor din primul mileniu. Legământul din Sinai şi înnoirile sale *trebuie* incluse în categoria celor dintâi, întrucât nu împărtăşesc cu cele din urmă decât nucleul de bază (titlul, prevederile, martorii şi blestemele). Mărturiile recente vin în sprijinul perspectivei iniţiale a lui Mendenhall potrivit căreia legământul din Sinai vădeşte un strâns paralelism cu tratatele de la sfârşitul celui de al doilea mileniu, şi mai puţin cu cele din mileniul întâi. (Kitchen, AOOT, 98)

2.3.4 Concluzie

Chiar dacă putem conchide fără teama de a greşi că Deuteronomul reflectă în mod cu totul aparte forma de legământ din mileniul al doilea î.Hr., suntem oare îndreptăţiţi să considerăm că a fost scris în aceeaşi perioadă?
Kitchen confirmă acest fapt fără rezerve, în ideea că, de vreme ce Deuteronomul şi alte pasaje care prezintă această formă

"...au dobândit o expresie literară stabilă numai între secolele al nouălea şi al şaselea î.Hr., precum şi ulterior, cum şi din ce motiv s-a întâmplat ca autorii (sau redactorii) să poată reproduce cu atâta uşurinţă forme de legământ ieşite din uzul comun cu 300 până la 600 de ani mai devreme (adică, după aproximativ 1200 î.Hr.), ignorând întru totul formele specifice primului mileniu în vigoare la acea vreme?" (Kitchen, AOOT, 100)

Într-un articol recent, Kitchen rezumă persuasiv seria de mărturii puse în discuţie:

"Cercetătorului de astăzi nu i se oferă nici o cale legitimă de a nesocoti mărturiile categorice în sprijinul corespondenţei dintre Deuteronom şi forma de legământ extrem de bine coagulată din secolele al paisprezecelea şi al treisprezecelea î.Hr. Două sunt argumentele în această ordine de idei. Mai întâi, structura de bază a Deuteronomului şi în mare parte conţinutul în măsură să confere un caracter specific acestei structuri *trebuie* să constituie o entitate literară recognoscibilă; în al doilea rând, această entitate provine, *cel târziu*, din cca. 1200 î.Hr., şi *nu* din secolele al optulea şi al şaptelea î.Hr. Cei care se raliază acestui punct de vedere pot înclina să afirme că o anume «lege» sau un anume concept par să fie de dată mai târzie decât secolul al treisprezecelea î.Hr.; însă devine inacceptabil, metodologic vorbind, să punem cu nonşalanţă în paranteză toate trăsăturile esenţiale ale formei de legământ în temeiul unor simple prejudecăţi (apartenente, mai cu seamă, promoţiei din secolul nouăsprezece [d.Hr.]) cu privire la ceea ce se bănuieşte – în lipsa dovezilor – că este de dată târzie." (Kitchen, AODOT, 4)

Kline conchide:

"Aşadar, fără a tăgădui continuitatea de substanţă a modelului între formele tratatelor de dinainte şi de mai târziu, suntem obligaţi să circumscriem tratatele hitite din secolul al doilea î.Hr. aşa-numitului tipar «clasic». Iar Cartea Deuteronomului aparţine, fără îndoială, acestui stadiu clasic din evoluţia documentară. Iată o confirmare semnificativă a probelor *prima facie* în sprijinul originii mozaice a tratatului deuteronomic încheiat de marele Împărat." (Kline, DC, 43)

Numeroşi cercetători vor fi de acord că arheologia a demonstrat "credibilitatea esenţială" a multor fapte istorice din consemnarea biblică, dar susţin pe mai departe că aceste fapte, laolaltă cu legendele şi miturile, au fost transmise "oral" pe parcursul unui mileniu sau mai mult. Forma Deuteronomului dovedeşte, însă, că trebuie să fi fost scrisă la mijlocul celui de al doilea mileniu î.Hr. Nu există nici o altă justificare pentru formatul său literar.

3 VECHIMEA PREZUMTIVULUI IZVOR D

3.1 Introducere

Rolul crucial pe care îl joacă Deuteronomul în ansamblul schemei documentare reprezintă un fapt unanim acceptat. Criticul radical George Dahl recunoaşte:

> "Acestei cărţi i se atribuie, printr-un consens general, o poziţie cardinală în studiul istoric, literar şi religios al Vechiului Testament. Reconstituirea decisivă a parcursului istoriei ebraice, a cărei impunere reprezintă aportul şi meritul de ultimă însemnătate ale cercetării critice biblice, îşi confirmă, întâi de toate, valabilitatea prin datarea esenţialmente corectă a Deuteronomului. Cu deosebire, identificarea aşa-numitei a Cincea Cărţi a lui Moise cu cartea legii menţionată în 2 Regi 22 şi urm. este în general considerată ca fiind cheia de boltă a studiului vechi-testamentar." (Bewer, PDS, 360)

"Codul Deuteronomului", adaugă Rowley, "este... de o importanţă vitală în critica Pentateuhului, din moment ce toate celelalte documente sunt datate în primul rând relativ la acesta." (Rowley, GOT, 29)

Cercetătorii de orice orientare sunt, totodată, de acord că textul descoperit în templu la 621 î.Hr., oglindind reformele regelui Iosia (2 Regi 22 şi 23), constituie în principiu cartea pe care astăzi o numim Deuteronom. Neînţelegerile survin o dată cu tentativele de datare a redactării ei originale: criticii radicali îi atribuie o perioadă nu cu mult anterioară descoperirii din 621, în vreme ce alţii insistă că ea aparţine vremii lui Moise.

3.2 Enunţuri

3.2.1 Enunţuri frecvent reluate

Von Rad, referindu-se la Deuteronom, ne spune că formulările cele mai frecvente sugerează deopotrivă cele mai semnificative gânduri.

Examinarea celor mai obişnuite expresii relevă următoarele categorii:

(a) rememorarea trecutului în Egipt;
(b) legământul lui Iahve de a-şi apăra poporul intrat în ţară de influenţa canaanită;
(c) intrarea în ţară;
(d) unitatea naţională (fără nici o menţiune a regatului împărţit din secolul al şaptelea î.Hr.);
(e) păcatul şi curăţirea (formulări extrem de diferite faţă de judecăţile cu privire la nelegiuirile morale din secolul al optulea î.Hr.);
(f) binecuvântările după intrarea în ţară. (Manley, BL, 28-36)

Pedersen definește scopul întregii cărți: "Obiectivul fundamental al cărții este acela de a proteja comunitatea israelită împotriva influențelor canaanite." (Pedersen, ILC, 27)

Aceste idei laitmotivice contrastează evident cu orice perioadă din mileniul întâi î.Hr., însă concordă perfect cu epoca de la care se revendică însăși cartea – cea premergătoare cu puțin intrării în Canaan pe parcursul secolului al doilea î.Hr.

3.2.2 Enunțuri geografice

Manley rezumă eficient atestările geografice ale vechimii care se atribuie acestei cărți: "O cercetare de ansamblu a datelor geografice", observă el,

> "...constată că elementele de detaliu sunt mult prea exacte încât să fie consemnate din întâmplare ori în virtutea unei tradiții orale. Relatarea călătoriilor din capitolele I-III se dovedește în întregime realistă, și nicidecum o introducere menită să prefațeze o culegere de legi străbune; prezintă toate semnele originalității. Priveliștile descrise și caracteristicile ținutului moabit redate în text trebuie să fi fost percepute nemijlocit; observațiile istoricului aparțin deopotrivă epocii, fără a fi rezultatul unei investigații arheologice.
>
> Omisiunile sunt la fel de semnificative: nu există nici un indiciu cu privire la Ierusalim, nici la Rama, așezarea atât de dragă lui Samuel, nici măcare la Șilo, acolo unde a fost așezat, în cele din urmă, cortul. Toate aceste amănunte sugerează caracterul istoric și data timpurie asociate cărții. (Manley, BL, 64)

3.3 Stilul

Criticul radical Norman Habel surprinde pe scurt presupusul neajuns referitor la faptul că documentul D prezintă diferențe vizibile față de restul Pentateuhului:

> "Stilul și limbajul specializat din Deuteronom sunt cât se poate de evidente. Maniera lor este vădit contrastantă în raport cu trăsăturile literare ale textului celorlalte cărți din Pentateuh. În comparație cu Geneza până la Numeri, Deuteronomul prezintă o serie cu totul nouă de termeni, tipare conceptuale, categorii expresive și formulări stereotipe." (Habel, LCOT, 12)

Dahl remarcă un alt aspect distinctiv în privința stilului: "Formulările retorice elaborate din Deuteronom, echilibrate, fluente și logice, presupun o lungă istorie literară care le precede." (Bewer, PDS, 372)

Însă aşa-zisele diferenţe de stil şi elementele distinctive între Deuteronom şi restul Pentateuhului sunt determinate în principal de fiecare perspectivă. Leviticul, de pildă, este o carte de legi destinată preoţilor, în vreme ce Deuteronomul a fost alcătuit pe înţelesul poporului. Prin urmare, nu ne surprinde cu nimic faptul că, în Deuteronom, Moise foloseşte un stil oratoric, pune în valoare anumite detalii, scoate în evidenţă subiectele practice şi oferă, deseori, îndrumări cu privire la intrarea israeliţilor în Canaan. (Raven, OTI, 113)

Iar a susţine, împreună cu Dahl (asemenea multor cercetători), că stilul oratoric presupune o lungă perioadă de dezvoltare nu e decât o opinie, care, pe cât de necugetată se dovedeşte, nici nu merită întâmpinată. Este întru totul probabil ca o carte ale cărei pagini consemnează discursurile unui mare orator să recurgă la un "stil oratoric elaborat" fără să necesite un timp îndelungat de evoluţie. În plus, literatura abundă în exemple de stil echilibrat şi fluent neprecedat de asemenea etape premergătoare.

În fine, Manley subliniază un alt aspect de ordin stilistic: "Acelaşi stil se poate regăsi, într-o oarecare măsură, cu prilejul câtorva rostiri ale lui Moise consemnate în pasaje anterioare ale Pentateuhului." (Manley, BL, 27)

3.4 Vechimea legislaţiei

Punctul de vedere radical care susţine o dată târzie pe baza unor observaţii de factură legislativă reiese din prezentarea competentă a lui Dahl: "În general,... s-ar părea că Deuteronomul se raportează la direcţia de ansamblu a extensiei şi dezvoltării legilor mai vechi. Codul acestuia reflectă o viaţă a comunităţii de departe mai avansată şi mai complicată decât cel care stă la baza Exodului 21-23 (34)." (Bewer, PDS, 367)

G.T. Manley, un apreciat cercetător britanic al Vechiului Testament, a efectuat un studiu amănunţit şi temeinic asupra fiecărei legi pentateuhale, urmărind să verifice adevărul acestei afirmaţii temerare. Iată, în continuare, surprinzătoarele sale concluzii:

> "Trebuie să recunoaştem că, la o examinare atentă a legilor, sistemul lui Wellhausen se prăbuşeşte.

1. Datarea absolută nu-şi găseşte nici o justificare. Nu există nici un element specific care să facă legătura între legile din JE şi monarhia timpurie, între cele din Deuteronom şi 621 î.Hr. sau între cele din P şi exilul.

   Dimpotrivă, pe când în toate aceste documente se regăsesc legi de o vechime considerabilă, unele poartă amprenta particulară a fiecăruia – reţinute, mai degrabă, sub aparenţa unor straturi de material contemporan.

2. Afirmaţia potrivit căreia Deuteronom 12-26 reprezintă o «extensie» a codului JE poate induce în eroare. Dacă sunt reiterate anumite legi şi precepte vechi, mai multe din aceeaşi categorie sunt omise; acolo unde o lege este modificată, nimic nu indică faptul că ar fi fost adaptată nevoilor secolului al şaptelea. Materialul specific Deuteronomului cuprinde în mare măsură componente a căror vechime este demonstrabilă, în lipsa oricărei evidenţe a unei origini târzii.

   Cele două grupuri de legi par să fie complementare şi aproximativ de aceeaşi datare.
3. Argumentul succesiunii cronologice JE, D, P este nu mai puţin discutabil: nu se poate susţine cu îndreptăţire că Deuteronomul depinde de JE în vreme ce îl ignoră pe P; prezintă unele aspecte în comun cu ambele, mai ales cu cel din urmă.

   Legile din Levitic 11 cu privire la alimente reapar în Deuteronom 14 sub o altă formă, care, însă, nu prezintă nici o diferenţă de perioadă. Deuteronomul afirmă existenţa unei legi preoţeşti referitoare la lepră şi presupune existenţa unor legi referitoare la jertfă aşa cum sunt ele formulate în P.
4. Legile din Deuteronom 12-26 urmează firesc discursului din capitolele 5-11 şi par să corespundă îndeaproape locului şi împrejurării menţionate în 4:44-49. Adăugirile parantetice, acolo unde este cazul, aparţin de asemenea perioadei când memoria eliberării din robia Egiptului era încă vie, şi sunt cu totul diferite faţă de îndemnurile pe care Isaia le adresa unui popor deziluzionat, a cărui mentalitate devenise mai complexă." (Manley, BL, 94-95)

Ulterior, în aceeaşi monografie *(The Book of the Law)*, Manley revine cu aceste observaţii:

"Dacă ar fi să acceptăm că autorul este un reformator care se adresează unui popor al lui Iuda nemulţumit de fărădelegile stăpânirii lui Manase, atunci el izbuteşte de minune să ascundă acest fapt. Îşi complică programul de reformă cu o serie de legi desuete, cu neputinţă de aplicat şi lipsite de importanţă; nu lasă nici un indiciu cu referire la regatul împărţit sau la făgăduinţele lui David; şi în vreme ce se are în vedere posibilitatea apariţiei unui rege, legea civilă îi ignoră cu desăvârşire existenţa.

Autorul Deuteronomului emite legi care se aşteaptă să fie respectate; nu aceasta e atitudinea profeţilor reformatori care îi pretind lui Israel să se căiască pentru că nesocotiseră anumite legi. Acest contrast cu rostirile profetice derivă din însăşi esenţa cărţii şi distinge natura acestei legislaţii pe tot parcursul ei.

În această ordine de idei, singura epocă în măsură să justifice cadrul legislaţiei este perioada preprofetică." (Manley, BL, 121)

3.5 Afirmaţii presupus contradictorii paternităţii mozaice şi vechimii documentului D

Susţinătorii ipotezei documentare indică o sumă de afirmaţii prezente în Deuteronom drept mărturii de natură să conteste paternitatea mozaică şi să confirme o dată târzie a alcătuirii acestuia:

(a) Expresia "dincolo de Iordan" cu trimitere la regiunea din estul Iordanului. Se afirmă că, de vreme ce Deuteronomul pretinde să fi fost scris în această regiune, "dincolo de Iordan" nu se putea referi decât propriu-zis la Canaan, pe malul vestic. Cu toate acestea, s-a demonstrat pertinent că expresia nu era, pur şi simplu, decât o formulare tehnică de identificare a regiunii, fiind cunoscută mai cu seamă drept Pareea ("Ţara de Dincolo") în epoca Noului Testament, iar mai recent drept Transiordania (chiar şi locuitorilor acesteia). (Archer, SOTI, 244; Manley, BL, 49)

(b) Expresia "până în ziua de astăzi". Ni se sugerează, aici, că ar fi vorba despre o distanţă semnificativă în timp faţă de evenimentul menţionat. Totuşi, o înţelegere mult mai adecvată a acestor cuvinte este aceea ca Moise să se fi referit de fiecare dată la ultimii patruzeci de ani, perioadă în decursul căreia o anume situaţie a rămas neschimbată până spre sfârşitul vieţii sale. (Archer, SOTI, 243)

(c) Relatarea morţii lui Moise din Deuteronom 34. Însă este întru totul raţional să presupunem că ea îi aparţine lui Iosua, asemenea oricărui alt necrolog ataşat operei unui mare cărturar. (Archer, SOTI, 244) Se cuvine să observăm, pe de altă parte, că toate celelalte evenimente ale cărţii sunt cuprinse exclusiv între limitele vieţii lui Moise. (Manley, BL, 172)

3.6 Centralizarea actului de închinare

3.6.1 Prezumţie documentară

Adepţii ipotezei documentare presupun că, pe vremea lui Moise, existau o multitudine de sanctuare acceptate sau legitime. Apoi, în perioada lui Iosia (621 î.Hr.) s-a produs o renaştere religioasă, iar cea mai însemnată reformă a reprezentat-o stabilirea sanctuarului central la Ierusalim.

Funcţia primordială a Codului Deuteronomic, găsit în templul lui Iosia, a fost aceea de a contracara răspândirea necontrolată a locurilor de închinare.

Se afirmă că Exod 20:24 este o "lege veche", ce poruncea ridicarea unor altare oriunde era cu putinţă pe întinsul ţării. (Driver, D, 136-138) Considerându-se a fi potrivite, israeliţii aveau să se închine lui Iahve în aceste sanctuare. Pe urmă, o dată cu publicarea Deuteronomului, închinarea

a devenit permisă numai în sanctuarul central din Ierusalim, interzicându-se desfășurarea acestui act în diverse alte locuri cu rol de sanctuar.

3.6.2 Obiecții de principiu

1. "Să-Mi ridici un altar de pământ, pe care să-ți aduci arderile-de-tot și jertfele de mulțumire, oile și boii. În orice loc în care Îmi voi aduce aminte de Numele Meu, voi veni la tine, și te voi binecuvânta" (Exod 20:24).

Versetul în cauză nu amintește despre nici un sanctuar. Mențiunea se face doar la altare. Întrucât avem de a face cu întâia prevedere legală referitoare la închinare din Pentateuh (în afara poruncii a doua), ea trebuie pusă în legătură cu perioada patriarhală și mozaică. Astfel, enunțul "în orice loc în care Îmi voi aduce aminte de Numele Meu" trimite la o serie de locuri precum câmpul lui More (Geneza 12:6), Muntele Moria (Geneza 22:2), Beer-Șeba (Geneza 26:23), Betel (Geneza 35:1) și Refidim (Exod 17:8, 15).

G.T. Manley adaugă, spunând că afirmația potrivit căreia "atunci când a fost redactat Deuteronomul vechea lege «a fost abolită, iar închinarea s-a restrâns la Ierusalim» este atât contrară faptelor, cât și inconsecventă cu însăși teoria. Și-ar îngădui vreun autor implicat în «extensia» codului JE să invalideze un element de o asemenea importanță fără nici o explicație?" (Manley, BL, 131)

"Dacă legiuitorul", scrie G.A. Aalders, "se gândea la sanctuare, referitor la care nu se făcuse până atunci nici o referire, ar fi lăsat, fără îndoială, să se înțeleagă mult mai limpede acest fapt. Așa încât e cert că textul nu prevede o serie de sanctuare; este vorba, cel mult, despre o diversitate de altare." (Aalders, ASIP, 72)

2. Celor de mai sus, cineva le-ar putea răspunde că o serie de sanctuare este totuna cu o diversitate de altare. Formula "în orice loc în care Îmi voi aduce aminte de Numele Meu" nu presupune cu necesitate că acest lucru se petrece concomitent.

Aalders arată că,

> "...de regulă, substantivul ebraic *kol*, atunci când este combinat cu un alt substantiv însoțit de articol hotărât, așa cum este cazul aici, indică mai degrabă un număr de persoane sau obiecte în *succesiune*, mai ales dacă substantivul adăugat este la singular. Ne referim la binecunoscuta sintagmă *kol hayom*, al cărei sens obișnuit este «întotdeauna», adică: «în toate zilele, una după cealaltă»; la Exod 1:22, unde «orice băiat» și «toate fetele» trimit, firește, la toți copiii născuți unul după celălalt; la Geneza 20:13, unde «în toate locurile unde vom merge» nu poate trimite decât la un număr de locuri în care au ajuns, pe rând, Avraam și Sara; și la Deuteronom 11:24, 1 Samuel 3:17 etc. Este, așadar, incorect să afirmăm

că expresia «în orice loc în care Îmi voi aduce aminte de Numele Meu» *trebuie* înțeleasă ca reprezentând un număr de locuri existente în același timp." (Aalders, ASIP, 73)

3. Interesant este că în capitolele povățuitoare (5-11) din Deuteronom nu se menționează nici măcar o dată locul de închinare. Deuteronom 12 cere, nu centralizarea actului de închinare, ci purificarea acestuia. Închinarea se cuvenea, în esența ei, păzită de influențele păgâne și idolatre, precum și curățită de idolii și nelegiuirile care o pângăriseră.

4. Deuteronom 12, versetele 13 și 14, avertizează cu privire la sanctuarul central: "Vezi să n-aduci arderile tale de tot în toate locurile pe care le vei vedea; ci să-ți aduci arderile de tot în locul pe care-l va alege DOMNUL în una din semințiile tale, și acolo să faci tot ce-ți poruncesc eu."

Prezumția documentară este aceea că "în toate locurile pe care le vei vedea" se referă la multitudinea de sanctuare de dinainte, acum interzise. Cu toate acestea, 12:15 sugerează o semnificație diferită: "Totuși, când vei dori, vei putea să junghii vite și să mănânci carne în toate cetățile tale, cât îți va fi dat prin binecuvântarea DOMNULUI, Dumnezeului tău; cel ce va fi necurat și cel ce va fi curat vor putea să mănânce din ea, cum se mănâncă din căprioară și din cerb."

Versetele 13 și 14 sunt relativizate de cuvântul "totuși" din 15. Versetul 13 vorbește despre "arderile de tot" urmând a fi săvârșite într-un sanctuar care se presupune că există. Însă mențiunea "în toate locurile" din versetul 13 nu implică un dezacord cu altarele anterioare, ci devine sinonimă cu "în toate cetățile" din versetul 15. Prin urmare, versetele de la 13 la 15 arată că vitele pot fi jertfite oriunde, în vreme ce arderile de tot nu se pot aduce decât într-un anume loc.

În pofida ipotezei documentare, versetul 13 nu "pretinde o concentrare a actului de închinare spre deosebire de perioadele de mai devreme, când fuseseră legitime o varietate de locuri cultice, ci îi atenționează, pur și simplu, pe israeliți să nu aducă arderi de tot oriunde li se năzărește și restrânge săvârșirea jertfelor la cadrul unui singur sanctuar a cărui existență este presupusă." (Aalders, ASIP, 75)

5. Se întâlnesc numeroase situații care presupun un sanctuar central înainte de reforma lui Iosia din 621 î.Hr.; de pildă, "casa lui Dumnezeu" (Judecători 18:31) și "templul Domnului" (1 Samuel 1:9; 3:3).

Următoarele trimiteri se fac la un sanctuar simplu: 1 Samuel 1:3; Exod 23:17, 19; 34:23, 26 (compară cu Deuteronom 16:16). Iar acestea prezintă o legătură directă cu sanctuarul: 1 Samuel 21:4; Exod 25:30; Levitic 24:5; 1 Samuel 21:9 (compară cu Exod 28:6).

6. 1 Regi 8:4 consemnează că bătrânii şi preoţii au adus chivotul şi toate uneltele sfinte la cort. Aalders scrie că e greu:

> "...de înţeles cum îşi poate cineva închipui că existau încă de la acea vreme o mulţime de sanctuare considerate a fi legitime. Minunatul templu, cu toată bogăţia şi măreţia lui strălucitoare, trebuie să fi ocupat, în mod firesc, un loc atât de proeminent în viaţa religioasă a oamenilor încât este cu totul de neconceput cum l-ar fi putut concura o serie de alte sanctuare. Acest fapt este confirmat de hotărârile lui Ieroboam, primul cârmuitor al Regatului de Nord, care se temea ca nu cumva inima oamenilor să se întoarcă din nou la Roboam, împăratul lui Iuda, dacă se vor sui la Ierusalim să aducă jertfe în Casa Domnului (1 Regi 12:27). A aşezat, prin urmare, două locuri de închinare, unul la Betel şi altul la Dan (versetele 28 şi urm.). Ceea ce demonstrează că, la acea vreme, poporul era obişnuit să aducă jertfe în templu şi că templul reprezenta sanctuarul central pentru întreg Israelul. N-ar fi fost, deci, necesar ca, în epoca regelui Iosia, manifestările cultice să fie restrânse la un singur templu, de vreme ce templul însuşi fusese, încă de la întemeiere, centrul incontestabil al închinării." (Aalders, ASIP, 79-80)

7. Textul din 2 Regi 22:8-13 ne obligă să înţelegem "cartea Legii" găsită ca fiind o carte veche. Enunţul "părinţii noştri n-au ascultat de cuvintele cărţii acesteia" (2 Regi 22:13), pricină a mâniei lui Dumnezeu, îi scoate în evidenţă vechimea.

G.T. Manley spune: "A fost de îndată recunoscută drept «cartea legii», ceea ce sugerează că se cunoştea de existenţa unei asemenea cărţi, care, însă, fusese pierdută sau uitată. Acest lucru n-ar fi fost posibil dacă s-ar fi ştiut că ea reprezintă lucrarea unor contemporani." (Manley, BL, 125)

8. Pare să nu se poată stabili o legătură strânsă între Deuteronom şi evenimentele din jurul lui Iosia. Există o concordanţă în ce priveşte condamnarea unor păcate precum vrăjitoria şi idolatria, însă aceleaşi păcate sunt denunţate şi în alte secţiuni ale Pentateuhului. "Dar anumite rele ale vremii", scrie Manley, "cum ar fi *kemārîm* («preoţii idolatri»), cu toate că le erau cunoscute lui Osea (10:5) şi lui Ţefania (1:4, 5) şi osândite de Iosia (2 Regi 23:5) sunt trecute cu vederea în Deuteronom. Acelaşi lucru este adevărat în ce priveşte tămâierea lui Baal (Osea 2:13; 12:2; 2 Regi 23:5) şi «chipurile soarelui» (Isaia 17:8; 27:9; 2 Cronici 34:4)." (Manley, BL, 125)

"Pe de altă parte", continuă Manley, "există numeroase porunci în Deuteronom, precum nimicirea amaleciţilor şi numirea cetăţilor de refugiu, care nu sunt menţionate ca elemente ale reformei lui Iosia şi, la acea vreme, ar fi fost anacronice." (Manley, BL, 125)

9. Deuteronom 27:1-8. Una dintre cele mai categorice dezavuări ale prezumției documentare cu privire la centralizare o constituie porunca din Deuteronom 27:1-8, unde lui Moise i se cere să construiască un altar pe Muntele Ebal. Pasajul folosește aceiași termeni ca și Exod 20:24 referitor la un anume altar pe care Deuteronomul urma să-l interzică sau să-l suprime.

Zidirea acestui altar, poruncită de Iahve (Deuteronom 27), este dusă la bun sfârșit în Iosua 8:30, 31. Nu e de mirare că S.R. Driver recunoaște "dificultățile critice considerabile" pe care le implică pasajul și că acesta "se găsește într-un context cum nu se poate mai nepotrivit". (Driver, D, 294)

10. Jertfele la "altare" și pe "înălțimi". Le sunt recunoscător editorului și autorului lucrării *The Book of the Law* pentru îngăduința de a cita pe larg, în cele ce urmează, din analiza ebraicului *bāmāh* – "înălțimi".

Sanctuarele locale

"Ideea «sanctuarelor locale» este vagă întrucâtva și, pusă în discuție mai puțin riguros, riscă să determine alăturări neavenite ale unor aspecte care se cuvin tratate distinct. Informațiile disponibile în privința altarelor locale sunt departe de a fi îndestulătoare, iar penuria de date concrete e de natură să încurajeze demersurile speculative. Este tentant să punem sub același semn toate locurile de comemorare sacre sau în care se consemnează săvârșirea unor jertfe, presupunându-le a fi sanctuare permanente slujite, fiecare, de preoții lor jertfitori în virtutea unor ritualuri particulare cărora le-au creat propriul set de tradiții. Mai înțelept ar fi, totuși, să ne raportăm cu minuție la documentul însuși astfel încât să putem percepe cele câteva distincții evidente care se fac între actele urmând a fi consfințite pe cale divină, pe de o parte, și cazurile în care oamenii «au săvârșit nelegiuiri înaintea Domnului», pe de alta.

Vom începe cu o scurtă trecere în revistă a consemnărilor referitoare la jertfe, (1) la altare și (2) pe înălțimi, în cărțile de la Iosua la 2 Samuel, adică înainte de ridicarea templului.

Întâlnim aici șapte ipostaze ale unui «altar» ridicat, două în legătură cu teofaniile (Judecători 6:26-28; 13:20) și cinci cu alte ocazii (Iosua 8:30; Judecători 21:2-4; 1 Samuel 7:17; 14:35; 2 Samuel 24:25). În plus, găsim în Iosua 9:27 enunțul cu privire la gabaoniții care trudesc la «altarul Domnului», probabil în cort, și relatarea «altarului mărturiei» în Iosua 22.

Pare curios și s-ar putea să fie doar o coincidență că atât în aceste cărți, cât și în legislația din Deuteronom, pluralul «altare» apare doar o singură dată și atunci doar cu referire la ale canaaniților (Judecători 2:2; Deuteronom 12:2).

Tot astfel, citim despre jertfele de la Betleem (1 Samuel 16:5; 20:29) şi Ghilgal (1 Samuel 13:8), precum şi despre cele săvârşite de oamenii din Bet-Şemeş în prezenţa chivotului (1 Samuel 6:15).

Altarul lui Ghedeon se afla încă în picioare când a fost scrisă relatarea, asemenea celui din Sihem la vremea morţii lui Iosua (Iosua 24:26); pe locul unde se aflase altarul lui David s-a construit, mai apoi, templul. Celelalte au fost date uitării.

«Înălţimea» *(bāmāh)* nu e totuna cu «altarul». Cele două cuvinte au o origine şi un sens diferite, necesitând o abordare aparte.

Cuvântul *bāmāh* lipseşte din Iosua şi Judecători, însă apare de două ori în 1 Samuel.

A existat una la Rama unde Samuel «s-a suit» (1 Samuel 9:13) şi alta lângă «muntele lui Dumnezeu» de pe care «s-a pogorât» o ceată de prooroci cântăreţi (1 Samuel 10:5). Pe cea dintâi se găsea o «odaie de mâncare» unde Samuel a poftit treizeci de inşi la ospăţul jertfei. Limbajul folosit dovedeşte că aceste *bāmôth* erau sau se situau pe anumite coline.

Acestea sunt toate informaţiile de care dispunem în privinţa jertfelor autorizate şi recunoscute aduse lui Iahve. Atunci când, sub judecători, oamenii «au părăsit pe Domnul, şi au slujit lui Baal şi Astarteelor» (Judecători 2:13), lucrurile s-au schimbat, iar această practică a fost dezaprobată.

O nouă etapă începe o dată cu ridicarea templului; tonul se modifică, iar termenul *bāmāh* capătă încetul cu încetul o conotaţie insolită şi negativă. Tranziţia poate fi surprinsă în 1 Regi 3:1-4, acolo unde autorul ne spune că «poporul nu aducea jertfe decât pe înălţimi, căci până pe vremea aceasta nu se zidise încă o casă în Numele Domnului»; acest obicei al oamenilor este aici mai degrabă aspru criticat decât condamnat.

Citim, mai departe, că Solomon «se ţinea de obiceiurile tatălui său, David. Numai că aducea jertfe şi tămâie pe înălţimi...», afirmaţie în care se face de asemenea simţită rezonanţa unei dezaprobări. Autorul adaugă: «Împăratul s-a dus la Gabaon să aducă jertfe acolo, căci era cea mai însemnată înălţime» (1 Regi 3:4).

LXX oferă, în acest caz, versiunea *ύψηλοτάτη καί μεγάλη* (în transliteraţie, *hūpsālátatā, kai, mágelā*; în traducere, *cea mai înaltă şi mai însemnată*), părând să se fi avut în vedere altitudinea impresionantă (Gabaon este cel mai înalt punct din regiune); dar tot atât de posibil este să se fi ţinut seama de prezenţa cortului (cf. 2 Cronici 1:1-3). Până acum, cuvântul *bāmāh* comportă, într-un fel sau altul, sensul de înălţime; sens căruia i se substituie, apoi, ideea unei anume structuri care poate fi «zidită» (1 Regi 14:23), dărâmată şi reconstruită (2 Regi 21:3) într-o cetate sau la o poartă (2 Regi 23:8).

Perpetuarea acestor *bāmôth* se consideră a fi o pată pe reputaţia unor regi, altfel de bună credinţă; zidirea acestora de către popor este osândită fără ezitare (1 Regi 14:22-24), o învinuire adusă deopotrivă acestor *bēth-bāmôth*, în orice ar fi constat ele ca atare (1 Regi 12:31; 2 Regi 17:29; 23:19).

Respingerea lor nu poate fi atribuită unei simple preferinţe deuteronomice a autorului, întrucât o exprimă vehement, la rândul lor, profeţii (Osea 8:11; 10:1; Amos 3:14; 4:4-6; 5:4-6; Mica 1:7; Isaia 2:8).

Temeiul obiecţiei nu are nici o relevanţă în raport cu o lege a centralizării, ci cu idolatria şi decăderea determinate de sincretismul cu religia canaanită, împotriva căruia previne cu severitate nu doar Deuteronom 12:29-32, ci şi mai timpuriul Exod 34:12-16 (J).

În regatul de nord, religia pură a lui Iahve se vedea pe cale de dispariţie ca urmare a regimului de protecţie regală pe care Ahab şi Izabela îl instituiseră în avantajul închinării la fenicianul Baal. Faptul a fost cu încrâncenare denunţat de Ilie; altarele lui Iahve la care se referă (1 Regi 19:10) se poate să fi fost ridicate de israeliţi evlavioşi împiedicaţi să urce la Ierusalim pentru a se închina ori să fi avut o origine încă şi mai veche.

Arheologia contribuie prea puţin la îmbogăţirea acestui tablou. Altarele canaanite descoperite la Ghezer şi pe alte şantiere aparţin perioadei preisraelite şi «rămâne să lămurim motivul pentru care nu se cunosc nici o înălţime ebraică sau vreun alt loc sacru de închinare, fie la Iahve, fie la alt 'zeu ciudat', din perioada dominaţiei evreieşti şi din zona ocupată de evrei în Palestina.»

Acesta este cadrul istoric, eliberat de presupoziţii, în relaţie cu care trebuie judecate interpretările lui Wellhausen." (Manley, BL, 128-31)

11. Aalders conchide:

"Apărătorii teoriei documentare îl expediază ca pe un exemplu de «istorie subiectivă»; un astfel de verdict nu are nimic ştiinţific. Dimpotrivă, acuzaţia se cuvine adusă, în aceşti termeni, înseşi teoriei, care, forţând o interpretare a codului pentateuhal în lipsa oricăror fundamente concrete în textul propriu-zis al legii, rescrie istoria aşa încât faptele să intre în concordanţă cu această interpretare; şi, în cele din urmă, decide că toate mărturiile istorice îşi pierd valabilitatea dacă nu corespund supoziţiei referitoare la un redactor «deuteronomic»! Nu ne rămâne decât să contestăm vehement o asemenea metodă!" (Aalders, ASIP, 81)

NOTĂ: În ce priveşte vechimea documentului P şi a cortului, vezi secţiunea următoare

3.7 Concluzie

Ţinând seama de mărturiile interne, ne vom confrunta cu o serie de dificultăţi uriaşe dacă hotărâm, pe mai departe, să rămânem cu obstinaţie la ideea unei datări târzii a documentului D. Dincolo de problemele amintite mai sus, sunt şi alte întrebări pe care ar trebui să şi le pună susţinătorii unei proveniențe din secolul al şaptelea î.Hr. De vreme ce autorul a fost, dincolo de orice îndoială, un propovăduitor al distincţiei şi al puterii (întemeind chiar, potrivit documentariştilor, o şcoală "deuteronomică" de literaţi), cum se face că n-a rămas nici o urmă a numelui sau a persoanei sale de la mijlocul mileniului întâi î.Hr.? Dacă a fost un reformator atât de eficient, de ce acuză doar păcatele predecesorilor? Dacă acest cod de reguli pe care l-a instituit urmăreşte să anuleze o veche lege mozaică, din ce motiv îl atribuie chiar lui Moise? Dacă scopul său a fost acela de a centraliza actul de închinare la Ierusalim, cum de nu pare să ştie de existenţa acestui loc? Şi de ce şi-ar fi ascuns cartea în templu? (Manley, BL, 142)

Mai mult, dacă acceptăm că e de dată târzie şi, prin urmare, o contrafacere, Raven ne întâmpină cu o discuţie referitoare la "numeroase persoane din Iuda care aveau toate motivele să dea în vileag falsul, dacă ar fi fost cazul. Nelegiuiţii pe care această carte îi osândea n-ar fi scăpat nicidecum prilejul de a-i demasca impostura." (Raven, OTI, 112)

4 VECHIMEA PREZUMTIVULUI IZVOR P

4.1 Prezumţie documentară

Driver a afirmat: "Perioada preexilică nu dă nici o indicaţie cum că P era în vigoare." (Driver, BG, 136)

> Iar Wellhausen n-a avut nici o îndoială: "Celui cât de cât familiarizat cu istoria nu trebuie să i se dovedească faptul că aşa-numita teocraţie mozaică, în nici o dimensiune corespondentă împrejurărilor din perioadele mai timpurii şi despre care profeţii, chiar şi în cele mai mărețe închipuiri ale unui ideal stat israelit, nu au nici cea mai nedesluşită idee, corespunde întru totul iudaismului postexilic şi s-a înfăptuit doar atunci." (Wellhausen, PHI, 151)

4.2 Obiecţii de principiu

4.2.1 Comparaţia documentului P cu Profeţii

Ne putem da seama dacă scrierea Preoţească într-adevăr "corespunde întru totul" perioadei postexilice, prin verificarea documentului P cu scrierile lui Ezra, Neemia, Estera, Hagai, Zaharia şi Maleahi. Dacă ideile acestuia se dovedesc concordante cu aceşti autori şi contradictorii celor de dinainte, atunci poziţia radicală îşi găseşte justificarea.

1. Elemente proprii documentului P, dar absente din perioada postexilică:

- cortul
- chivotul
- Cele Zece Porunci
- Urim și Tumim
- Ziua Ispășirii
- cetățile de scăpare
- descoperirea adulterului prin apele aducătoare de blestem
- darul legănat
- Corban

2. Elemente proprii documentului P și perioadei preexilice, dar absente din perioada postexilică

- tăierea împrejur (asupra căreia insistă cu precădere scrierile preexilice Iosua și 1, 2 Samuel)
- semnificația sângelui
- lepra
- nazireii
- felurite daruri

3. Elemente proprii documentului P și ambelor perioade

- Sabatul
- Paștele
- Sărbătoarea azimilor
- Sărbătoarea corturilor

4. Elemente absente din documentul P, dar predominante în perioada postexilică

- numele divin "Iahve al oștirilor" (86 de ocurențe la autorii postexilici)
- importanța majoră a muzicii și a cântărilor în actul de închinare
- scribii
- folosirea pânzei de sac
- desemnarea sanctuarului central drept "templu"
- legislația cu privire la revoluția industrială postexilică (Kelso, AOOTC, 39)
- cetatea Ierusalimului (Allis, FBM, 195-99)

Criticii radicali n-au izbutit să clarifice aceste discrepanțe uimitoare atunci când au datat documentul P în secolul al șaselea î.Hr. O.T. Allis este nevoit să conchidă: "Afirmația potrivit căreia Codul Preoțesc se potrivește ca o mănușă

perioadei postexilice se justifică tot atât de puţin ca şi cea potrivit căreia el nu se potriveşte perioadei preexilice." (Allis, FBM, 201)

4.2.2 Mărturii interne şi relaţia documentului P cu alte izvoare

Dacă P reprezintă ultimul izvor consemnat, înseamnă că nici o altă sursă n-ar putea conţine indicii de natură să releve o cunoaştere a documentului P. S-au făcut numeroase asemenea afirmaţii, între care declaraţia lui Driver conform căreia "nici legislaţia din P nu este presupusă în Deuteronom". (Driver, ILOT, 137)

Totuşi, în virtutea următoarelor fapte se poate cu greu ajunge la concluzia că P rămăsese necunoscut până în secolul al şaselea î.Hr.

1. Materialul referitor la Aaron se atribuie îndeobşte documentului P. Potrivit lui Brightman, "Aaron lipseşte din J şi apare doar incidental în E". Acest lucru devine posibil prin scoaterea din discuţie a tuturor celor treisprezece menţionări în J. (Brightman, SH, 459)

2. Deuteronom 14:3-20: Acest pasaj este aproape identic cu cel din Levitic, obligându-l pe Driver să observe că "a fost împrumutat de D din P – sau, cel puţin, dintr-o culegere preoţească de *toroth* – mai degrabă decât invers, fapt sugerat de anumite particularităţi de stil care îl apropie de P, şi nu de Deuteronom... Dacă aşa stau lucrurile, însă, trebuie să acceptăm că la vremea când a fost scris Deuteronomul existau anumite fragmente din P." (Driver, ILOT, 137-38)

3. Lista următoare confirmă vechimea legii şi dovedeşte că P era cunoscut în epoca preexilică.

- *Deuteronom 15:1* – anul de iertare (Levitic 24:2)
- *Deuteronom 23:9, 10* – curăţirea ceremonială (Levitic 15)
- *Deuteronom 24:8* – legea dată preoţilor referitoare la lepră (Levitic 1 şi 14)
- *Amos 2:11, 12* – nazireilor nu li se îngăduie să bea vin (Numeri 6:1-21 [P])
- *Amos 4:5* – proscrierea jertfelor cu aluat (Levitic 2:11)
- *Amos 5:22* – arderile de tot, darurile de mâncare şi jertfele de mulţumire (Levitic 7 şi 8)
- *Amos 4:5* – darurile de bună voie (Levitic 7 etc.)
- *Amos 5:21* – adunările de sărbătoare (Levitic 23 etc.)
- *Osea 12:9* – locuirea în corturi (Levitic 23:42) (Kitchen, AOOT, 150-51)

Enumerarea poate continua, însă argumentul e limpede. Trebuie să hotărâm, împreună cu Archer, că "exista, încă în 755 î.Hr., un corpus de legi scrise, în cuprinsul căruia se găseau atât P, cât şi D, pe care însuşi profetul l-a identificat drept Tora lui Iahve (Amos 2:4), iar oamenii l-au acceptat ca fiind o sumă de legi autentice cu deplină autoritate trebuind a fi respectate." (Archer, SOTI, 151)

Allis exprimă convingător această concluzie:

> "Atunci când criticii tăgăduiesc afirmaţiile documentului în măsură să indice faptul că legea are o certă vechime, ei se fac vinovaţi nu doar de măsluirea mărturiilor, ci şi de impunerea unui punct de vedere potrivit căruia învinuirile aduse de istorici şi profeţi Israelului cum că nesocotise legea nu sunt decât farse şi, totodată, acte de cruzime. Întrucât aceşti învăţători ai lui Israel susţineau că toate suferinţele poporului se datorează incapacităţii acestuia de a ţine o lege care, dacă au dreptate criticii, le era necunoscută." (Allis, FBM, 202)

4.2.3 Geneza 17

Samuel R. Külling, în "Datarea aşa-numitelor «secţiuni P» din Geneza", o sinteză a cărţii sale publicate sub titlul *Zur Datierung der "Genesis-P-Stücke" namentlich des Kapitels Genesis XVII*, vorbind despre Geneza 17 şi despre circumcizie, spune că

> "...forma, stilul şi conţinutul Genezei 17 aparţin celui de al doilea mileniu [sic] î.Hr. şi nu au nici o legătură cu autorii postexilici. Pe urmele lui Mendenhall (Law and Covenant, 1955), Baltzer (Das Bundesformular, 1969), M.G. Kline (Treaty of the Great King, 1963) şi, mai devreme, ale lui Wiener (Studies in Biblical Law, 1904), printre alţii, fac o paralelă cu tratatele de vasalitate şi arăt că Geneza 17, în privinţa construcţiei şi a stilului, este similară acestor tratate de la mijlocul mileniului al doilea [sic] î.Hr., care îşi modifică forma după anul 1200 î.Hr. În plus, nu există nici un motiv ca acest capitol să fie reprodus în această formă mai târziu dacă ţinem cont de faptul că structura tratatelor din perioadele ulterioare este diferită." (Külling, DSCPSG, 68)

4.2.4 Geneza 9

Se spune despre această secţiune atribuită izvorului P că este de dată târzie şi se referă la perioada persană. Criticii susţin frecvent că interdicţia de a mânca şi de a vărsa sânge reprezintă un refuz al războiului sfânt.

Külling conchide că aceleaşi raţiuni

"...care stau la baza tăgăduirii unei scrieri cu tendinţe preoţeşti în perioada exilic-postexilică se aplică şi în cazul perioadei persane: «Motivul pentru care un preot exilic-postexilic ar alege dintre legile referitoare la alimente una care îngăduie consumul cărnii fără sânge nu-şi găseşte nici o explicaţie, mai cu seamă că autorul nu oferă nici o justificare. În ce priveşte perioada exilic-postexilică, acordarea unei permisiuni generale de a consuma carne devine superfluă (Geneza 9:3). La această vreme, mai logică ar fi o lege menită să facă diferenţa între categoriile de carne îngăduite şi interzise. Tocmai versetul 3 sugerează că nu se manifestă aici nici un interes preoţesc exilic-postexilic şi că legislaţia levitică încă n-a apărut.

Nu se poate identifica o tendinţă preoţească. Dacă s-ar fi avut în vedere un anume risc în consumul impropriu de sânge pe parcursul perioadei exilic-postexilice, n-ar mai fi fost, prin urmare, necesar să se îngăduie mai întâi alimentaţia cu carne pentru ca, apoi, să se interzică ingerarea sângelui. Cu toate acestea, aşa-numitele izvoare exilic-postexilice nu menţionează nici un astfel de risc, în vreme ce 1 Samuel 14:32-34 presupune o asemenea interdicţie.»" (Külling, DSCPSG, 75)

4.2.5 Cortul

4.2.5.1 Prezumţie documentară

În mod obişnuit, documentariştii conferă cortului din Exod caracterul unei "pure fantezii". Întreaga relatare din Exod este atribuită documentului P, considerându-se a fi de dată târzie şi prea puţin verosimilă. Se crede că structura acestuia este mult prea elaborată pentru epoca lui Moise. N-ar fi, aşadar, decât rodul imaginaţiei postexilice. Conform ipotezei, evreii din vremea lui Moise nu aveau aptitudinile necesare pentru a institui un tabernacol sau cort într-atât de *complex.*

Wellhausen scrie:

"Templul, punct axial al închinării, care n-a fost construit până la Solomon, este perceput în acest document ca fiind într-o asemenea măsură indispensabil, până şi de-a lungul frământatei perioade a rătăcirilor de dinainte de aşezare, încât devine portabil şi este ridicat, înaintea tuturor lucrurilor, sub forma unui cort. Căci cortul reprezintă, în adevăr, copia, nu prototipul templului din Ierusalim." (Wellhausen, PHI, 36-37)

Wellhausen continuă prin a spune că "relatarea cortului se întemeiază pe o ficţiune istorică... posibilitatea existenţei acestuia este, dintru început, îndoielnică". (Wellhausen, PHI, 39)

A. Bentzen afirmă că relatarea cortului este "cu totul nerealistă". (Bentzen, IOT, 34)

> "Cortul, *după cum este înfăţişat în P*, reprezintă, nu o structură istorică, a cărei existenţă a fost reală, ci un ideal – un ideal inspirat fără doar şi poate din realitatea istorică, însă cu mult dincolo de datele acesteia, conceput ca o întruchipare a anumitor aspiraţii spirituale." (Driver, BE, 426)

4.2.5.2 Obiecţii de principiu

Kenneth Kitchen, în "Some Egyptian Background to the Old Testament", enumeră diversele descoperiri arheologice de natură să ofere cadrul general în care s-au folosit structuri portabile asemănătoare, în majoritatea trăsăturilor esenţiale, cortului mozaic.

Prima este datată în jurul anului 2600 î.Hr. şi scoate la lumină baldachinul portabil prefabricat al reginei Hetepheres I, mama lui Kheops, în timpul domniei căruia a fost construită marea piramidă.

"Remarcabila structură", scrie Kitchen,

> "e un cadru alcătuit din traverse lungi în partea superioară şi la bază conectate prin tije verticale şi stâlpi amplasaţi în trei colţuri ale unui dreptunghi, cu un buiandrug deasupra intrării şi alte «grinde» de-a curmezişul acoperământului. Toată îmbinarea e numai din lemn, poleit în întregime cu aur, fiindu-i ataşate cârlige pentru perdele, iar grinzile şi tijele sunt prinse cu gheare de fixare în bucşe pentru amplasarea şi demontarea cu uşurinţă, asemenea cortului ebraic mai târziu cu treisprezece secole." (Kitchen, SEBOT, 9)

Se cunosc diverse alte structuri prefabricate din perioadele Regatelor Protodinastic şi Vechi (cca. 2850-2200 î.Hr.). G.A. Reisner şi W.S. Smith descriu alte construcţii a căror consemnare s-a păstrat pe pereţii mormintelor datate între dinastiile a patra şi a şasea (cca. 2600-2200 î.Hr.). (Reisner, HGN, 14-15)

Kitchen prezintă o altă formă de structuri prefabricate, datând din mileniul al treilea î.Hr. El scrie despre

> "Cortul Purificării *(ibw)* în care erau purtate corpurile neînsufleţite ale persoanelor de spiţă regală sau de rang înalt cu scopul unor ritualuri de purificare atât înainte, cât şi după îmbălsămare. Imaginile din mormintele Vechiului Regat arată limpede că aceste «corturi» portabile erau structuri de mari dimensiuni, cadre alcătuite din stâlpi sau coloane verticale asamblate în partea superioară prin traverse sau grinzi orizontale, de care se atârnau pânze (asemenea unor perdele) – amintind, încă o dată, în mod direct de Tabernacol (B. Grdseloff, *Das Ägyptische Reinigungszelt*, 1941, precum şi E. Drioton, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 40, (1940), 1008. Imagini relevante cu privire la construcţia «Cortului Purificării»,

> în Blackman, *Rock Tombs of Meir*, V, 1952, pp. 42-43)." (Kitchen, SEBOT, 9-10)

S-au descoperit vestigii ale câtorva astfel de "corturi". Vezi Kitchen (Kitchen, SEBOT, 10), precum şi Reisner şi Smith (Reisner, HGN, 13-17) pentru o descriere mai amănunţită a acestora.

Kitchen arată că "nu ne putem dori mărturii mai limpezi în sprijinul caracterului practic şi al utilizării propriu-zise, într-o epocă antică, a înseşi tehnicilor de construcţie, pe care le ilustrează Tabernacolul." (Kitchen, SEBOT, 9)

R.K. Harrison conchide: "În baza acestor mărturii, pare să nu existe nici un motiv valabil de a contesta existenţa unei structuri precum este Cortul în comunitatea evreilor din perioada mozaică." (Harrison, IOT, 405)

Kitchen adaugă: "Mărturiile egiptene ignorate până acum în privinţa structurilor prefabricate de uz fie religios, fie de altă natură invalidează definitiv ipoteza unei ficţiuni de dată târzie prin intermediul exemplelor foarte timpurii ale unor tehnici de construcţie mult prea uşor scoase din discuţie." (Kitchen, SEBOT, 9)

Mai departe, Kitchen arată că

> "...devine astăzi cu totul de prisos tentativa de a nega valabilitatea concepţiei Cortului în Exod 26, 36, rezumând-o la o simplă închipuire sau la o proiecţie idealizantă. Informaţiile egiptene prezentate aici nu pot, fireşte, dovedi nemijlocit existenţa timpurie a acestui Cort, însă presupun de pe temeiuri foarte solide caracterul raţional şi veridicitatea relatării lipsite de echivoc a Bibliei." (Kitchen, SEBOT, 11)

Întâmpinând observaţia cum că evreii nu aveau la acea vreme aptitudinile necesare pentru a construi o structură atât de elaborată, R.K. Harrison scrie că "nu trebuie decât să reţinem că egiptenii vădeau o apreciere deosebită faţă de meşteşugul semitic în prelucrarea metalelor preţioase, după cum o ilustrează o serie de picturi tombale referitoare la tributul impus zonelor cucerite din Siria şi Palestina." (Harrison, IOT, 405)

Kitchen conchide că

> "evreii, după cum se obiectează uneori, fiind o naţie de supuşi înainte de Exod, nu aveau îndemânarea pentru o lucrare de complexitatea Cortului şi nici nu dispuneau de materialele necesare, fie şi prădându-i pe egipteni. Lucrurile nu stau, însă, cu necesitate astfel... au avut îndeajuns de multe resurse încât să iasă dintre ei un Beţaleel şi un Oholiab, iar de la egiptenii acelei perioade din estul Deltei au obţinut suficiente materiale (Exod 12:35-36) pentru ridicarea Tabernacolului." (Kitchen, SEBOT, 12-13)

G.T. Manley scrie:

> "E adevărat că unitatea naţiunii şi unicitatea lui Iahve impuneau un sanctuar în jurul căruia oamenii să se poată aduna. Însă n-a fost o descoperire a epocilor târzii, ci datează încă de pe vremea legământului de la Horeb (Exod 34:23; Deuteronom 5:2, 6; 6:2). Nu încape nici o îndoială că, de la Iosua, a existat întotdeauna un centru naţional de închinare: cortul, mai întâi, apoi templul." (Manley, BL, 127)

Pentru mai multe informaţii referitoare la cort, vezi trei excelente capitole care îi discută vechimea din *The Unity of the Pentateuch* de A.H. Finn.

Cu privire la convingerea cum că au existat două reprezentări diferite ale "Cortului Întâlnirii", una în pasajele JE timpurii şi cealaltă în pasajele P târzii, vezi A.H. Finn, în lucrarea menţionată, şi James Orr, în *The Problem of the Old Testament.*

4.2.6 Vezi secţiunea de mai sus pentru informaţii cu privire la vechimea documentului D şi la centralizarea actului de închinare

4.2.7 Mărturii externe

Arheologia ne-a furnizat de curând două argumente consistente în sprijinul datării timpurii a scrierilor preoţeşti.

Kitchen vorbeşte despre prima descoperire: "Anumite expresii şi pasaje dificile din Levitic au putut fi soluţionate doar cu ajutorul datelor cuneiforme dintre secolele al optsprezecelea şi al cincisprezecelea î.Hr... Conţinutul lor arhaic rămăsese obscur în perioada postexilică." (Kitchen, AOOT, 129)

Tăbliţele de la Ras Shamra (1400 î.Hr.), pe care s-au găsit fragmente considerabile de literatură ugaritică, delegitimează concepţia postexilică a lui Wellhausen. Numeroşi termeni specifici jertfelor din Levitic au fost descoperiţi în Ugaritul îndepărtat vorbitor de canaanită (1400 î.Hr.). Între asemenea termeni P se numără:

1. *ishsheh*: "jertfă mistuită de foc"
2. *kălîl*: "ardere de tot"
3. *shelămîn*: "darul de bunăvoie"
4. *ăshăm* (?): "jertfă pentru vină"

Archer ajunge, pe bună dreptate, la concluzia că "aceşti termeni circulau în mod curent în Palestina pe vremea lui Moise şi a cuceririi, astfel încât întreaga demonstraţie care afirmă că terminologia cultică din Levitic este de dată târzie se dovedeşte lipsită de orice fundament." (Archer, SOTI, 149-50)

4.3 Mărturii externe

Vezi 2, 2.3 din acest capitol cu referire la analiza formelor de legământ.

5 ARHEOLOGIA

Vezi 5 din capitolul 13 pentru o serie de mărturii în sprijinul paternităţii mozaice a Pentateuhului.

22
FENOMENUL NUMELOR DIVINE

SCHIȚA CAPITOLULUI

Otto Eissfeldt numește patru mari repere ale ipotezei documentare:

1. Modificarea numelor divine;
2. Uzajul lingvistic:
   (a) anumite persoane, locuri și obiecte sunt desemnate prin termeni diferiți;
   (b) anumite cuvinte, expresii și particularități stilistice reflectă apartenența la documente distincte;
3. Diversitatea de idei: religioase, morale, legale, politice; totodată, inconsecvența cu împrejurările epocii și evenimentele pe care le presupun;
4. Fenomenele literare: relatări duble, scindarea unei narațiuni continue prin intercalări ale unor fragmente străine etc. (Eissfeldt, OTI, 182-88)

1 INTRODUCERE

Numele "Elohim" apare de treizeci și trei de ori în primele treizeci și patru de versete ale Genezei. Numele "Iehova (YHWH) Elohim" apare de douăzeci de ori în următoarele patruzeci și cinci de versete, iar numele "Iehova"

(YHWH) apare de zece ori în următoarele douăzeci şi cinci de versete. S-ar părea că o utilizare atât de selectivă a numelor divine nu este doar o simplă coincidenţă.

2 PREZUMŢIE DOCUMENTARĂ

Criticii susţin că utilizarea izolată a diverselor nume divine [adică, Iehova sau Iahve (pronunţia ebraică) şi Elohim] implică faptul că au existat mai mulţi autori. Acesta este argumentul care l-a determinat pe Astruc să conchidă că Pentateuhul se inspiră dintr-o serie de izvoare pe care le-a reunit, împletindu-le în text. Iată afirmaţia sa din *Conjectures*, citată de *The Encyclopedia of Religion and Ethics*:

> "În textul ebraic al Genezei, Dumnezeu primeşte două nume diferite. Primul este Elohim, întrucât, în vreme ce acest nume are şi alte semnificaţii în ebraică, el se foloseşte mai cu seamă când se face referire la Fiinţa Supremă. Celălalt este Iehova, יהוה, marele nume al lui Dumnezeu, expresia esenţei Sale. Unii ar putea bănui că aceste două nume au fost folosite indistinct drept sinonime, doar pentru a da întrucâtva culoare stilului. Ceea ce nu e decât o eroare. Numele nu apar niciodată pe parcursul aceluiaşi text; există capitole întregi sau, cel puţin, fragmente însemnate ale unor capitole unde lui Dumnezeu i se dă întotdeauna numele Elohim, precum şi altele, cel puţin la fel de numeroase, unde apare mereu ca Iehova. Dacă Moise ar fi autorul Genezei, s-ar cuveni să-i atribuim lui această stranie şi discordantă variaţie. Se poate, însă, concepe o asemenea neglijenţă în redactarea unei cărţi atât de puţin voluminoase precum este Geneza? Să-l învinuim, oare, pe Moise de o greşeală pe care n-a săvârşit-o nici un alt autor? N-ar fi mai firesc să explicăm această oscilaţie presupunând că Geneza a fost alcătuită din două sau trei memorii, ale căror autori s-au referit la Dumnezeu cu nume diferite, fie cu Elohim, fie cu Iehova sau Iehova Elohim?" (ERE, 315)

Deşi se afirmă deseori că demersurile critice au abandonat acest criteriu, ceea ce arată în continuare A. Bentzen demonstrează cât de important rămâne el pentru criticii moderni:

> "Dacă urmărim să operăm o distincţie între aceste tradiţii, se cuvine, mai întâi, să identificăm «constantele» în dezvoltarea lor. Prima «constantă» pusă în discuţie a reprezentat-o regimul numelor Divine. Variaţiile sub acest aspect trec, însă, dincolo de o simplă «constantă» lingvistică. E vorba despre o *«constantă» materială*. Ştim că uzajul acesteia, cel puţin în Geneza şi la începutul Exodului, se ghidează după un plan bine definit... Drept urmare, cu privire la segmentul din Pentateuh de la Geneza 1 la Exod 6, ar fi de preferat

să ni se îngăduie raportarea la criteriul numelor Divine pentru a distinge între aceste tradiții." (Bentzen, IOT, Vol. II, 27-28)

3 OBIECȚII DE PRINCIPIU

3.1 Utilizări specifice ale variantelor

Fiecare nume divin are o semnificație deosebită, fără să fie vorba neapărat de sinonimie. Autorul a folosit Iehova, Elohim sau Iehova-Elohim în funcție de contextul pasajului. Există, așadar, un motiv real la baza fiecărei utilizări particulare a numelor divine și nu se pune problema unor opțiuni întâmplătoare.

R. Jehuda Halevi a scris, în secolul al doisprezecelea, o carte intitulată *Cosri*, menită să explice etimologia fiecăruia dintre numele divine. Concluziile sale sunt parafrazate de E.W. Hengstenberg, profesor de teologie al Universității din Berlin la mijlocul secolului al nouăsprezecelea:

> "[Elohim] este numele cel mai general al Divinității; îl întruchipează doar în deplinătatea puterii sale fără trimitere la personalitatea sau la calitățile sale morale – la nici o legătură aparte pe care ar avea-o cu oamenii, în privința fie a binefacerilor, fie a poruncilor. Pornind de aici, acolo unde Dumnezeu a mărturisit pentru sine și devine cu adevărat cunoscut, un alt nume se alătură lui *Elohim* – acesta este *Iehova*, însușit de poporul căruia i s-a revelat și cu care a încheiat legământul... Numele Iehova rămâne de neînțeles oricărui străin de izvodirea esenței Divine pe care acesta o reprezintă; pe când Elohim, făcându-l cunoscut ca Dumnezeu potrivit celor pe care le pot gândi oamenii, poate fi înțeles de toată lumea... Numele *Iehova* este *nomen proprium* [numele propriu] al lui Dumnezeu, așa încât, fiind unul care rostește miezul cel mai adânc al esenței sale, el se poate înțelege numai acolo unde Dumnezeu a pășit înainte, și-a deschis tainițele inimii și le-a îngăduit făpturilor lui să le privească, astfel că, în locul unei ființe nedeslușite, despre care doar atât se știe și se spune, că are putere și că nu poate fi cuprinsă, el se arată de data aceasta o persoană a tuturor persoanelor și un caracter al tuturor caracterelor." (Hengstenberg, DGP, 216-17)

Umberto Cassuto, cercetătorul evreu și regretatul profesor de la Universitatea Ebraică, spune în continuare:

> "Să ne gândim, mai întâi, la caracterul celor două Nume. Ele nu fac parte din aceeași categorie. Desemnarea *'Elohim* a fost la origine un substantiv comun, un apelativ, folosit atât referitor la Unul Dumnezeu al lui Israel, cât și la zeii păgâni (același lucru fiind valabil și pentru numele *'El*). Pe de altă parte, numele YHWH este un substantiv propriu, numele specific al Dumnezeului lui Israel,

Dumnezeul pe care israeliții l-au recunoscut ca fiind Suveranul universului și Divinitatea care a făcut din ei poporul ales. Iată, de pildă, următoarea paralelă. O anume cetate poate fi numită *Ierusalim* sau, pur și simplu, *cetate*. Apelativul *cetate* reprezintă o referire comună atât pentru ea, cât și pentru alte cetăți; numele *Ierusalim* îi aparține, însă, în exclusivitate. Atunci când strămoșii poporului evreu au înțeles că nu există decât Un Dumnezeu și că numai «YHWH este adevăratul *'Elohim*» (1 Regi 18:39), substantivul comun *'Elohim* a căpătat de asemenea, în ce-i privește, semnificația unui substantiv propriu, devenind sinonim cu numele YHWH. Dacă Ierusalimul ar fi fost singura cetate din lume unde s-ar fi vorbit ebraica, atunci, firește, cuvântul *cetate* ar fi devenit un substantiv propriu, sinonim cu *Ierusalim*." (Cassuto, DH, 18)

Cassuto propune regulile de mai jos ca o lămurire a utilizării numelor divine:

YHWH	**ELOHIM**
1. S-a optat pentru numele YHWH atunci când textul reflectă concepția israelită cu privire la Dumnezeu, întruchipată în portretizarea lui YHWH și exprimată prin atributele pe care i le conferă în mod tradițional Israel, mai cu seamă caracterul Său etic.	1. S-a preferat numele Elohim atunci când pasajul implică ideea abstractă a unei Divinități predominante în cercurile internaționale ale «înțelepților» – Dumnezeu conceput ca fiind Creatorul universului fizic, Stăpânul naturii și Izvorul vieții.
2. YHWH se folosește atunci când se exprimă noțiunea intuitivă nemijlocită a lui Dumnezeu, definitorie pentru credința simplă a mulțimii sau pentru ardoarea spiritului profetic.	2. Numele Elohim se folosește atunci când se vrea transmisă concepția gânditorilor în măsură să mijlocească înțelegerea ideilor înalte legate de existența lumii și a umanității.
3. Numele YHWH apare atunci când contextul descrie atributele Divine în termeni relativ raționali și, așa-zicând, tangibili, relevându-se o imagine limpede conturată.	3. Elohim, atunci când descrierea are un caracter mai general, de suprafață și nedefinit, lăsând o impresie de obscuritate.
4. YHWH se regăsește acolo unde Tora caută să nască în sufletul cititorului sau al ascultătorului sentimentul sublim al Prezenței Divine în toată măreția și slava Sa.	4. Elohim, atunci când se dorește menționarea lui Dumnezeu în mod obișnuit sau când rostirea ori gândirea nu pot fi, din respect, asociate în mod direct cu numele cel mai Sfânt.

5. Numele YHWH este folosit atunci când Dumnezeu ni se prezintă în caracterul Său personal şi în directă relaţie cu oamenii sau natura.	5. Elohim, atunci când se face trimitere la Divinitate ca la o Fiinţă Transcendentă care se află cu totul în afara şi deasupra universului fizic.
6. YHWH apare atunci când se face referire la Dumnezeul lui Israel în raport cu poporul Său ori cu strămoşii israeliţilor.	6. Elohim, atunci când se vorbeşte despre El în relaţie cu o persoană care nu face parte din poporul Său ales.
7. YHWH se menţionează atunci când tema priveşte tradiţia lui Israel.	7. Elohim, atunci când subiectul aparţine tradiţiei universale.

Desigur, uneori se întâmplă ca două reguli opuse să se aplice simultan şi să intre în contradicţie; drept urmare, potrivit logicii, prevalează regula care confirmă în mai mare măsură perspectiva primară a pasajului în cauză. (Cassuto, DH, 30-41)

Aceste reguli îşi găsesc varii aplicaţii în tipurile de text literar:

Profetic. Profeţii Vechiului Testament au folosit în mod consecvent numele divin YHWH în locul lui Elohim. Iona reprezintă o excepţie întrucât îl numeşte în repetate rânduri pe Dumnezeul lui Israel cu Elohim. Însă această excepţie nu vine decât să întărească regula, atâta vreme cât Iona aparţine, de fapt, datorită punctului de vedere, literaturii narative. Isaia face, la rândul său, excepţie; el îl substituie pe Iahve, nu cu Elohim, ci cu El, un nume pentru Dumnezeu care fusese, iniţial, substantiv comun. (Cassuto, DH, 20)

Legal. Iahve este singurul nume personal al lui Dumnezeu pe parcursul tuturor scrierilor legale din Pentateuh şi din Ezechiel. (Cassuto, DH, 20)

Poetic. Scrierile clasificate drept poetice folosesc în mod normal varianta YHWH. Excepţie fac unele poeme care aparţin literaturii de înţelepciune sau care au fost influenţate de aceasta. În cărţile a doua şi a treia, cunoscute ca Elohiste, predomină utilizarea lui El sau a lui Elohim. (Cassuto, DH, 20)

Înţelepciune. Literatura de înţelepciune este unică prin universalitatea stilului. Scrieri similare se pot întâlni în toate culturile Orientului antic. O cercetare a scrierilor de aceeaşi factură aparţinând vecinilor lui Israel s-ar dovedi, neîndoielnic, foarte utilă.

Studiul acestor cărţi, însă, "relevă un fenomen surprinzător. Cărţile de înţelepciune ale Răsăritului antic, indiferent de poporul de unde au izvorât sau de limba în care au fost scrise, se referă îndeobşte la Divinitate cu un apelativ, mai degrabă decât cu numele proprii ale diverselor zeităţi." (Cassuto, DH, 21)

Narativ. Literatura narativă, aşa cum apare ea în Pentateuh, la Profeţii Vechi, Iov, Iona şi aşa mai departe, utilizează Iahve şi Elohim deopotrivă. (Cassuto, DH, 21)

Pasajele specific evreieşti. Umberto Cassuto, regretatul profesor de la Universitatea Ebraică, referindu-se la menţionarea lui Iahve, afirmă că în "categoriile cu un caracter exclusiv israelit se regăseşte numai Tetragrama [Iahve], reprezentând numele naţional al lui Dumnezeu, prin intermediul căruia se exprimă concepţia personală a Divinităţii specifică doar lui Israel." (Cassuto, DH, 23)

Ebraic antic. Scrisorile redactate în ebraică veche descoperite la Lachis ilustrează folosirea numelui Iahve în viaţa de zi cu zi. El apare nu doar în saluturi şi jurăminte, ci pe parcursul întregii scrisori. Elohim lipseşte cu desăvârşire. Se poate face o paralelă cu utilizarea consecventă a lui Iahve în saluturile scripturale (Judecători 6:12; Psalmul 129:8; Rut 2:4) şi în rostirea propriu-zisă rabinică în care se impunea menţionarea lui Iahve cu prilejul unui salut. (Cassuto, DH, 24)

Ebraic modern. Chiar şi în ebraica modernă, spune Cassuto, "Optăm cu rigurozitate pentru un anume termen; folosim Tetragrama [Iahve] atunci când ne referim la ideea evreiască de Divinitate şi numele Elohim atunci când urmărim să exprimăm conceptul filosofic sau universal al Divinităţii." (Cassuto, DH, 30)

Iată, în continuare, o scurtă aplicaţie a acestor reguli la Geneza: în Geneza, capitolul 1, Dumnezeu apare în ipostaza de Creator al universului fizic şi ca Domn al lumii, stăpânitor al tuturor lucrurilor. Tot ceea ce există, există doar în virtutea consimţământului Său, fără o legătură nemijlocită între El şi natură. Aşa încât, conform regulilor, El poartă în acest context numele de Elohim. (Cassuto, DH, 32)

În relatarea Grădinii Edenului, îl găsim pe Dumnezeu în calitate de cârmuitor moral întrucât îi impune omului anumite reguli. Totodată, se dezvăluie o dimensiune personală a lui Dumnezeu deoarece intră într-o relaţie directă cu omul. Fireşte, folosirea lui Iahve aici se justifică lesne. Elohim apare doar atunci când intervine şarpele şi când femeia îi vorbeşte. Numele Iahve se evită în această circumstanţă din respect faţă de Dumnezeul naţional al lui Israel. (Cassuto, DH, 33)

În acelaşi pasaj, îl descoperim pe Iahve alăturat lui Elohim deoarece Scripturile caută acum să-l identifice pe Elohim cu Iahve:

> "Cu alte cuvinte, se arată că Dumnezeul lumii etice este acelaşi cu Dumnezeul lumii fizice, că Dumnezeul lui Israel este totodată Dumnezeul întregului univers, că numele YHWH şi Elohim nu desemnează decât două aspecte complementare ale manifestării Sale sau două căi distincte prin care se revelează pe Sine fiilor omului." (Cassuto, DH, 33)

Astfel se explică uzajul dublu, pentru ca pe parcursul capitolelor ulterioare aceste nume să fie menţionate separat potrivit contextului.

Cassuto ne lămureşte:

> "În consemnarea Neamului Împrăştierii (11:1-9) apare YHWH. Motivul e limpede: dincolo de hotarele Ţării lui Israel se află doar locul unde s-au petrecut evenimentele naraţiunii; caracterul istorisirii în sine este în întregime israelit, fără să conţină nici o iotă de material străin. Spre deosebire de relatările privitoare la Creaţie şi la Potop, ea nu se întemeiază pe nici o tradiţie cosmopolită care să-i slujească drept fundament al descrierii Torei; dimpotrivă, regăsim aici spiritul israelit în contrast absolut cu atitudinea şi aspiraţiile trufaşelor popoare păgâne, care luaseră în stăpânire lumea. Astfel, concepţia israelită cu privire la relaţia dintre om şi Dumnezeu este redată prin numele israelit al Divinităţii." (Cassuto, DH, 37)

În capitolul 12 al Genezei, începe naraţiunea lui Avraam. Pare nimerit ca, în acest caz, să se folosească numele israelit al Divinităţii.

Archer s-a raportat la acest principiu în analiza capitolelor de început ale Genezei. Un studiu atent al utilizării numelor Iahve şi Elohim în cartea Genezei relevă intenţia autorului. Elohim (derivat, probabil, din rădăcina a cărei semnificaţie a fost "puternic", "tare" sau "de primă însemnătate") se referă la Dumnezeu în calitate de Creator atotputernic şi Domn al universului. Prin urmare, Elohim se justifică în Geneza 1 întrucât Dumnezeu joacă aici rolul Creatorului atotputernic, în vreme ce Iahve devine numele lui Dumnezeu atunci când determină încheierea legământului. Tot aşa, în Geneza 2 se foloseşte aproape exclusiv termenul Iahve dat fiind că Dumnezeu instituie cu Adam şi Eva o relaţie întemeiată pe un legământ. În Geneza 3, acolo unde apare Satana, numele lui Dumnezeu îşi recapătă forma Elohim, considerându-se că Dumnezeu nu poate avea nici o legătură cu Satana în cadrul unui legământ. Aşadar, atât şarpele, cât şi Eva se referă la El cu Elohim. Se revine la Iehova atunci când Dumnezeu îl cheamă pe Adam (3:9) şi o mustră pe Eva (3:13), Dumnezeul legământului fiind cel care aruncă blestemul asupra şarpelui (3:14). (Archer, SOTI, 112)

John H. Raven susţine acelaşi lucru:

> "Teoria ignoră etimologia numelor lui Dumnezeu şi le consideră interşanjabile în virtutea unei opţiuni preferenţiale. Criticii nu pretind că J nu avea cunoştinţă de numele Elohim sau că P şi E nu ştiau de Iehova, ci că fiecare a avut o anume înclinaţie spre unul sau altul dintre aceste nume. Dacă aşa stau lucrurile, se pune în continuare întrebarea: de ce a preferat J numele Iehova, iar E şi P au ales numele Elohim? În această privinţă, ipoteza divizării nu dă nici un răspuns satisfăcător. Dacă, însă, Pentateuhul reprezintă opera unui singur autor, uzajul numelor devine suficient de limpede. Este tocmai ceea ce le lipseşte aşa-numitelor trăsături ale lui P, J şi E. Se spune despre P că este rece, formal, sistematic, logic; mai cu seamă în aceste pasaje, aşadar, s-ar cuveni să-l întâlnim pe Elohim, numele abstract al lui Dumnezeu, cel care nu are nici o relaţie specială cu Israel, ci se foloseşte deseori cu referire la zeităţile Neamurilor. J, pe de altă parte, se spune că este naiv, antropomorfic în percepţia lui Dumnezeu; aceste mărturii, însă, ale patosului religios, ne-am aştepta să invoce numele naţional propriu al lui Dumnezeu, cel care a întărit legăturile instituite prin legământ cu Israel." (Raven, OTI, 118-19)

Până şi Kuenen, unul dintre fondatorii ipotezei documentare clasice, a recunoscut ambiguitatea acestui criteriu: "Distincţia originară între Iahve şi Elohim explică frecvent uzajul unei anume desemnări în favoarea alteia." (Kuenen, HCIOCH, 56)

"Istoria cercetării critice", continuă Kuenen, "a demonstrat că, deseori, s-a acordat o importanţă mult prea mare concordanţei în folosirea numelor divine... Se cuvine, aşadar, să avertizăm cu privire la accentuarea exagerată a acestui fenomen particular." (Kuenen, HCIOCH, 61)

Mai de curând, tradiţionalistul oral Engnell a obiectat că diviziunea izvoarelor pe baza uzajelor diferite este întru totul nelegitimă (*Dicţionarul biblic suedez: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, II). North îl citează atunci când spune:

> "În ce priveşte posibilitatea unei anumite variaţii «constante» a numelor divine, o examinare mai atentă arată că aceasta nu se întemeiază pe o variaţie a documentelor, ci pe demersul stilistic conştient al autorului tradiţional, ceea ce are legătură cu faptul că numele divine prezintă, fiecare în parte, asocieri ideologice diferite şi, astfel, semnificaţii aparte. Aşadar, Iahve este folosit din principiu atunci când se pune problema Dumnezeului naţional al lui Israel, spre deosebire de zeii străini, şi se face trimitere la istoria părinţilor etc., în vreme ce, pe de altă parte, Elohim, «Dumnezeu», zugrăveşte mai degrabă un Dumnezeu «teologic», cosmic-abstract, fiind folosit, prin urmare,

în contexte mai generale şi mai speculative... Aşa încât autorul tradiţional, *acelaşi* autor, este cel care decide variaţia în opţiunea pentru numele divine, nu «documentul».” (North, PC, 66-67)

Cassuto afirmă răspicat că

“...nu avem, aşadar, de ce să ne mirăm că aceste Nume alternează în Tora. Dimpotrivă, de mirare ar fi să nu se producă această schimbare. Menţionarea lor într-o anumită formă derivă dintr-o raţiune necesară. Nu avem de a face cu neconcordanţe documentare ori cu o îmbinare mecanică a unor texte distincte; fiecare autor ebraic a fost nevoit să recurgă la una dintre variantele acestor două Nume în temeiul semnificaţiei primordiale a acestora, al tradiţiei literare de ansamblu din Răsăritul antic şi al regulilor care organizează uzajul Numelor Divine în tot ceea ce reprezintă literatura ebraică.” (Cassuto, DH, 41)

Arheologia lămureşte utilizarea numelui compus Iahve-Elohim.

Una dintre presupoziţiile majore ale ipotezei JEDP porneşte de la ideea că Iehova este numele specific documentului J, iar Elohim al documentului E. Întrepătrunderea acestor două documente constituie argumentul criticilor radicali în explicitarea alăturării Iahve-Elohim. Cyrus Gordon îşi aduce în discuţie propriile descoperiri referitor la acest subiect: “Acest mod de gândire pare să comporte o logică admirabilă, drept pentru care nu mă îndoisem niciodată de valabilitatea lui. Însă faptele convingătoare reieşite din studiile mele ugaritice au condus la invalidarea acestei logici.” (Gordon, HCFF, 132) S-au găsit la Ugarit zeităţi identificate prin nume compuse: pe de o parte, Qadish-Amrar şi, pe de alta, Ibb-Nikkal. De cele mai multe ori se inserează un “şi”, dar conjuncţia este omisibilă.

Se înţelege, aşadar, că zeii puteau fi desemnaţi prin nume compuse. Amon-Ra, cel mai cunoscut zeu cu un asemenea nume, a fost o divinitate apărută în urma cuceririi egiptene sub cea de a optsprezecea dinastie. Amon reprezenta zeul cetăţii Teba, sediul puterii politice, în vreme ce Ra a fost zeul-soare universal. Cei doi zei au fost reuniţi în baza preeminenţei politice a Tebei şi a universalismului lui Ra. Însă Amon-Ra este un singur zeu. Acest fapt pune în lumină sensul alăturării Iahve-Elohim. Iahve se referă la trăsăturile specifice ale divinităţii, pe când Elohim trimite la generalitatea sau universalitatea acesteia. Impunerea lui Iahve-Elohim poate demonstra că Iahve este echivalentul lui Elohim, ceea ce s-ar reformula prin “Iahve este Dumnezeu”. Cu toate acestea, documentariştii ne spun că Iahve-Elohim rezultă în urma combinării celor două documente, J şi E. Afirmaţia este tot atât de nefondată pe cât ar fi să concedem că Amon-Ra se poate explica prin intermediul unor documente precum A şi R. (Gordon, HCFF, 132-33)

Kitchen adaugă:

> "Cu privire la termenii multipli pentru aceeași zeitate, avem comparația cu utilizarea celor trei nume, a unui epitet stabil și a unui substantiv comun pentru zeul Osiris pe stela lui Ikhernofret de la Berlin: Osiris, Wennofer, Khent-amentiu, «Domnul Abydosului» *(Neb-'Abdju)* și *nuter*, «zeu» (cf. *'Elohim* în ebraică). Însă nici unui egiptolog nu i-a trecut prin minte să născocească izvoare «wennofriste», «khentamentiste», «neb-'abdjuiste» sau «nuteriste» de factura studiilor iahviste și elohiste în domeniul Vechiului Testament. Ikhernofret vădește ceea ce am putea numi «prolixitate» expresivă, însă e cert că această inscripție comemorativă a fost concepută (ca text unitar), gravată și amplasată în decursul câtorva săptămâni, dacă nu chiar zile, de la evenimentele avute preponderent în vedere, și nu se revendică de la nici o «preistorie» literară constituită din veacuri întregi de «mâini», redactori și coroborări. Acest lucru rămâne valabil și pentru alte texte, dintre care doar câteva au fost menționate aici. În afara Egiptului, numele divine multiple apar și în Mesopotamia, precum Enlil, numit totodată Nunamnir, în prologul legilor Lipit-Ishtar, sau Inanna / Iștar / Telitum și Nintu / Mama în prologul legilor Hamurapi." (Kitchen, AOOT, 121)

Raven, după cum aminteam mai devreme, se referă la inexactitatea raportării la numele divine ca mărturii în sprijinul existenței mai multor autori:

> "Criticii nu pretind că J nu avea cunoștință de numele Elohim sau că P și E nu știau de Iehova, ci că fiecare a avut o anume înclinație spre unul sau altul dintre aceste nume. Dacă așa stau lucrurile, se pune în continuare întrebarea: de ce a preferat J numele Iehova, iar E și P au ales numele Elohim? În această privință, ipoteza divizării nu dă nici un răspuns satisfăcător. Dacă, însă, Pentateuhul reprezintă opera unui singur autor, uzajul numelor devine suficient de limpede." (Raven, OTI, 118)

"Marea inovație a israeliților", observă Cassuto,

> "...constă în faptul că, în vreme ce scrierile păgânilor exprimă, pe de o parte, o noțiune abstractă și generală a Divinității și, pe de altă parte, ipostaza unui anume zeu, în literatura ebraică ideea unui Dumnezeu particular al lui Israel se identifică întru totul cu Dumnezeul întregului univers. YHWH, pe care îl recunosc fiii Israelului și în fața căruia se aruncă la pământ, nu este altul decât însuși *'Elohim*, de a cărui stăpânire asupra lor oamenii sunt mai mult sau mai puțin conștienți și pe care sunt meniți să-l recunoască pe deplin în vremea ce va să vină. Acesta este gândul sublim căruia poeții biblici îi dau viață prin alegerea Numelor." (Cassuto, DH, 25)

3.2 Exegeza Exodului 6:3

3.2.1 Prezumţie documentară

Versetul confirmă, potrivit criticilor, că numele Iehova (Iahve, YHWH) nu i-a fost cunoscut lui Israel până să nu i-l fi dezvăluit Dumnezeu lui Moise în Sinai. Ca atare, toate pasajele din Geneza şi Exod anterioare acestuia, unde se foloseşte "Iehova", trebuie să fi fost scrise de un alt autor decât cel care a redactat pasajul; altfel (dacă se menţine ideea unui singur autor) acesta s-ar face vinovat de o contradicţie evidentă: le atribuie, mai întâi, patriarhilor utilizarea numelui "Iehova" pe parcursul întregii Geneze, pentru a susţine, apoi, că el a fost adus la cunoştinţa oamenilor doar după ce i se revelase lui Moise.

H.H. Rowley arată în ce constă acest punct de vedere:

> "Exod 6:2 şi urm. spune: «Eu sunt Iehova (DOMNUL). Eu M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca El Shaddai (Dumnezeul Cel Atotputernic); dar n-am fost cunoscut de ei sub Numele Meu ca Iehova (DOMNUL).» Există, cu toate acestea, un număr de pasaje în cartea Genezei care dovedesc că Dumnezeu le fusese cunoscut patriarhilor sub numele de Iehova. L-au ştiut Avram (Geneza 15:2, 8), Sarai (16:2), Laban (24:31); este folosit de oaspeţii îngereşti în convorbirea cu Avraam (18:14) şi cu Lot (19:13); iar Dumnezeu este reprezentat adresându-se cu «Eu sunt Iehova» lui Avram (14:7) şi lui Iacov (28:13)." (Rowley, GOT, 20-21) (Vezi, de asemenea, Fohrer, IOT, 115)

3.2.2 Obiecţii de principiu

Exegeza corectă a Exodului 6:3: Versetul nu afirmă că numele "Iehova" le-a fost efectiv necunoscut israeliţilor înainte de vremea lui Moise (cu alte cuvinte, că nu *exista*), ci mai degrabă că israeliţii nu aveau acea relaţie cu Dumnezeu pe care ar fi implicat-o numele "Iehova". Altfel spus, îl cunoşteau pe Dumnezeu după *numele* Său "Iehova", dar nu şi după caracterul Său "Iehova".

W.J. Martin, în cartea *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, spunea:

> "S-ar fi putut, desigur, evita această interpretare prin lămurirea sensului deplin al cuvântului ebraic pentru «nume». Câmpul semantic al termenului cuprinde nu doar trăsătura semnificatului «nume», adică o desemnare verbală, etichetarea unui lucru, ci şi atributele obiectului numit. El poate trimite totodată la reputaţie, caracter, cinste, faimă. Astfel, referinţa depăşeşte limitele unei simple nomenclaturi şi invocă natura realităţii pe care numele o reprezintă." (Martin, SCAP, 17-18)

J.H. Hertz, fostul rabin şef al Londrei, Anglia, în comentariul său la Pentateuh şi la Haftaroth, scrie:

> "Exod 6:3 constituie punctul central al cercetării critice. Potrivit acesteia, este întâia dată când Dumnezeu îşi dezvăluie numele YHWH, şi anume lui Moise. Aşa încât toate capitolele din Geneza şi Exod unde apare numele Iahve trebuie să provină din alte izvoare. Faptul este luat drept o dovadă hotărâtoare în sprijinul ipotezei documentelor multiple de la baza Pentateuhului şi ca indiciu fundamental în teoriile criticilor radicali referitoare la ipoteza JEDP.
>
> Interpretarea critică actuală a versetului, însă, porneşte de la o înţelegere cu totul eronată a expresiei ebraice. Atunci când Scriptura afirmă că Israel sau neamurile sau faraonul «vor cunoaşte că Dumnezeu este Adonai» – *nu* înseamnă că li se va aduce, pur şi simplu, la cunoştinţă Numele Său, YHWH (Adonai), aşa cum înţeleg criticii; dar că vor fi martorii puterii Sale şi vor înţelege acele atribute ale naturii Divine pe care acest nume le implică. Astfel, Ieremia 16:21: «...şi-i fac să ştie puterea şi tăria Mea; şi vor cunoaşte că Numele Meu este Adonai (DOMNUL).» [Evreii ortodocşi nu pronunţă numele YHWH, ferindu-se să încalce porunca a treia, substituindu-l, prin urmare, cu Adonai, care înseamnă «Domnul».] În Ezechiel, formularea «ei vor cunoaşte că Eu sunt Adonai» apare de peste şaizeci de ori. Niciunde sensul acestor cuvinte nu desemnează că îl vor cunoaşte prin intermediul celor patru sunete ale Numelui Său. Vrea să spună, de fiecare dată, că îl vor cunoaşte prin făptuirile Sale şi prin împlinirea făgăduinţei Sale." (Hertz, PH, 104)

"Verbul «a cunoaşte» în Vechiul Testament", afirmă Raven, "sugerează în general ideea comprehensiunii, iar expresia «a cunoaşte numele lui Iehova» este deseori folosită în sensul mult mai larg al înţelegerii atributelor divine (1 Regi 8:43; Psalmii 9:11; 91:14; Isaia 52:6; 64:1; Ieremia 16:21; Ezechiel 39:6, 7). Toate acestea vădesc un sens potrivit căruia Avraam, Isaac şi Iacov l-au cunoscut pe Dumnezeu ca pe un Dumnezeu al puterii, şi nu ca pe Dumnezeul legământului." (Raven, OTI, 121)

Archer susţine, de asemenea, că în vreme ce criticii radicali resping o metodă de întemeiere a doctrinei creştine pe dovezi textuale, îşi întemeiază ei înşişi una dintre doctrinele primordiale pe recursul la această metodă. Ea urmăreşte o interpretare literală a două versete, făcând abstracţie de context sau de analogia cu alte învăţături scripturale. E vorba despre Exod 6:2, 3. ("Eu sunt YHWH. Eu M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca El Shaddai; dar n-am fost cunoscut de ei sub Numele Meu ca YHWH.") Documentariştii sunt de părere că numele Iahve îi este pentru prima oară revelat lui Moise în documentul E. Pe de altă parte, J n-a avut de unde să

ştie acest lucru şi a presupus că Iahve este un nume potrivit pentru epoca premozaică. Totuşi, o înţelegere corectă atât a verbului "a cunoaşte" *(yadra)*, cât şi a ceea ce implică în ebraică faptul de a cunoaşte numele cuiva confirmă limpede că nu e vorba despre un sens literal. Cele zece urgii nu aveau, fireşte, menirea de a le transmite egiptenilor că Dumnezeul israeliţilor purta numele Iahve (Exod 14:4: "...şi Egiptenii vor şti că Eu sunt Iahve."). Semnificaţia urgiilor era mai degrabă aceea de a-i face pe egipteni martorii loialităţii lui Dumnezeu în virtutea legământului cu poporul Său şi, astfel, de a-l cunoaşte pe viu ca Iahve, Dumnezeul legământului. (Vezi, de asemenea, Exod 6:7: "...veţi cunoaşte că Eu, Iahve, Dumnezeul vostru, vă izbăvesc de muncile cu care vă apasă Egiptenii.") "Denumirea ebraică indică, aşadar, destul de limpede că învăţătura din Exod 6:3 este aceea că Dumnezeu, care li s-a dezvăluit celor vechi drept El Shaddai (Dumnezeu Cel Atotputernic) prin fapte de natură să-i arate puterea şi îndurarea, se va dezvălui acum, celor din vremea lui Moise, ca Iehova, Dumnezeul ce nu-şi calcă legământul, eliberându-şi pe căi minunate poporul Israel din robie." (Archer, SOTI, 122)

"Contextul pasajului", continuă Raven, "şi *usus loquendi* al expresiei «a cunoaşte numele» arată clar că sensul trimite la cunoaşterea prin experienţă a atributelor pe care le evidenţiază acest nume." (Raven, OTI, 121)

G.T. Manley observă referitor la verbele ebraice folosite:

> "Acolo unde se face cunoscut un nume pentru întâia oară, verbul îndeobşte ales este *nãghadh* (hiph), ca în Geneza 32:29. Aici [Exod 6:3], întâlnim *yãdra*, la fel ca în 1 Samuel 2:12 şi 3:7, unde persoanele în cauză aveau cunoştinţă de numele Iahve, dar nu şi de implicaţiile acestuia." (Manley, BL, 47)

Criticii se raportează la acest verset, luându-l drept argument al distincţiei între documentul J, care optează pentru numele Iahve, şi documentul E, care optează pentru numele Elohim. Însă versetul nu îl deosebeşte pe Elohim, ci pe El Shaddai de Iehova, după cum arată Merrill Unger:

> "Faptul că această presupoziţie referitoare la sensul pasajului Exod 6:2, 3 este cu totul nejustificată şi că nu are nici un temei dincolo de pretenţiile ipotezei critice devine limpede *întâi de toate prin diferenţierea explicită din cadrul textului însuşi*: «Dumnezeu a mai vorbit lui Moise, şi i-a zis: 'Eu sunt Domnul. Eu M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca Dumnezeul Cel Atotputernic (El Shaddai); dar n-am fost cunoscut de el sub Numele Meu ca ‹Domnul›'.» În mod semnificativ, trimiterea nu face distincţie între Iehova şi Elohim (menţionat de peste 200 de ori în Geneza), ci în raport cu El Shaddai (menţionat de cinci ori în Geneza), nume care denotă caracterul particular al modului în care Dumnezeu s-a

dezvăluit patriarhilor (Geneza 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3)." (Unger, IGOT, 251, s.a.)

Un alt aspect deseori trecut cu vederea în ce privește Exod 6:2, 3 este așa-numitul *Element Esențial Beth* în ebraică.

Versiunea revizuită (engleză, n. tr.) redă pasajul astfel: "M-am arătat... *drept* El Shaddai, dar n-am fost cunoscut de ei *sub* Numele Meu Iahve."

Traducerea nu arată că, deși există, în original, o prepoziție (prefixul *Beth*) pentru "drept", precedentă lui "El Shaddai", nu există o prepoziție corespondentă lui "sub", cuvânt care aici precede "Numele Meu Iahve". Din punct de vedere gramatical, în română se cere o prepoziție similară.

Gesenius oferă o justificare convingătoare pentru utilizarea prepoziției "drept" în relație cu "Numele Meu Iahve".

S-ar releva, astfel, semnificația "unui caracter sau a unei trăsături lăuntrice spre deosebire de circumstanțele sau desemnările exterioare". (Motyer, RDN, 14)

Gesenius scrie că "într-un paralelism poetic, forța definitorie a unei prepoziții este uneori extinsă în cazul substantivului corespondent care numește cel de-al doilea membru [Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, par. 119 hh, 1910]." (Motyer, RDN, 14)

Isaia constituie un exemplu cât se poate de nimerit în privința acestui "paralelism poetic": "Din pricina Numelui Meu, sunt îndelung răbdător, pentru slava Mea Mă opresc față de tine, ca să nu te nimicesc." Cu toate că "din pricina" se subînțelege aici prin "pentru", ebraica nu îngăduie utilizarea acestei locuțiuni prepoziționale decât în fața primului substantiv.

În acest caz, ca și în altele, "prepoziția conferă celui de al doilea cuvânt întocmai același sens pe care i-l atribuie celui dintâi." (Motyer, RDN, 14)

Nu există nici un motiv ca Exod 6:2, 3 să nu se ghideze după un principiu asemănător. "Numele Meu Iahve" ar trebui precedat tot astfel cum *Elementul Esențial Beth* precede "El Shaddai".

Motyer, în *The Revelation of the Divine Name*, dezvoltă strălucit pe marginea sensului implicat de *Beth*:

"În acest verset [Exod 6:3], *Elementul Esențial Beth* este tradus corespunzător cu «drept», adică este folosit astfel încât să circumscrie semnificația unui caracter sau a unei trăsături lăuntrice spre deosebire de circumstanțele sau desemnările exterioare. Atunci când Dumnezeu s-a revelat «drept» El Shaddai, n-a fost pentru ca patriarhii să ia cunoștință de un titlu prin care să i se adreseze, ci pentru ca aceștia să-i poată pătrunde caracterul potrivit semnificației pe care titlul respectiv o implică. Tot astfel, în Exod 3:2, «îngerul lui Iahve i S-a arătat... *drept* o flacără de foc...» Condițiile exterioare pot să fi slujit, în primă instanță, la a-i atrage atenția lui Moise – cu toate

că n-ar fi fost necesar câtă vreme atenţia sa fusese în întregime captată de rugul aprins. Flacăra reprezenta descrierea adecvată a Dumnezeului Însuşi, menită să-i mijlocească lui Moise revelaţia cuvenită la acel moment al lucrării sale. Atunci când percepem această forţă expresivă în cuvintele «Numele Meu Iahve» nu putem ajunge decât la o idee concordantă cu traducerea pe care căutăm să o lămurim: «M-am arătat... în calitate de El Shaddai, dar n-am fost cunoscut de ei în calitatea pe care o am sub Numele Meu Iahve.»" (Motyer, RDN, 14)

Motyer continuă:

"Exactitatea variantei de traducere propuse îşi găseşte, mai departe, o confirmare prin justificarea contextului. (Situarea versetului în planul revelaţiei, potrivit opiniei noastre, este următoarea: nu semnificantul acestui nume se face cunoscut pentru prima oară, ci semnificaţia esenţială a acestuia.) Patriarhii îl numeau pe Dumnezeu Iahve, dar îl cunoşteau drept El Shaddai; urmaşii lor aveau să-l numească şi, totodată, să-l cunoască sub Numele Său Iahve. Acesta este, cu siguranţă, sensul Exodului 6 şi urm., acolo unde Moise primeşte vestea pe care trebuie să o împărtăşească lui Israel. Mesajul este pecetluit, la început şi la sfârşit, cu semnul autorităţii divine: «Eu sunt Iahve». În temeiul acestei autorităţi, se afirmă actele mântuitoare, care, după cum reiese în mod specific, vor constitui o dezvăluire a naturii lui Iahve, întrucât, ca urmare a celor pe care le va înfăptui, Israel «va cunoaşte că Eu sunt Iahve», această cunoaştere nefiind, de fapt, a unui simplu nume, ci deopotrivă a caracterului vădit de Dumnezeul lui Israel. Acest sens al expresiei se regăseşte pe tot parcursul Bibliei." (Motyer, RDN, 14)

Dată fiind interpretarea pe care documentariştii o dau acestui pasaj, rămâne să găsim un răspuns la o întrebare dintre cele mai dificile: care să fi fost motivul pentru care nici unul dintre numeroşii redactori angajaţi în compilarea Pentateuhului n-a considerat de cuviinţă să elimine contradicţia evidentă între pasajele unde numele Iehova apare rostit de patriarhi şi afirmaţia din Exod 6:3 cum că acest nume i-a fost dezvăluit pentru prima oară lui Moise în Sinai?

Unger spune că, dincolo de problemele puse de context şi de semnificaţia reală a cuvintelor, poziţia criticilor radicali cu privire la Exod 6:2, 3 îşi pierde cu atât mai mult legitimitatea prin ceea ce presupune logic însăşi ipoteza avansată. Redactorul căruia aceştia îi atribuie elaborarea relatărilor nu înţelegea, desigur, pasajul potrivit modului lor de gândire, întrucât nu percepea nici o contradicţie cu uzajul frecvent al numelui "Iahve" în paginile Genezei. Dacă i s-ar fi părut o contradicţie, atunci cu siguranţă că ar fi modificat versetul sau ar fi scos numele "Iahve" din fragmentele anterioare. (Unger, IGOT, 252)

"Redactorul Pentateuhului, dacă e să fi fost vreunul", notează Raven,

> "nu putea să fi văzut enunţul din Exod 6:3 ca inconsecvent în raport cu frecventa menţionare a numelui Iehova de către patriarhi. Altfel, ar fi rescris fie afirmaţia din Exod, fie pasajele care conţin numele Iehova în Geneza. La rândul lor, numeroasele generaţii de iudei şi creştini în necunoştinţă de cauză cu privire la paternitatea compozită a Genezei n-au avut nici o nelămurire referitoare la Exod 6:3." (Raven, OTI, 121)

Pe de altă parte, e posibil ca pasajul să fi fost tradus incorect. Martin explică:

> "Există, totuşi, o altă posibilitate de traducere în măsură să înlăture orice inadecvare cu împrejurările premergătoare. Formularea «dar n-am fost cunoscut de ei sub Numele Meu ca 'DOMNUL'» poate căpăta în ebraică înţelesul unui enunţ eliptic interogativ. Traducerea întregului verset ar deveni, astfel: «Eu M-am arătat *(Niph'al)* lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca El-Shaddai, căci n-am fost oare cunoscut de ei sub Numele Meu, ca YHWH?» Ebraica posedă o anume particulă interogativă, care se întâmplă, uneori, ca aici, să fie omisă: un bun exemplu îl constituie Geneza 18:12. Se prea poate ca, în limba vorbită, intonaţia să fie un indiciu suficient al interogaţiei, fenomen încă specific limbilor semitice. Intonaţia a fost descrisă ca fiind un strat subiectiv al limbilor, spre deosebire de domeniul lexical, apartenent stratului obiectiv. Scrierea nu poate institui niciodată o reprezentare deplină a cuvântului vorbit, ci doar una mai mult sau mai puţin parţială. Nici o scriere antică n-a încercat să simbolizeze intonaţia şi, cu toate înlesnirile tipografice, nu s-a elaborat nici până astăzi un sistem satisfăcător în această privinţă. N-ar trebui să ne surprindă, aşadar, că în redarea scrisă a vorbirii, indicaţiile şi aşa improprii ale vremii ajungeau să fie, poate şi din cauza unei intonaţii mai puţin relevante, cu totul lăsate pe dinafară. Comentatorii n-au luat întotdeauna în calcul această posibilitate. De pildă, în Iov 23:17: «Căci nu întunericul durerii mele mă nimiceşte?», o situaţie similară celei puse în discuţie, Bick nu se sfieşte să pună în paranteză negativul.
>
> Această traducere a Exodului 6:3 rămâne valabilă, ţinând seama de uzajul semitic, chiar dacă ar fi să aducem ca argument fie şi numai contextul. Există, cu toate acestea, o confirmare suplimentară în structura gramaticală a următorului enunţ, introdus prin cuvintele «de asemenea». În ebraică, regula sintactică obişnuită impune ca, fiind precedat de un negativ, «de asemenea» să introducă o propoziţie negativă, şi invers, aşa încât să nu se producă un *non sequitur.* Aici, propoziţia ulterioară lui «de asemenea» este afirmativă, de unde ar trebui să ne aşteptăm ca propoziţia anterioară

să fie, la rândul ei, afirmativă. Traducerea cu un interogativ ar evita, prin urmare, neconcordanţa logică. Utilizarea unei forme interogative poate fi indiscutabil motivată astfel: constituie o binecunoscută metodă de a conferi enunţului valoarea unei interpelări solemne şi categorice. O traducere a lui «de asemenea», în acest context, cu «însă» ar lăsa foarte mult de dorit, ca să nu spunem că ar fi de-a dreptul inadmisibilă o dată ce următorul verset începe, iarăşi, cu «de asemenea». Nu ne rămâne decât să ajungem la concluzia, peremptorie, că avem aici de a face cu o serie de enunţuri afirmative, primul exprimat, pentru întărire, într-o formă interogativă, iar următoarele introduse prin «de asemenea» cu scopul de a stabili o coordonare logică." (Martin, SCAP, 18-19)

În sfârşit, se cuvine să observăm că acest criteriu al numelor divine nu se poate aplica nici unei alte circumstanţe ulterioare Exodului 6:3 de vreme ce, pe mai departe, potrivit criticilor, E şi P, asemenea lui J, pot folosi nestingherit numele Iehova. Chiar şi Eissfeldt recunoaşte:

"Suntem de acord că diferenţa dintre numele divine poate fi invocată numai în analiza Genezei şi a primelor capitole din Exod. Întrucât cele două izvoare pe care astăzi le identificăm cu E şi P evită, la început, numele Iahve, folosindu-l doar după momentul la care Dumnezeu şi-l face cunoscut lui Moise – E, începând cu Exod 3:15, iar P cu Exod 6:6." (Eissfeldt, OTI, 183)

Totuşi, nu puţini critici au încercat să demonstreze paternitatea compozită a celorlalte porţiuni din Pentateuh în temeiul numelor divine. Ar trebui să devină evident că orice tentativă în această direcţie nu are nici o bază logică şi se dovedeşte, în cele din urmă, invalidă.

3.3 O utilizare similară a numelor divine în Coran

Coranul oferă un termen util de comparaţie în ce priveşte distribuţia neregulată a numelor divine în cuprinsul Pentateuhului. Nimeni nu pune la îndoială paternitatea unică a acestor scripturi arabe. Cu toate acestea, prezintă acelaşi fenomen regăsit în corespondentul ebraic. Numele Allahu instituie o paralelă cu Elohim, iar Rabbu ("domn") cu Adonai ("domn"), cuvânt folosit de evrei mai târziu pentru a se referi la Iahve. Pe parcursul anumitor sure (capitole), numele apar concomitent, pe când în altele se preferă unul sau altul dintre ele. De exemplu, numele Rabbu nu se menţionează niciodată în surele: 4, 9, 24, 33, 48, 49, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 86, 88, 95, 101, 102, 103, 104, 107, 109, 111, 112; iar numele Allahu nu se foloseşte niciodată în surele: 15, 32, 54, 55, 56, 68, 75, 78, 83, 87, 89, 92, 93, 94, 99, 100, 105, 106, 108, 113, 114.

Sunt mărturii concludente în sprijinul faptului că literatura semitică antică putea folosi două nume pentru Dumnezeu în cadrul unui text redactat de acelaşi autor. (Archer, SOTI, 111)

3.4 Neajunsuri ale modalităţii documentariste de abordare a numelor divine

3.4.1 Inconsecvenţa

Conform documentariştilor, numele divin Iahve indică izvorul J, Elohim indică izvorul E, iar izvorul P a folosit numele Elohim până la Exod 6:3 pentru ca, după aceea, să opteze, de asemenea, pentru Iehova.

Următoarele pasaje ilustrative conţin nume divine ce nu corespund izvoarelor cărora se presupune că le aparţin:

(a) Elohim apare în următoarele pasaje ale izvorului J:
1. Geneza 31:50
2. Geneza 33:5, 11

(b) Iahve apare în următoarele pasaje ale izvorului P înainte de Exod 6:3:
1. Geneza 17:1
2. Geneza 21:1

(c) Iahve apare în următoarele pasaje ale izvorului E:
1. Geneza 21:33
2. Geneza 22:4, 11
3. Geneza 28:21
4. Exod 18:1, 8, 9, 10, 11

3.4.2 Recursul la redactori

Răspunsul criticilor în cazul acestor evidente contradicţii este acela că redactorii (cei care au compilat şi au editat documentele) fie au greşit, copiind alt nume, fie şi-au îngăduit să schimbe, pe alocuri, în mod arbitrar, numele între ele. Desigur, se recurge mai frecvent la a doua explicaţie.

H.H. Rowley o confirmă:

> "N-ar trebui, aşadar, să ne surprindă că respectivul compilator al Pentateuhului poate să fi utilizat informaţii ale unor izvoare mai vechi ori să le fi prelucrat din mai multe izvoare într-o naraţiune continuă ori să-şi fi îngăduit anumite modificări în cuprinsul celor preluate ori să fi instituit legături pe parcursul expunerii. Aceste modificări şi legături sunt îndeobşte atribuite Redactorului, aşa încât nu e de mirare că acesta şi-a lăsat amprenta în elaborarea lucrării." (Rowley, GOT, 25) (Vezi, de asemenea, R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, (1941), pp. 282-89.)

Oswald T. Allis comentează cu privire la această prezumție:

"În fine, să reținem că aspectul considerat a fi, întâi de toate, defectul major al analizei critice se evidențiază dintru început referitor la utilizarea numelor divine: el nu poate fi explicat pe deplin în lipsa recursului la un redactor sau la mai mulți. Ceea ce înseamnă că acolo unde secționarea simplă a textului, oricât de forțată, nu conduce la un rezultat al analizei dorit de critici, se presupune imediat că un redactor a modificat sau a editat izvoarele. Dacă IEHOVA este privit ca fiind numele Divinității caracteristic documentului J, adăugarea lui ELOHIM în numele compus Iehova-Elohim din Geneza 2:4b-3:24 se cuvine atribuită unui redactor." (Allis, FBM, 38-39)

Raven subliniază cercul vicios al raționamentului în virtutea căruia criticii recurg la redactori:

"Unii își mătură sub covor nelămuririle, afirmând fie că R a modificat numele, fie că textul este, fără îndoială, greșit. Nici una dintre aceste presupoziții, însă, nu are ca fundament altceva decât ceea ce prevede ipoteza. Se spune că această ipoteză pornește de la fenomenele textuale, așa cum se prezintă ele; însă atunci când aceste fenomene contravin ipotezei, ele sunt de îndată clasificate ca fiind lipsite de valoare. Ne vedem îndreptățiți, prin urmare, să punem întrebarea: câtă vreme textul a fost denaturat, ce credit putem acorda ipotezei care se întemeiază pe acesta? Însăși existența lui R sau a mai multor R nu reprezintă decât o prezumție nefondată, a cărei necesitate au impus-o dificultățile cu care se confruntă ipoteza divizării." (Raven, OTI, 120)

Allis surprinde foarte nimerit implicația acestui fapt: "Se înțelege, așadar, că orice recurs la redactori sugerează o recunoaștere tacită din partea criticilor cum că teoria lor încetează, cu această ocazie, să mai funcționeze." (Allis, FBM, 39)

3.4.3 Gradul de divizare a izvoarelor

Până și anumite versete sunt tranșate conform așa-ziselor "izvoare". De pildă, Geneza 21:1, 2:

1. "DOMNUL [Iahve] Și-a adus aminte de cele ce spusese Sarei, și DOMNUL [Iahve] a împlinit față de Sara ce făgăduise.
2. Sara a rămas însărcinată, și a născut lui Avraam un fiu la bătrânețe, la vremea hotărâtă, despre care-i vorbise Dumnezeu [Elohim]."

Or, potrivit criticilor: "Domnul [Iahve] Şi-a adus aminte de cele ce spusese Sarei" se atribuie lui J; "şi Domnul [Iahve] a împlinit faţă de Sara ce făgăduise" se atribuie lui P (în ciuda insistenţei documentariste cum că P n-a folosit numele "Iahve" înainte de Exod 6:3); "Sara a rămas însărcinată, şi a născut lui Avraam un fiu la bătrâneţe" se atribuie lui J; şi "la vremea hotărâtă, despre care-i vorbise Dumnezeu [Elohim]" se atribuie lui P.

Ne referim, aici, la înşiruirile din *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* (IOVCB, 2, 34, 85), unde toate pasajele din Geneza, Exod şi Numeri sunt atribuite izvoarelor cărora se presupune că le aparţin. Listele se găsesc la paginile: 2 (Geneza), 34 (Exod) şi 85 (Numeri).

Aproape o sută de versete din Geneza, Exod şi Numeri (enumerate alături) sunt, la rândul lor, scindate prin metode documentariste ca provenind din cel puţin două izvoare.

Geneza:		
2:4	21:1, 2, 6	41:46
7:16, 17	25:11, 26	42:28
8:2, 3, 13	31:18	45:1, 5
10:1	32:13	46:1
12:4	33:18	47:5, 6, 27
13:11, 12	35:22	48:9, 10
16:1	37:25, 28	49:1, 28
19:30		
Exod:		
1:20	12:27	25:18
2:23	13:3	31:18
3:4	14:9, 19, 20, 21, 27	32:8, 34, 35
4:20	15:21, 22, 25	33:5, 19
7:15, 17, 20, 21	16:13, 15	34:1, 11, 14
8:15	17:1, 2, 7	
9:23, 24, 35	19:2, 3, 9, 11, 13	
10:1, 13, 15	24:2, 15, 18	
Numeri:		
13:17, 26	16:1, 2, 26, 27	
14:1	20:22	

Profesorul F. Dornseiff din Germania, cercetător în filologia greacă din anii 1930, trasa o paralelă între literatura greacă şi Vechiul Testament. Comentariile sale referitoare la cât de puţin plauzibile se dovedesc concluziile de mai sus (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1934, pp. 57-75) sunt reluate de Aalders:

> "Cine îşi poate închipui naşterea unor opere de primă însemnătate cum sunt cele homerice sau Pentateuhul din truda unor «redactori» porniţi

să decupeze «izvoarele» în nenumărate fragmente pentru ca, apoi, să le reunească sub înfăţişarea unor noi scrieri, care, în virtutea acestei metode, să fie întâmpinate ca mari succese literare?" (Aalders, ASIP, 28)

3.5 Variaţia numelor divine în LXX (Septuaginta)

Utilizarea numelor divine în LXX prezintă un fenomen mult mai accentuat de variaţie decât Textul Masoretic (TM). Documentariştii se raportează în mod tradiţional la TM ca reper pentru divizarea izvoarelor, susţinând că, dintre cele două, acesta este de departe mai demn de încredere, şi, ca atare, trec aproape în totalitate cu vederea uzajul numelor divine în LXX.

Archer arată că trimiterea la numele divine ca modalitate de separaţie a documentelor a fost mai întâi contestată de A. Klostermann (*Der Pentateuch*, 1893), care atrăgea atenţia că textul ebraic nu fusese transmis cu exactitate de-a lungul secolelor. Johannes Dahse (Dahse, TBAP, f.p.) a procedat pentru prima oară la o examinare a relaţiei dintre TM şi LXX, demonstrând că LXX prezintă nu mai puţin de 180 de situaţii în care se constată diferenţe (de exemplu, *theos* pentru Iahve sau *kyrios* pentru Elohim). Ceea ce contravine prezumţiei conform căreia TM este îndeajuns de cunoscut în toate versiunile sale încât oricare dintre lecţiunile sale să devină din principiu eligibile în detrimentul LXX. Multe asemenea concluzii au fost formulate într-o perioadă când încă nu se descoperiseră Sulurile de la Marea Moartă şi se cuvin reevaluate.

În 1914, J. Skinner i-a răspuns lui Dahse într-o carte intitulată *The Divine Names in Genesis*, unde arăta că Textul Masoretic şi textele samaritene concordă, cât priveşte numele divine, în peste trei sute de cazuri, pe când diferenţele sunt abia în număr de opt sau nouă. Criticii au presupus că "replica zdrobitoare" (Albright, OTAP, 79) dată de Skinner lui Dahse constituie punctul final al discuţiei cu privire la numele divine şi LXX. Însă, după descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă, cercetătorii sunt încredinţaţi că au existat cel puţin trei familii distincte de manuscrise anterioare perioadei masoretice. Prin urmare, strânsa concordanţă între Textul Masoretic şi textele samaritene nu înseamnă, probabil, decât că se înscriu în aceeaşi tradiţie manuscrisă. Faptul nu demonstrează că TM ar fi mai aproape de textul original decât LXX.

În 1908, în *Die Komposition der Genesis*, B.D. Eerdmans, succesorul lui Kuenen la Universitatea din Leiden, a recunoscut, şi el, că argumentul întemeiat pe datele Septuagintei este cât se poate de relevant, afirmând că invocarea numelor divine ca mărturii în sprijinul unor documente separate este lipsită de sens. (Archer, SOTI, 84-85)

Wellhausen însuşi a acceptat (într-o scrisoare particulară adresată lui J. Dahse şi publicată în 1912) că obiecţia referitoare la adoptarea criteriului numelor divine formulată pe baza variaţiilor de uzaj în LXX "a expus latura vulnerabilă a teoriei sale". (Aalders, ASIP, 21)

Harrison vorbește despre modul în care Sulurile de la Marea Moartă au consolidat opinia potrivit căreia este posibil ca variația numelor divine să fie chiar mai pregnantă decât îngăduie TM:

> "Faptul că au existat cel puțin trei familii distincte de manuscrise ebraice pe parcursul perioadei premasoretice a fost elocvent dovedit în urma descoperirilor de la Qumran, mai cu seamă a fragmentelor recuperate din 4Q, ceea ce confirmă, așadar, punctul de vedere care susține că existau considerabil mai multe variații în textul manuscriselor pentateuhale timpurii decât în cazul TM propriu-zis. Câtă vreme analiza documentară se raportează, conform metodologiei tradiționale, la acesta din urmă, în ideea că reprezintă, după cum s-a crezut, textul «imuabil», ar fi interesant să presupunem ce s-ar fi ales de întreaga teorie Graf-Wellhausen dacă unul sau mai multe dintre textele premasoretice le-ar fi fost accesibile criticilor literari ai secolului al nouăsprezecelea. Dacă e să ne gândim, răspunsul a fost dat, în mare parte, de Albright, care, așa cum aminteam mai devreme, a afirmat că manuscrisele fragmentare aduse la lumină din Q4 sunt deja în măsură să pună semnificativ sub semnul întrebării fundamentele criticii literare divizionare." (Harrison, IOT, 518)

Harrison aduce, totodată, în discuție anumite mărturii textuale găsite la Qumran "în sprijinul faptului că a fost întru totul posibil ca traducătorii versiunii LXX să fi avut la dispoziție multiple familii de manuscrise ale Pentateuhului, nicidecum identice în privința naturii și a conținutului cu manuscrisele tradiției masoretice." (Harrison, IOT, 518)

23

RECURENŢA NARAŢIUNILOR ŞI PREZUMTIVELE CONTRADICŢII

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 RECURENŢA NARAŢIUNILOR

1.1 Introducere

Se afirmă că anumite istorisiri din Pentateuh prezintă două variante. Despre altele se afirmă că ar conţine elemente contradictorii (respectiv, Creaţia: Geneza 1-2:4a-P; 2:4b-25-J; Potopul: Geneza 6:1-8; 7:1-5, 7-10, 12, 16b, 17b, 22-23; 8:2b-3a, 6-12, 13b, 20-22-J; Geneza 6:9-22; 7:6, 11, 13-16a, 17a [cu excepţia celor "patruzeci de zile"], 18-21, 24; 8:1-2a, 3b-5, 13a, 14-19-P). (Bright, HI, 159)

1.2 Prezumţie documentară

De vreme ce nici un autor n-ar avea motive să reia aceeaşi istorisire, recurenţa anumitor naraţiuni (relatări paralele) confirmă intervenţia mai multora. Tot astfel, de vreme ce un singur autor nu poate fi bănuit că ar tolera prezenţa unor amănunte evident contradictorii, istorisirile unde apar asemenea discrepanţe trebuie să fie opera unui redactor sau a unui editor care a interferat două relatări complementare ale aceluiaşi eveniment (relatări interferate).

Rollin Walker susţine acest punct de vedere (*A Study of Genesis and Exodus*, p. 24), citat de O.T. Allis: "În raport cu problema exactităţii istorice a relatărilor din cărţile Geneza şi Exod s-ar cuveni să adoptăm întrucâtva aceeaşi atitudine pe care a vădit-o editorul cărţilor atunci când ne-a prezentat relatări paralele şi contradictorii ale aceluiaşi eveniment, dând astfel de înţeles că nu ştia cu certitudine care dintre ele corespunde în mod exact realităţii." (Allis, FBM, 123)

Otto Eissfeldt enumeră nu mai puţin de nouăsprezece relatări prezumtiv recurente sau contradictorii. (Eissfeldt, OTI, 189-90)

1.3 Obiecţii de principiu

Presupusele variante duble sau triple ale aceleiaşi relatări reprezintă, de fapt, istorisiri diferite în cuprinsul cărora se regăsesc amănunte similare.

Cu privire la recurenţa acestora în Pentateuh, Raven notează că

> "...ele nu sunt propriu-zis paralele. Este vorba mai degrabă despre evenimente corespondente, aşa cum e cazul celor două împrejurări în care Avraam minte în legătură cu soţia sa ori al celor în care Isaac săvârşeşte aceeaşi faptă mai târziu. Redactorul trebuie să le fi văzut ca evenimente distincte. Altundeva, repetiţia are loc dintr-o perspectivă diferită, aşa cum relatarea creaţiei din Geneza 2 se face din perspectiva Dumnezeului revelaţiei şi al providenţei. Uneori, reiterarea defineşte stilul ebraic, în virtutea căruia o afirmaţie de tip general beneficiază, mai întâi, de o introducere, urmând a se dezvolta pe marginea ei ulterior." (Raven, OTI, 124-25)

Prezumtivele amănunte contradictorii din anumite relatări sunt, în fapt, adăugiri de detaliu şi nu pot fi privite drept contradicţii decât atunci când naraţiunilor li se aplică o interpretare inadecvată.

1.3.1 Relatarea Creaţiei

H.H. Rowley spune: "De exemplu, între cele două relatări ale Creaţiei se constată deopotrivă o neconcordanţă în ce priveşte succesiunea etapelor, un uzaj diferit al numelor divine, o viziune distinctă asupra lui Dumnezeu şi o inconsecvenţă de ordin stilistic." (Rowley, GOT, 24) (Vezi, de asemenea, Driver, BG, 35-36)

Contrar acestei opinii, Kitchen arată că s-au propus două căi de explicitare în sprijinul naraţiunii duble referitoare la evenimentele creaţiei: în raport cu diferenţele teologice şi stilistice dintre Geneza 1 şi 2, precum şi cu aparenta incongruenţă a succesiunii etapelor. Diferenţele de stil nu au nici o relevanţă, reflectând pur şi simplu abordarea unui alt subiect; iar concepţia unui Dumnezeu transcendent în Geneza 1, spre deosebire de Dumnezeul

antropomorf din Geneza 2 "este de departe nejustificată și, la drept vorbind, lipsită de orice temei". (Kitchen, AOOT, 118)

E.J. Young exemplifică:

"Dumnezeul antropomorf din Geneza 2 «întocmește», «suflă», «sădește», «pune», «ia», «așază», «aduce», «închide», «zidește», «umblă». Însă argumentele criticilor rămân la un nivel de suprafață. Omul, cu resursele sale conceptuale limitate, nu poate exprima idei referitoare la Dumnezeu decât prin mijlocirea antropomorfismelor. Capitolul 1 din Geneza îl zugrăvește pe Dumnezeu cu termeni de aceeași factură antropomorfă, precum «a numit», «a văzut», «a binecuvântat», «a hotărât» (versetul 26, «să facem»), «a sfârșit lucrarea» celor șase zile, apoi «s-a odihnit»." (Young, IT, 51)

Kitchen continuă:

"Același lucru se poate spune despre succesiunea evenimentelor. În Geneza 2:19, nu există nici o probă textuală explicită în baza căreia să presupunem că facerea animalelor aici a avut loc cu puțin înainte de numirea lor (adică, după facerea omului); un asemenea punct de vedere aparține mai curând unei eisegeze decât unei exegeze. Echivalentul corespunzător primului verb din Geneza 2:19 este mai-mult-ca-perfectul («...făcuse...»). Astfel, neclaritatea artificială cu privire la succesiunea evenimentelor dispare." (Kitchen, AOOT, 118)

Se cuvine avută în vedere o distincție esențială între cele două relatări: Geneza 1 descrie facerea lumii, în vreme ce Geneza 2 detaliază și aprofundează izvodirea ca atare a lui Adam și a condițiilor din Grădina Edenului. Faptul este evidențiat prin fraza introductivă din Geneza 2:4: "Iată istoria cerurilor și a pământului, când au fost făcute. În ziua când a făcut Iahve Elohim un pământ și ceruri..." Pe parcursul Genezei, formula "iată istoria" apare de alte nouă ori, cu rolul de a introduce o relatare privitoare la urmașii unui anume strămoș. Ceea ce ar indica, așadar, faptul că, în versetele ulterioare Genezei 2:4, urmează să găsim o prezentare a făpturilor cerurilor și pământului după ce se înfăptuise creația originară. Este întocmai cazul lui Adam și al Evei (versetul 7: "Iahve Elohim a făcut pe om *din țărâna pământului*"). (Archer, SOTI, 118)

Să reținem, prin urmare, că nu avem, aici, de a face cu reluarea incompatibilă a unor elemente. Descrierea de ansamblu a creației se desăvârșește, doar, prin detalierea stadiului final – omul. A nu recunoaște această modalitate literară de uz comun în cultura ebraică "aduce oarecum a neștiință", potrivit lui Kitchen. (Kitchen, AOOT, 116-17)

Tot Kitchen arată, mai departe, că arheologia confirmă acest model literar. El poate fi frecvent întâlnit în textele provenite din Orientul Apropiat. Pe

Stela Poetică de la Karnak, Egipt, Amon i se adresează regelui Tutmes III în felul următor:

> Paragraful întâi: afirmându-şi supremaţia universală (Să presupună oare diversitatea stilistică un izvor J?)
>
> Paragraful al doilea: particularizări poetice ale supremaţiei (Să presupună oare caracterul riguros un izvor P?)

Stela Barker de la Ghebal e asemănătoare:

> Paragraful întâi: supremaţia regală universală (un izvor J?).
>
> Paragraful al doilea: biruinţele propriu-zise din Siria-Palestina (un izvor P?).

Câteva inscripţii regale din Urartu se dovedesc tot atât de relevante:

> Paragraful întâi: izbânda asupra unor ţinuturi atribuită carului de luptă al zeului Haldi. (Să se presupună oare un izvor "H" datorită stilului succint, riguros?)
>
> Paragraful al doilea: reluarea amănunţită a descrierilor referitoare la aceste victorii, văzute acum ca fiind repurtate de rege. (Să se presupună oare un izvor "K" datorită varietăţii şi detalierii stilistice?)

Aşa cum, în cercurile ştiinţifice, atribuirea acestor fragmente egiptene unor documente diferite este de neconceput, nu mai puţin lipsită de sens apare disecţia textelor din Geneza 1 şi 2 conform unor eventuale izvoare ale vremii. (Kitchen, AOOT, 117)

Orr explică situaţia astfel:

> "În ce priveşte *începutul lucrurilor*, se presupune mereu că «dispunem de două relatări contradictorii ale creaţiei». E cert că naraţiunile din Geneza 1-2:4 şi capitolul 2:4 şi urm. prezintă diferenţe de natură şi stil, concepând lucrarea creaţiei din perspective diferite. Însă ele nu sunt «contradictorii»; dimpotrivă, se stabileşte aici o relaţie dintre cele mai strânse întemeiată pe complementaritate. A doua naraţiune, ca atare, începe abrupt, referindu-se vădit la cea dintâi: «În ziua când a făcut Iehova Elohim un pământ şi ceruri» (versetul 4). Ar fi, într-adevăr, impropriu să vorbim despre capitolul 2 ca despre o relatare a «creaţiei» în sensul specific capitolului 1. Nu se spune, aici, nimic despre facerea pământului, a cerurilor sau, în general, a lumii naturale; importantă, acum, este apariţia bărbatului şi a femeii, aşa încât toate elementele naraţiunii sunt privite din acest punct de vedere." (Orr, POT, 346-47)

1.3.2 Numirea lui Isaac

Se susține că Geneza cuprinde relatări provenite din trei documente diferite cu privire la numirea lui Isaac (Geneza 17:17 din P, 18:12 din J și 21:6 din E). Ar fi, însă, irațional să presupunem că atât Avraam, cât și Sara au râs, fiecare în parte, neîncrezători atunci când li s-a arătat că Isaac se va naște, iar apoi că au râs de bucurie la nașterea lui?

1.3.3 Înșelăciunea lui Avraam

Criticii sugerează că, în cazul celor două contexte în care Avraam pretinde că Sara ar fi sora lui, nu e vorba decât despre variante ale aceluiași eveniment. Am da dovadă de naivitate presupunând că bărbații nu fac niciodată aceeași greșeală de două ori sau că nu cedează în fața ispitei mai mult de o dată. În această situație, lipsa de fundament a prezumției devine și mai evidentă în ideea că Avraam a avut de câștigat, material vorbind, cu ambele prilejuri. (Archer, SOTI, 120)

1.3.4 Înșelăciunea lui Isaac

Atunci când Isaac a lăsat să se înțeleagă că soția lui îi este, de fapt, soră pe vremea când Abimelec era regele filistenilor în Gherar (Geneza 26:6-11), se remarcă asemănări izbitoare cu relatarea E referitoare la Avraam și Sara din Geneza 20. O eventuală accepțiune a acestora ca versiuni distincte ale aceluiași eveniment incluse în Geneza de către redactor obligă la o serie de presupuneri dificil de argumentat: (1) că fiii nu urmează niciodată exemplul negativ al părinților, (2) că locuitorii Gherarului își schimbaseră habitudinile sexuale în epoca lui Isaac, (3) că dinastiile filistene n-au păstrat același nume al cârmuitorilor pe parcursul mai multor generații (adică, Abimelec I, Abimelec II ș.a.m.d.), cu toate că, în Egipt, a avut loc același fenomen în timpul celei de a douăsprezecea dinastii (Amenemhat I, II și III, precum și Senusret I, II și III). La fel s-a obișnuit în Fenicia. Un șir de Hirami și Ahirami au domnit în Tir și Byblos. Nu trebuie să uităm că relatarea primei înșelăciuni a lui Avraam în ce privește relația sa cu Sara (Geneza 12), asemenea relatării din Geneza 26 referitoare la Isaac și Rebeca, se atribuie documentului J. "Repetitive" sunt și relatările, considerate ca făcând deopotrivă parte din documentul E, ale celor două vizite făcute de Iacov la Betel, percepute de critici în categoria unor evenimente cu totul separate (Geneza 35:1-8 și Geneza 28:18-22). (Archer, SOTI, 120-21)

1.3.5 Numirea fântânii de la Beer-Șeba

Există două istorisiri privitoare la numirea fântânii de la Beer-Șeba în Geneza – mai întâi de către Avraam în Geneza 21:31 (identificată în E) și, apoi, de către Isaac în Geneza 26:33 (atribuită lui P). Nu există, însă, nici o mărturie cum că ar fi vorba despre două versiuni (J și P) ale aceluiași episod inițial. Ținând seama

de obiceiurile nomadice ale lui Avraam şi Isaac, mult mai probabil e ca fântâna să fi fost astupată de vrăjmaşii lui Avraam pentru a fi, pe urmă, redeschisă de Isaac o dată ce se întorsese pe pământul tatălui său. E logic să credem că Isaac a repus în circulaţie vechiul nume şi a întărit înţelegerea în urma căreia avea toate drepturile asupra fântânii. (Archer, SOTI, 121)

1.3.6 Belşugul turmelor lui Iacov

Driver fragmentează Geneza 30:25 până la 31:18 în două secţiuni: Geneza 30:25-31, provenită în mare parte din izvorul J, şi Geneza 31:2-18, bazată mai cum seamă pe izvorul E. Cercetătorul justifică:

> "Cele două izvoare prezintă relatări diferite cu privire la acordul dintre Iacov şi Laban, precum şi la modul în care Iacov, cu toate acestea, s-a îmbogăţit. Succesul stratagemei lui Iacov în 30, 35 şi urm., datorat efectului nuielelor despuiate asupra oilor, este în 31:7-12 pus pe seama zădărnicirii providenţiale a tentativei lui Laban, prin repetata schimbare a învoielii, de a-l înşela pe Iacov şi a faptului că doar ţapii bălţaţi săreau pe turme." (Driver, ILOT, 15)

O dată ce aceste două capitole sunt percepute în sensul lor propriu-zis, fiind judecate în raport cu restul Scripturii şi cu datele specifice Orientului Apropiat, se constată că nu mai e vorba despre nici o discrepanţă şi că nu se implică nicidecum provenienţa din izvoare divergente. Capitolul 30 conţine descrierea obiectivă a autorului referitoare la împerecherea selectivă pusă la cale de Iacov în situaţia dată. Iar în capitolul 31, autorul redă evenimentul din perspectiva lui Iacov (prin intermediul dialogului), care, vorbindu-le soţiilor sale, recunoaşte că meritul înţelepciunii şi reuşitei de care a avut parte i se datorează lui Dumnezeu, cel care se îngrijeşte de toate. Iacov a fost nevoit să accepte, în cele din urmă, că nimic nu fusese lăsat în voia sorţii (ne-am mai putea gândi, atunci, la un sens?), ci se înfăptuise prin voia lui Dumnezeu! Prin urmare, Geneza 30 *relatează* acţiunile şi aspiraţiile lui Iacov, în vreme ce Geneza 31 propovăduieşte *învăţătura* aferentă evenimentelor, cu care însuşi Iacov a fost nevoit să fie de acord. Pe parcursul istorisirii, Iacov introduce amănunte complementare, şi nu contradictorii.

Scriptura conţine numeroase exemple ale unor fapte văzute din perspectivă deopotrivă umană şi divină (Judecători 7:7, 21-23; Exod 14:21; Geneza 4:1).

La fel se întâmplă în alte culturi ale Orientului Apropiat. Kitchen menţionează inscripţiile regale din Urartu, acolo unde paragraful întâi atribuie izbânda asupra unor naţiuni carului de luptă al zeului Haldi, iar paragraful al doilea reia aceleaşi victorii, detaliindu-le ca fiind săvârşite de rege. Nici un cercetător nu s-ar gândi, pe baza acestor informaţii, să secţioneze relatarea conform unor izvoare diverse. (Kitchen, AOOT, 117)

1.3.7 Continuitatea documentelor demarcate

Eissfeldt afirmă că una dintre caracteristicile narațiunilor pentateuhale o reprezintă "întrepătrunderea relatărilor paralele, care, în urma procesului de compilare, se dovedesc fragmentare". (Eissfeldt, OTI, 189) (Vezi, de asemenea, Driver, ILOT, 8 și Chapman, IP, 76-77)

Un argument radical avansat de criticii superiori în sprijinul ideii că anumite narațiuni se inspiră din izvoare între care s-a produs o interferență este punctul de vedere potrivit căruia, atunci când se face o demarcație a acestor izvoare, reorganizându-le într-un text J, respectiv P, obținem două relatări distincte, continue și coerente.

În cartea sa, *The Higher Criticism of the Pentateuch*, regretatul William H. Green a scos cu abilitate în evidență natura arbitrară a acestei opinii. Oprindu-se la parabola fiului risipitor din Noul Testament, a recurs la aceeași metodă pentru care optează documentariștii în raport cu anumite narațiuni pentateuhale. Iată, în cele ce urmează, care sunt rezultatele acestui demers (Green atribuie textul din paranteze unui "redactor"):

Fiul risipitor, Luca 15:11-32

A

11. Un om avea doi fii: 12. și cel mai tânăr din ei a zis tatălui său: "Tată, dă-mi partea de avere, ce mi se cuvine."... 13. Nu după multe zile, fiul cel mai tânăr a strâns totul,... și-a risipit averea, ducând o viață destrăbălată... 14. ...și el a început să ducă lipsă. 16b. ...dar nu i le da nimeni. 20. Și s-a sculat, și a plecat la tatăl său... a alergat de a căzut pe grumazul lui, și l-a sărutat mult. 21. Fiul i-a zis: "Tată, am păcătuit împotriva cerului și împotriva ta, nu mai sunt vrednic să mă chem fiul tău." 22. Dar tatăl a zis robilor săi: "Aduceți repede haina cea mai bună, și îmbrăcați-l cu ea; puneți-i un inel în deget, și încălțăminte în picioare... 24. ...căci acest fiu al meu era mort, și a înviat;"... Și au început să se veselească. 25. Fiul cel mai mare era la ogor. Când a venit și s-a apropiat de casă,... 28. El s-a întărâtat de mânie, și

B

(Un om avea doi fii:) 12b. Și tatăl le-a împărțit traiul 13b. ...și (unul dintre ei) a plecat într-o țară îndepărtată... 14. După ce a cheltuit totul, a venit o foamete mare în țara aceea... 15. Atunci s-a dus și s-a lipit de unul din locuitorii țării aceleia, care l-a trimis pe ogoarele lui să-i păzească porcii. 16. Mult ar fi dorit el să se sature cu roșcovele, pe care le mâncau porcii... 17. Și-a venit în fire, și a zis: "Câți argați ai tatălui meu au belșug de pâine, iar eu mor de foame aici! 18. Mă voi scula, mă voi duce la tatăl meu, și-i voi zice: «Tată, am păcătuit împotriva cerului și împotriva ta, 19. și nu mai sunt vrednic să mă chem fiul tău; fă-mă ca pe unul din argații tăi.»"... 20b. Când era încă departe, tatăl său l-a văzut, și i s-a făcut milă de el... 23. (a zis) "Aduceți vițelul cel îngrășat, și tăiați-l. Să mâncăm și să

nu voia să intre în casă. Tatăl său a ieşit afară, şi l-a rugat să intre. 29. Dar el, drept răspuns, a zis tatălui său: "Iată, eu îţi slujesc ca un rob de atâţia ani, şi niciodată nu ţi-am călcat porunca; şi mie niciodată nu mi-ai dat măcar un ied să mă veselesc cu prietenii mei; 30. iar când a venit acest fiu al tău, care ţi-a mâncat averea cu femeile desfrânate, i-ai tăiat viţelul cel îngrăşat. 31. "Fiule", i-a zis tatăl, "tu întotdeauna eşti cu mine, şi tot ce am eu este al tău. 32. Dar trebuia să ne veselim şi să ne bucurăm, pentru că acest frate al tău era mort, şi a înviat..."

ne veselim;... 24b. era pierdut, şi a fost găsit."... 25b. (Iar celălalt fiu) a auzit muzică şi jocuri. 26. A chemat pe unul dintre robi, şi a început să-l întrebe ce este. 27. Robul acela i-a răspuns: "Fratele tău a venit înapoi, şi tatăl tău a tăiat viţelul cel îngrăşat, pentru că l-a găsit iarăşi sănătos şi bine." 32b. "...era pierdut, şi a fost găsit." (Green, HCP, 119-20)

Cu toate că Green a alcătuit aceste două istorisiri în mod artificial pe baza unei singure relatări, fiecare prezintă anumite caracteristici, pe care lectorul neavizat în legătură cu această manipulare inteligentă le poate lua drept mărturii în sprijinul unei paternităţi compozite:

"A şi B concordă în aceea că au existat doi fii, dintre care unul şi-a primit partea din averea tatălui, ajungând mai apoi, în urma propriei iresponsabilităţi, sărac lipit, situaţie în măsură să-l readucă, spăşit, la părintele său, căruia i se adresează cu un limbaj aproape identic în ambele relatări. Tatăl îl primeşte cu dovezi de adâncă îngăduinţă şi nestăvilită bucurie, fapt care atrage atenţia celuilalt fiu.

Diferenţele sunt nu mai puţin evidente decât similitudinile. A distinge între fiul cel mai tânăr şi fiul cel mai mare; B nu aminteşte nimic în legătură cu vârsta lor. În A, cel mai tânăr îşi capătă, la cerere, partea, urmând ca restul averii să rămână în posesia tatălui; în B, tatăl îşi împarte, din proprie iniţiativă, averea ambilor fii. În A, risipitorul nu părăseşte ţinutul tatălui şi duce o viaţă destrăbălată, care îl sărăceşte de toate mijloacele; în B, pleacă într-o ţară îndepărtată unde îşi cheltuie tot avutul, însă nu ni se aduce la cunoştinţă cum că s-ar fi dedat unor abuzuri necuviincioase. Ni se sugerează, mai degrabă, că a fost nechibzuit; în plus, ca pentru a-i face soarta şi mai amară, ţara fusese cuprinsă de foamete. Vina sa pare să fie aceea de a fi ales să se îndepărteze atât de mult de tatăl său şi de ţara sfântă, precum şi de a-şi fi găsit ocupaţia necurată de păzitor al porcilor. În A, sărăcia se sugerează îndeosebi prin lipsa îmbrăcăminţii; în B, prin lipsa hranei. Drept urmare, în A tatăl cere să i se aducă haina cea mai bună, un inel şi încălţăminte; în

> B, să se taie vițelul îngrășat. În B, fiul vine de departe, iar tatăl îl vede în zare, iar în A, el apare din împrejurimi, iar tatăl aleargă, îl îmbrățișează și îl sărută. În B, avusese o slujbă degradantă, așa încât se compară cu servitorii tatălui său, cerând să intre el însuși în rândul acestora; în A, trăise după pofta inimii și, în vreme ce își mărturisește nevrednicia, nu cere să fie coborât la nivelul unui rob. În A, tatăl vorbește despre un fiu mort din pricina depravării; în B, despre un fiu pierdut din pricina absenței sale, câtă vreme fusese plecat într-o țară îndepărtată. În A, dar nu și în B, fiul cel mare este neplăcut surprins de primirea făcută risipitorului. Aici, după cum se pare, R a operat o ușoară modificare. Fiul cel mare trebuie să-i fi spus tatălui, în A: «Iar când a venit acest fiu al tău, care ți-a mâncat averea cu femeile desfrânate, i-ai tăiat vițelul cel îngrășat.» Redactorul a substituit aici termenul din B «traiul» cu «averea» din A; iar pentru un contrast mai pregnant cu «ied», a introdus enunțul «i-ai tăiat vițelul cel îngrășat» în B." (Green, HCP, 121-22)

Green trimite la un experiment similar, o lucrare intitulată "Romans Dissected", de E.D. McRealsham, pseudonimul fostului profesor la Seminarul Teologic Hartford, C.M. Mead:

> "În concluzia ingeniosului și competentului său studiu, el demonstrează că se poate realiza o argumentație tot atât de plauzibilă, pe baza vocabularului, a stilului și a conținutului doctrinar, în avantajul unei secționări în patru părți a Epistolei către Romani ca în cazul caracterului compozit al Pentateuhului." (Green, HCP, 125)

1.3.7.1 Relatarea Potopului

Rowley scrie:

> "Tot astfel, în relatarea Potopului, constatăm că, potrivit Genezei 6:19 și urm., lui Noe i se poruncește să ia câte o singură pereche din fiecare specie pe Arcă, în vreme ce, potrivit Genezei 7:2, este îndemnat să ia câte șapte perechi de animale curate și câte o pereche de animale necurate. Geneza 7:8 și urm. evidențiază această contradicție prin afirmația limpede că doar câte o singură pereche din animalele curate și necurate au urcat pe Arcă, deși e posibil ca evidențierea contradicției să nu aparțină textului original. Există, totodată, o neconcordanță în ce privește durata Potopului. Conform Genezei 7:12, ploile au ținut timp de patruzeci de zile, după care, așa cum aflăm din 8:6 și urm., Noe a așteptat în mai multe rânduri câte șapte zile până ce apele se vor fi retras, pe când, potrivit Genezei 7:24, apele s-au menținut vreme de o sută cincizeci de zile, iar pământul nu s-a uscat decât la un an și zece zile de la începutul Potopului (8:14; cf. 8)." (Rowley, GOT, 18)

Kitchen susține:

> "Se afirmă frecvent, de exemplu, că Geneza 7 și 8 prezintă două aprecieri diferite relativ la durata Potopului, care nu sunt însă decât prezumții ale teoriei. Textul biblic, ca atare, nu contravine cu nimic perioadei de o sută zece zile (unsprezece, dacă se pun la socoteală atât prima, cât și ultima zi) ca reprezentând durata integrală a episodului referitor la Potop, după cum au arătat-o cât se poate de limpede Aalders, Heidel și alții cu multă vreme în urmă. De asemenea, presupusa discordanță dintre Geneza 6:19, 20 (cf. Geneza 7:8, 9) și Geneza 7:2, 3 cu privire la «câte două din fiecare soi» ori «șapte perechi» este nu mai puțin fictivă. În Geneza 6:20, *shenayim*, «pereche», este un termen folosit, probabil, în sensul colectiv de «perechi», știindu-se că un cuvânt dual în ebraică nu are categoria pluralului (nu există *shenayimim!*); Geneza 6:19, 20 și 7:8, 9 sunt enunțuri generale, iar Geneza 7:2, 3 (în mod exact o pereche sau șapte) relevă cerința în detaliu." (Kitchen, AOOT, 120)

Alexander Heidel face o analiză minuțioasă a relatării biblice cu referire la durata Potopului:

> "Critica biblică modernă, după cum bine se știe, percepe în relatarea diluviului din Geneza o contopire a două izvoare principale, ireconciliabil contradictorii în anumite aspecte, prelucrate într-un text unitar prin efortul unui redactor. Potrivit unuia dintre izvoare, numit P (sau Codul Preoțesc), potopul a început în cea de a șaptesprezecea zi din luna a doua (7:11) și s-a încheiat în cea de a douăzeci și șaptea zi din luna a doua a anului următor (8:13-14), întregul episod desfășurându-se, astfel, pe parcursul unei perioade de un an și unsprezece zile. Potrivit celuilalt izvor, însă, numit J (sau Narațiunea Iahvistă), a plouat vreme de patruzeci de zile și patruzeci de nopți (7:12), după care Noe a deschis fereastra corabiei, dând drumul de patru ori unor păsări la intervalele a trei perioade succesive de câte șapte zile (8:6-12), ulterior cărora a ridicat învelitoarea corabiei și a văzut că fața pământului se uscase (versetul 13*b*); conform acestui calcul, durata potopului a fost de numai șaizeci și una de zile.
>
> Nu pot fi de acord cu acest punct de vedere. Totuși, nu e locul aici pentru o discuție amănunțită asupra tuturor dimensiunilor pe care le implică subiectul; ajunge să facem doar câteva observații. Nu contest nicidecum faptul că pot să fi fost folosite o serie de documente diferite în alcătuirea relatării biblice a potopului, întrucât înseși Scripturile arată, dincolo de orice îndoială, că scribii cărora li s-a încredințat sfânta lucrare au recurs la consemnări scrise și la alte asemenea surse în redactarea cărților. În ciuda acestor păreri, însă, nu sunt deloc convins că elementele constitutive ale

textului biblic pot fi determinate cu certitudine. În plus, nu agreez metoda comună de abordare a presupuselor fragmente documentare, ca și cum acestea ar reprezenta întregul, a cărei concluzie privitoare la diluviul din Geneza, tema avută aici cu deosebire în vedere, se vrea aceea că relatarea conține într-adevăr discrepanțe. Oricărui cititor lipsit de prejudecăți ar trebui să-i fie limpede că versiunea potopului din Geneza, așa cum a fost secționată de criticii biblici, prezintă lacune serioase în porțiunile atribuite lui J și P. Prin urmare, dacă am dispune de textul neștirbit al prezumtivelor documente identificate drept J și P (admițând, pentru rigoarea demonstrației, că aceste documente au fost reale), s-ar vădi de îndată că nu există nici o contradicție între cele două. Dar fie și în lipsa textului integral, s-a confirmat în repetate rânduri că așa-zisele inconsecvențe din narațiunea Genezei își pot găsi o explicație simplă și rațională câtă vreme istorisirea e receptată conform textului ebraic.

Un bun exemplu îl constituie subiectul discuției noastre – durata potopului. O dată ce ne raportăm la textul biblic ca atare și percepem relatarea unitar, informațiile numerice cu privire la durata diluviului se dovedesc perfect concordante, după cum urmează.

Potrivit 7:11, potopul a început în al șase sutelea an din viața lui Noe, în cea de a șaptesprezecea zi a celei de a doua luni, petrecându-se la șapte zile după ce Noe primise porunca de a intra în arcă (7:1-4, 10). Ploaia a căzut pe pământ patruzeci de zile și patruzeci de nopți (versetul 12). Nu se spune niciunde că, după acest răstimp, ploaia s-a întrerupt *întru totul*. Dimpotrivă, căderea de apă și ieșirea la suprafață a izvoarelor subterane au continuat; întrucât se afirmă clar că izvoarele adâncului și stăvilarele cerului n-au fost închise, iar ploaia nu s-a oprit... decât la sfârșitul celei de a o sută cincizecea zi de după izbucnirea potopului, motiv pentru care apele au continuat să crească ori au rămas la înălțimea maximă în toată această vreme (7:24-8:2). Dar câtă vreme revărsarea apelor subterane poate să fi fost la fel de dezlănțuită chiar și după primele patruzeci de zile, căderile torențiale trebuie să fi încetat, lăsând locul unor ploi moderate, după cum citim în 7:12: «Ploaia a căzut pe pământ patruzeci de zile și patruzeci de nopți», iar în versetul 17: «Potopul *(mabbûl)* a fost patruzeci de zile pe pământ». Așa cum arătam mai devreme, termenul *mabbûl* din versetul 17 descrie, fără îndoială, caracterul torențial fără precedent al ploii, care a dus la creșterea apelor pe pământ. Se înțelege, de aici, că doar nemaiîntâlnita cădere sau perdea de apă din ceruri a încetat după primele patruzeci de zile.

La capătul celor 150 de zile, apele au început să scadă (8:3), iar în ziua a șaptesprezecea din luna a șaptea, arca s-a oprit pe munții Ararat (versetul 4). Ceea ce înseamnă cu exactitate cinci luni și o zi de la începutul potopului (cf. 7:11). Concluzia evidentă, în acest caz, este că 150 de zile reprezentau echivalentul unei perioade de cinci luni și că fiecare lună, în

consecinţă, era alcătuită din 30 de zile. În ziua când apele au început să se retragă, adică în cea de a o sută cincizeci şi una zi de la începutul potopului, arca s-a oprit pe uscat. Apele au continuat să scadă până când, în prima zi a celei de a zecea luni, s-au văzut vârfurile munţilor (8:5). Dacă o lună e socotită a avea treizeci de zile, se cuvin adăugate aşadar 74 de zile, ceea ce duce la un total de 225 de zile. La capătul a 40 de zile de la această dată, adică prima zi a celei de a zecea luni, Noe a deschis fereastra corabiei şi a lăsat să zboare patru păsări la intervalele a trei perioade succesive de câte şapte zile (versetele 6-12). De vreme ce prima pasăre a fost trimisă în cea de a patruzeci şi una zi, se cumulează încă 62 de zile, ridicând totalul la 287 de zile. Ultimei păsări i s-a dat drumul în cea de a două sute optzeci şi şaptea zi de la începutul diluviului sau (dacă adăugăm cele 46 de zile ale anului de dinaintea izbucnirii potopului) în cea de a trei sute treizeci şi treia zi a anului. Ajungem, astfel, la cea de a treia zi din luna a douăsprezecea. Douăzeci şi opt de zile mai târziu, în prima zi a următorului an, în anul al şase sute unulea din viaţa lui Noe, apele secaseră pe pământ (fără ca suprafaţa să fie, însă, pe deplin uscată), iar Noe a ridicat învelitoarea corabiei (versetul 13). La o lună şi 26 de zile după aceea, pământul era uscat de tot, iar Noe a ieşit din arcă (versetele 14 şi urm.). Aceste două perioade însumează 84 de zile. Adăugându-le celor 287, obţinem un total general de 371 de zile sau un an şi 11 zile de la izbucnirea potopului. Nu există aici nici o discrepanţă." (Heidel, GEOTP, 245-47)

Nu doar că presupusele contradicţii sunt inexistente, însă cele două relatări sunt organic interdependente, alcătuind, prin urmare, un tot unitar. Raven o demonstrează:

"Criticii s-au dovedit incapabili să separe două consemnări ale potopului cât de cât acceptabile din punctul de vedere al integralităţii. Prima parte a capitolului şapte îi este atribuită lui J. În acest caz, J ne spune că Dumnezeu i-a poruncit lui Noe să-şi aducă tot neamul pe arcă, fără nici un cuvânt cu privire la construcţia acesteia sau la membrii familiei lui Noe. Capitolul şapte are nevoie, pentru a deveni complet sau inteligibil, tocmai de prevederile din capitolul 6:9-22. Geneza 8:13 arată: «Noe a ridicat învelitoarea corabiei: s-a uitat, şi iată că faţa pământului se uscase». Enunţul îi este atribuit lui J, însă n-a fost reţinut nici un alt cuvânt apartenent acestui document până la versetul 20, unde citim: «Noe a zidit un altar Domnului». Golul evident este umplut prin enunţurile intermediare pe care criticii le-au atribuit lui P. Mai mult, Geneza 9:1-17 (P) nu e doar o reluare inutilă a Genezei 8:12-22 (J), ci o dezvoltare a legământului lui Dumnezeu cu Noe după ce acesta îi zidise lui Iehova altarul şi îşi reîncepuse viaţa pe pământ." (Raven, OTI, 125)

1.3.7.2 Călătoria lui Avraam

Criticii au "descoperit", totodată, două relatări întrepătrunse în capitolele 11 până la 13 din Geneza, pe care Orr le descrie și le întâmpină astfel:

> "În urma unor numeroase diferențe de opinie, criticii au decis să atribuie Geneza 11:28-30 lui J, iar versetele 27, 31 și 32 lui P; în afara acestora, numai capitolele 12:4*b*, 5 și 13:6, 11*b*, 12 sunt atribuite lui P în capitolele 12, 13. Distribuția, însă, e de natură să conducă la rezultate surprinzătoare. În capitolul 11:28, relatarea lui J începe destul de abrupt, fără să ne spună cine sunt Terah, Haran, Avram și Nahor; cu alte cuvinte, are nevoie de versetul 27 pentru explicitare. Așezarea familiei este localizată de J în Ur din Haldeea (Caldeea) (considerat în altă parte ca fiind un semn al lui P) și nu se menționează nimic referitor la migrarea lui Haran (cf. P, versetele 31, 32). Totuși, această migrare este presupusă în chemarea lui Avraam din Geneza 12:1. În versetul 6, Avraam se spune că ar fi «străbătut țara până la locul numit Sihem», însă nu se menționează despre *ce* țară este vorba. Doar P vorbește despre plecarea sa din Haran și sosirea în țara Canaanului (versetele 4*b*, 5). Dar tocmai acest fragment din P presupune că plecarea din Haran este un fapt cunoscut (versetul 4*b*), așa încât necesită contribuția primei părți a versetului, atribuită lui J. Altfel spus, relatarea, așa cum o știm, constituie o unitate; divizarea îi anihilează coeziunea." (Orr, POT, 351)

1.3.7.3 Binecuvântarea lui Isaac

Nici Geneza 27 n-a izbutit să scape de sub bisturiul criticilor. Capitolul se deschide cu modul în care Isaac se pregătește să-i dea binecuvântarea lui Esau. Primele patru versete ilustrează cum nu se poate mai bine arbitrarietatea metodelor utilizate de critici în disecția pasajelor.

Versetul întâi spune: "Isaac îmbătrânise, și ochii îi slăbiseră, așa că nu mai vedea. Atunci a chemat pe Esau, fiul lui cel mai mare, și i-a zis: «Fiule!» «Iată-mă», i-a răspuns el." Întrucât pasajul se atribuie lui J, ultima parte, "...și i-a zis: «Fiule!» «Iată-mă», i-a răspuns el", este pusă între paranteze, considerându-se că reprezintă o trăsătură specifică exclusiv lui E. Firește, însă, că o formulare atât de comună nu poate fi logic atribuită doar unui autor și contestată în opțiunile tuturor celorlalți. Nici măcar textul nu susține un asemenea punct de vedere, câtă vreme Geneza 22:11 consemnează cuvintele: "Atunci Îngerul DOMNULUI [Iahve] l-a strigat din ceruri, și a zis: «Avraame! Avraame!» «Iată-mă», a răspuns el." Criticii nu doar că îl substituie aici pe Iahve cu Elohim, dar atribuie pe mai departe lui E toate pasajele care conțin formula în lipsa unui nume divin. Nu e decât un exemplu vădit de raționament vicios. În plus, dacă ar fi să înlăturăm expresia din Geneza 27:1, ne-am aștepta ca versetul al doilea să devină: "Isaac *i*-a zis". Însă trimiterea lipsește din textul ebraic și confirmă faptul că nu acest enunț generează conversația.

Versetele 2 până la 4 continuă: "Isaac a zis: «Iacă am îmbătrânit, și nu știu ziua morții mele. Acum dar, te rog, ia-ți armele, tolba și arcul, du-te la câmp, și adu-mi vânat. Fă-mi o mâncare, cum îmi place mie, și adu-mi s-o mănânc, ca să te binecuvânteze sufletul meu înainte de a muri.»" Susținând că "fă-mi o mâncare... și adu-mi s-o mănânc" reprezintă o variantă motivică din cadrul aceleiași relatări, fraza este pusă între paranteze și atribuită lui E. Cealaltă variantă, accentuată prin "vânat", în contrast cu "mâncare", aparține lui J. Așa încât J spune: "Acum dar, te rog, ia-ți armele... și adu-mi vânat, ca să te binecuvânteze sufletul meu înainte de a muri." Fragmentarea, însă, elimină întru totul faptul că Esau urmează să se întoarcă de la vânătoare și să-i gătească tatălui său mâncarea cerută. Pe de altă parte, E spune: "Fă-mi o mâncare, cum îmi place mie... ca să te binecuvânteze sufletul meu înainte de a muri." Aici, relatarea îl reduce, tot atât de nefiresc, pe Esau, neînfricatul vânător, la statutul unui bucătar de rând.

Luat ca atare, pasajul constituie neîndoielnic o unitate chibzuită și lucidă; o dată disecat, își pierde sensul. (Cassuto, DH, 87-97)

1.3.7.4 Relatarea lui Iosif

Rowley vorbește, și în cazul acestei istorisiri, despre contradicții:

> "În Geneza 37:27, Iuda propune ca Iosif să fie vândut ismaeliților, iar versetul ulterior afirmă că evenimentul are loc, în vreme ce Geneza 39:1 arată că ismaeliții l-au vândut egiptenilor. Însă Geneza 37:28a îi prezintă pe madianiți care, în trecere fiind, l-au răpit pe Iosif din groapă, fără ca frații săi să știe (29 și urm.), pentru a-l vinde mai târziu lui Potifar (37:36)." (Rowley, GOT, 18-19)

Kitchen aduce lămuriri și în legătură cu această observație:

> "Deseori se afirmă că și Geneza 37 conține fragmente ale unor relatări incompatibile cu referire la modul în care a fost vândut Iosif în Egipt: (a) de frații săi ismaeliților și, astfel, în Egipt (Geneza 37:25, 28b; cf. 45:4, 5) și (b) de madianiți, care l-au scos din groapă (Geneza 37:28a, 36; cf. 40:14, 15). Lucrurile stau mult mai simplu.
>
> În primul rând, termenii «ismaeliți/madianiți» se suprapun, trimițând, în ansamblu sau parțial, la același grup (cf. Judecători 8:24).
>
> În al doilea rând, pronumele subînțeles «ei» («au tras și au scos») din Geneza 37:28 se referă la frații lui Iosif, nu la madianiți. În ebraică, pronumele nu reia cu necesitate ultimul substantiv precedent. Dacă n-ar fi așa, expresia «pentru că a scos nume rău...» din Deuteronom 22:19 ar trimite la tatăl nevinovat; tot așa, pronumele «lui» din Deuteronom 22:29 se referă la omul care a săvârșit greșeala; în ebraică fenomenul e comun. În

Egipt, după ce-i vorbește lui Tutmes II, Ineni vorbește despre urcarea pe tron a «fiului său» (al lui Tutmes II), Tutmes III, și, apoi, despre adevărata cârmuire a «surorii lui,... Hatshepsut». Însă «lui», aici, se referă la Tutmes II, nu la fiul său.

În al treilea rând, adresându-li-se în particular, Iosif își putea îngădui să le vorbească fără sfială fraților săi (Geneza 45:4, 5: «ați vândut...»), refuzând, însă, atunci când căuta spre bunăvoința paharnicului regal, să dezvăluie în amănunt faptul umilitor cum că neamurile sale de același sânge doriseră să-l facă pierdut (Geneza 40:14, 15) – oricât de mare ar fi fost nedreptatea, ce impresie i-ar fi lăsat paharnicului o asemenea mărturisire?" (Kitchen, AOOT, 119-20)

(Se cuvine să observăm că expresia "am fost luat cu sila" din Geneza 40:14, 15 este întru totul exactă de vreme ce frații lui Iosif îl răpiseră efectiv de la tatăl său și din pricina lor fusese, la urma urmei, scos din "țara evreilor".)

Cu regretul unui atac critic asupra unui pasaj în mare parte asemănător celor menționate mai sus, Cassuto remarcă pe bună dreptate că el "constituie un model clasic de splendidă artă narativă, iar dezmembrarea lui nu face decât să pună în umbră o operă literară cum rar se pot întâlni." (Cassuto, DH, 96)

1.3.8 Alte mărturii de natură să explice recurența narațiunilor

Stilul ebraic se evidențiază prin trei dimensiuni distinctive în măsură să limpezească problema recurențelor:

1.3.8.1

Parataxa este structura sintactică în cadrul căreia, scrie Archer, "relația ideilor subordonate sau interdependente se instituie prin intermediul conectorului «și» (ebr. *We*)." (Archer, SOTI, 122) Cuvântul poate fi, astfel, folosit pentru a transmite sensul unor conectori precum "încât", "când", "în vreme ce", "apoi", "chiar" sau "adică" – o disponibilitate recunoscută de toți gramaticienii limbii ebraice.

Allis dezvoltă:

"Ebraica, asemenea englezei, folosește relativ frecvent propoziții dependente. Însă acolo unde noi am opta pentru o relație de subordonare, în ebraică se recurge deseori la coordonarea prin «și».... Se cuvine să observăm, așadar, că această tendință de a face legătura între enunțuri printr-un «și» mai puțin riguros poate lăsa impresia că scriitorul se repetă; iar aceste enunțuri între care se stabilește o legătură întrucâtva nedefinită și care se referă la același eveniment sau subiect pot părea mai mult sau mai puțin repetitive,

> ambiguizând succesiunea logică ori cronologică. Astfel că însuşi caracterul elementar al sintaxei îngăduie o izolare a enunţurilor oarecum uşor de operat, potrivit căreia se poate afirma că ele descriu acelaşi eveniment din puncte de vedere diferite, şi chiar contradictorii, aşa încât au fost atribuite unor izvoare distincte. O dată ce naraţiunile biblice ar fi redactate în fraze periodice complexe sau în stilul unui Addison, o asemenea analiză s-ar dovedi cu mult mai dificilă, dacă nu chiar imposibilă." (Allis, FBM, 96-97)

Înţelegerea greşită a acestui principiu fundamental îi determină pe mulţi cercetători să presupună că un editor de mai târziu a pus în relaţie diverse izvoare prin inserţia mecanică a conjuncţiei "şi". O delimitare similară, însă, ar deveni imposibilă în limbi clasice mai riguroase din această perspectivă, cum sunt greaca şi latina.

1.3.8.2

Repetiţia de întărire se constată în "tendinţa de a relua, într-o formă uşor diferită, elemente ale naraţiunii cărora li se conferă o importanţă deosebită", afirmă Archer. (Archer, SOTI, 122)

Allis aprofundează ideea, arătând că

> "...Biblia este o carte prin excelenţă stăruitoare. Scopul ei e acela de a trezi în conştiinţa cititorului sau a ascultătorului încredinţarea că temele pe care le abordează sunt de maximă importanţă. Cea mai firească modalitate de accentuare a anumitor aspecte într-o naraţiune uzează de amplificare sau reiterare. Prin urmare, stilul biblic este dispersat, fără îndoială, caracterizându-se printr-o minuţiozitate a detaliului şi repetiţie." (Allis, FBM, 97)

Relatarea celor zece urgii (Exod 7-11) constituie un bun exemplu în această privinţă. Câteva dintre ele sunt descrise pe parcursul a nu mai puţin de cinci etape: ameninţarea, porunca, concretizarea, rugăciunea de îndepărtare şi încetarea. Percepând eronat raţiunea de întărire a repetiţiei, criticii radicali i-au atribuit şapte urgii lui J, cinci urgii lui E şi doar patru lui P (fără a o mai include pe a cincea, anunţată, însă neîndeplinită). Se obţin, astfel, trei relatări incomplete, cărora le sunt necesare informaţiile prezente în celelalte pentru a alcătui o unitate coerentă. (Archer, SOTI, 122-23)

1.3.8.3

Paralelismul poetic, după formularea lui Archer, apare în "structura simetrică a unor perechi propoziţionale, fenomen atât de pregnant în poezia ebraică". (Archer, SOTI, 123)

Allis observă, încă o dată, limpede în ce constă problema:

> "Referitor la chestiunea recurențelor, e important să realizăm că repetiția sau paralelismul în ce privește frazeologia și conținutul *(parallelismus membrorum)* caracterizează prin excelență stilul poetic ebraic. Faptul e atât de evident încât nici nu se cere demonstrat. Iată, în continuare, o ilustrare comună a acestui paralelism în principiu sinonimic:
>
> «Legea lui Iehova este desăvârșită, și înviorează sufletul;
> mărturia lui Iehova este adevărată și dă înțelepciune celui neștiutor» (Psalm 19:7)." (Allis, FBM, 108)

Explicitând rolul unui asemenea paralelism dincolo de hotarele genului poetic, Allis susține că "după cum limpede s-a arătat, nu există o demarcație categorică între proză și poezie, așa încât epicul înalt sau plin de patos poate fi în mare măsură asimilat discursului poetic prin repetițiile simetrice și paralelisme." (Allis, FBM, 108-9)

Atunci când numele divine sunt reluate într-o astfel de alternanță paralelă, faptul se cuvine, fără îndoială, atribuit stilului poetic, nicidecum unor izvoare divergente. Versetele 23 și 24 din Geneza 30 ilustrează: "Mi-a luat *(«asaf») Elohim* ocara... *Iahve* să-mi mai adauge *(«josef»)*un fiu!"

A secționa acest pasaj în proveniențe de tip E și J pe baza numelor divine (potrivit abordării critice) înseamnă a nu recunoaște caracterul poetic al alternanței acestora și a nesocoti paralelismul poetic evident dintre "asaf" și "josef". (Archer, SOTI, 122-23)

1.3.8.4
Gordon face o corelație între stilul ebraic și manierele discursive specifice Orientului antic:

> "Unul dintre cele mai comune argumente în sprijinul ideii că textul a fost elaborat de mai mulți autori îl constituie fenomenul repetițiilor variante din Biblie. Asemenea repetiții, însă, sunt tipice literaturilor din Orientul Apropiat antic: babiloniană, ugaritică, și chiar greacă. În plus, exista o anume predilecție a lumii biblice spre dublare. Iosif și, mai apoi, faraonul au avut, fiecare, la rândul său, vise profetice de câte două ori. În Iona 4, jalea Profetului este descrisă în două etape, însoțite fiecare de întrebarea lui Dumnezeu: «Bine faci tu de te mânii?» (versetele 4, 9). S-ar putea, oare, susține că asemenea dublete aparțin unor condeieri diferiți?" (Gordon, HCFF, 132)

1.3.8.5

Inconsecvenţa criticilor. Allis subliniază, totodată, inconsecvenţa documentariştilor, câtă vreme aceştia omit să ia în discuţie ca repetitive trimiterile la moartea lui Moise şi a lui Aaron:

> "Trei afirmaţii se regăsesc în Numeri cu referire la moartea lui Moise şi a lui Aaron. (1) Capitolul 20:24 declară că Aaron are să moară întrucât Moise şi Aaron păcătuiseră, însă nu menţionează nici un amănunt privitor la moartea lui Moise; (2) capitolul 27:13 spune că Moise va muri, aidoma lui Aaron, din aceeaşi pricină; (3) capitolul 31:2 anunţă că Moise va muri, dar nu invocă nici un motiv. Oricărui cercetător i-ar fi la îndemână să avanseze ipoteza cum că primul pasaj aparţine unui izvor care nu avea cunoştinţă decât despre moartea lui Aaron ca pedeapsă a actului comun de nesupunere şi că, în cazul celui de al treilea, se ştia despre moartea lui Moise, însă dincolo de orice altă justificare cu excepţia faptului că lucrarea sa se încheiase. Ele sunt, cu toate acestea, atribuite lui P. Ceea ce e cu atât mai demn de remarcat, cu cât criticii aduc drept dovadă a caracterului compozit al textului Numeri 13-14 faptul că 13:30 şi 14:24, spre deosebire de 14:6, 39, nu îl menţionează pe Iosua deopotrivă cu Caleb. Prin urmare, criticii atribuie aceste pasaje documentelor JE, respectiv P." (Allis, FBM, 94)

2 PREZUMTIVE CONTRADICŢII

2.1 Introducere

O lectură fie şi mai puţin riguroasă a textului pare să pună în evidenţă o sumă de contradicţii cu privire la denominaţie, geografie, legislaţie, obiceiuri, etică şi aşa mai departe.

2.2 Prezumţie documentară

Contradicţiile sunt, în fapt, reale. Ele constituie tot atâtea mărturii pentru faptul că scrierile aparţin unor autori diferiţi, din medii şi din epoci diferite. Nedorind să-şi asume o eventuală corecţie prin opţiunea pentru varianta corectă şi înlăturarea celeilalte, redactorii au decis să includă ambele relatări în lucrarea de ansamblu.

2.3 Obiecţii de principiu

La o analiză atentă a textului, a limbii ebraice şi a cadrului cultural oriental în care au trăit israeliţii, se constată că aceste prezumtive contradicţii îşi găsesc pe bună dreptate o explicaţie concordantă, dovedindu-se, de fapt, în multe cazuri, corespondenţe logice.

Are loc, în acest sens, o confirmare tacită a criticilor, după cum observă cu pătrundere Raven:

"Acceptarea unui redactor final contravine definitiv aserțiunii potrivit căreia Pentateuhul conține contradicții ireconciliabile. O persoană de o atare impresionantă competență precum trebuie să fi fost cea în cauză ar fi perceput, fără îndoială, contradicțiile, de vreme ce ele sunt atât de evidente pe cât se afirmă, și le-ar fi eliminat." (Raven, OTI, 127)

2.3.1 Denominația

Criticii susțin că uzajul diferit al numelor în privința aceleiași persoane ori a aceluiași loc indică faptul că este vorba despre mai mulți autori. (Vezi Driver, BG, 13; Bentzen, IT, 47; Eissfeldt, OTI, 182-88)

Exemple:

1. Se folosește *amorit* în Geneza 10:16 și Deuteronom 2:24, însă *canaanit* în Geneza 10:18 și Deuteronom 1:7.
2. Se folosește *Horeb* în Exod 33:6 și 17:6, însă *Sinai* în Exod 34:2 și 16:1.
3. Se folosește *Ietro* în Exod 3:1 și 4:18, însă *Reuel* în Geneza 36:17 și Exod 2:18.

R.K. Harrison propune o soluție alternativă vădit mai plauzibilă și mai lesne verificabilă, demonstrând cât se poate de limpede că un asemenea criteriu nesocotește întru totul singura posibilitate de verificare obiectivă – mărturiile provenite din Orientul Apropiat antic. Între sutele de exemple din Egipt se regăsesc variații ale unor nume de persoane precum Sebekkhu, o căpetenie militară, cunoscut totodată și drept Djaa. (Harrison, IT, 521)

K.A. Kitchen ne oferă multe alte asemenea ilustrări utile:

"În Egipt, numeroși oameni aveau nume duble, similar lui Israel / Iacov sau Ietro / Reuel din Vechiul Testament, ca, de exemplu, Sebek-khu, numit Djaa, a cărui stelă de la Muzeul Universității din Manchester confirmă folosirea a trei nume pentru aceeași populație palestiniană: Mentiu-Setet («beduinii asiatici»), Retenu («sirienii») și «Amu» («asiaticii») – ca în cazul ismaeliților / madianiților sau canaaniților / amoriților din Vechiul Testament. În ce privește numele personale sau de comunități din alte părți, *cf.*, în Mesopotamia, înțeleptul Ahiqar (sau Ahuqar) care este Aba'-enlil-dari (ca să nu mai amintim de Tiglatpalassar III = Pul și Salmaneser V = Ululai). În Imperiul Hitit, nume duble aveau și o serie de regi, iar «Mitanni» și «Hanigalbat», precum și «mitanni» și «hurieni» apar ca desemnări duble ale statului și poporului Mitanni.

Cu trimitere la toponime precum Sinai / Horeb, se pot compara, în textul de pe «Stela Israel» a lui Merenptah, două denumiri pentru Egipt (Kemit, Tameri) și cinci denumiri și variante pentru Memfis (Mennefer; Ineb-hedj,

Inbu, Ineb-heqa, Hatkup-tah). Exemple asemănătoare se pot găsi şi în alte locuri." (Kitchen, AOOT, 123-24)

Cele două presupuse relatări ale morţii lui Aaron pe Muntele Hor (Numeri 20:22; 21:4; 33:33; Deuteronom 32:50) şi la Mosera (Deuteronom 10:6) furnizează mărturii concludente în sprijinul teoriei documentelor multiple, sau cel puţin aşa susţin documentariştii. O examinare pertinentă a pasajelor demonstrează, însă, că nu e vorba despre nici o contradicţie şi că, prin urmare, nu există nici o bază pentru a conchide provenienţa din izvoare distincte. Cuvântul "Mosera" din Deuteronom 10:6 înseamnă "pedeapsă" şi se referă la *evenimentul* morţii lui Aaron, nu la *locul* unde ea s-a petrecut. Ceea ce lămureşte faptul că moartea sa pe Muntele Hor a reprezentat o mustrare, o pedeapsă pentru păcatul săvârşit la Meriba (Numeri 20:24; Deuteronom 32:51). Pentru împotrivirea sa, şi-a luat aceeaşi răsplată ca şi Moise: interdicţia de a intra în Ţara Făgăduită. Cele două relatări sunt, aşadar, concordante şi dovedesc că Aaron a murit într-adevăr pe Muntele Hor în vreme ce poporul se aşezase la poale. Moise a crezut de cuviinţă să păstreze memoria tristei împrejurări denumind locul unde fusese ridicată tabăra drept Moserot (Numeri 33:31; Deuteronom 10:6). (Harrison, IT, 510-11)

2.3.2 Legislaţia

Criticii au afirmat constant că anumite legi din Pentateuh sunt contradictorii, iar altele sunt reluate în mod identic. Hahn arată:

"Teoria potrivit căreia anumite locuri sfinte au dat naştere unor seturi aparte de reguli cultice conduce la posibilitatea ca recurenţele şi inconsecvenţele prezente în legea pentateuhală să se fi datorat unor dezvoltări independente, paralele, mai degrabă decât evoluţiei în stadii succesive a istoriei legale." (Hahn, OTMR, 32)

Aceste diferenţe şi repetiţii ale unor texte legislative sunt luate drept mărturii în sprijinul unei paternităţi compozite, de vreme ce un singur autor s-ar fi putut cu greu face vinovat de o incoerenţă atât de evidentă. Harrison oferă un răspuns concludent:

"Devine, aşadar, cu totul posibil ca, pe parcursul perioadei postmozaice, anumite manifestări să fi fost întrucâtva modificate astfel încât să corespundă noilor împrejurări, un proces absolut legitim în orice cultură şi care nu impietează cu nimic asupra legislaţiei iniţiale. Aşa-numitele recurenţe şi inconsecvenţe din legea pentateuhală despre care vorbeşte Hahn se datorează, dincolo de orice îndoială, nicidecum apariţiei unor reguli cultice distincte, fie şi paralele, după cum presupun cercetătorul şi,

o dată cu el, numeroși alți critici liberali, ci încercării conștiente din partea autorităților răspunzătoare, fie preoțești, fie de altă natură, de a adapta cum se cuvine legislația tradițională noilor condiții de viață. Așa se explică situația în care prevederile din Numeri 26:52-56 referitoare la moștenire au suferit modificări în raport cu circumstanțele detaliate în Numeri 27:1-11 și Numeri 36:1-9 sau în care legile privitoare la jertfele pentru ispășirea păcatelor fără voie sau împotriva poruncilor (Levitic 4:2-21) au fost înlocuite cu prevederile din Numeri 15:22-29. E important, totodată, să ținem seama de mărturia textului pentru faptul că s-au operat anumite adăugiri târzii la Cartea Legământului în perioada lui Iosua (Iosua 24:26)." (Harrison, IT, 539-40)

2.3.3 Obiceiurile

Luând în discuție obiceiurile cu privire la numirea copiilor, criticii contestatari găsesc un alt argument de natură să confirme existența unor izvoare multiple. Ei spun că, în documentul P, tatăl este cel care alege numele copiilor, în vreme ce, în J și E, acest privilegiu îi este conferit mamei. De unde concluzia că fiecare dintre aceste documente provin din medii aparte.

Luând în considerare situațiile din J și E, se pot identifica nouăsprezece sau douăzeci de exemple conforme acestei reguli; există, însă, și paisprezece excepții. Numărul acestora din urmă e îndeajuns cât să iște suspiciuni, mai cu seamă întrucât toate situațiile care trimit la Iacov se subsumează aceluiași caz. Credibilitatea argumentului rămâne, astfel, sub semnul întrebării dacă ținem cont, mai ales, de faptul că două dintre aceste situații sunt clasificate ca aparținând lui P doar pentru că tatăl îl numește pe fiu. Un al treilea caz nu arată limpede dacă tatăl sau altcineva a dat numele fiului, așa încât nu se mai poate vorbi decât despre o singură confirmare; iar cu asemenea informații nu se poate construi o ipoteză.

Tora lămurește motivul pentru care există o diferență în numirea copiilor. De obicei, rațiunea numelui este de ordin etimologic și se referă la împrejurările nașterii. Atunci când împrejurarea are legătură cu tatăl, el este cel care va da numele, același lucru fiind valabil în ce o privește pe mamă. Regula este cât se poate de simplă și logică, aplicându-se în toate cazurile. Excepție se face atunci când împrejurările țin numai de fiu sau, rareori, când se face cunoscută o explicație etimologică; în aceste situații, numele provine fie de la tată, fie de la mamă, fie dintr-o sursă nespecificată. (Cassuto, DH, 66)

2.3.4 Dimensiunea etică

Se spune despre J și E că manifestă o oarecare insensibilitate morală, în vreme ce P dovedește o conștiință vigilentă și integră. Faptul că Iacov îl induce în eroare pe Isaac pentru a primi binecuvântarea menită lui Esau ar sta mărturie în acest sens. Caracterul moral al relatării, însă, trebuie judecat în raport cu

atitudinea textului faţă de cel care săvârşeşte greşeala. În cadrul unor naraţiuni de această factură esenţial este ca textul să nu formuleze o judecată explicită şi subiectivă, ci să redea evenimentele în mod obiectiv, îngăduindu-i cititorului să tragă învăţămintele necesare în funcţie de desfăşurarea întâmplărilor.

Fără îndoială, Iacov şi Rebeca au păcătuit înşelându-l pe Iacov, însă cu ce preţ? Iacov s-a văzut amăgit de Laban, tot astfel precum el însuşi profitase de tatăl său, iar Scriptura lasă limpede să se înţeleagă că, drept pedeapsă, s-a ales cu o soţie nepotrivită, Lea.

Rebeca a avut, la rândul ei, parte de suferinţă, nevoită fiind să se despartă de fiul pe care îl iubea atât de mult. Dacă îi ceruse ascultare în săvârşirea înşelăciunii, acum îi cerea să plece. Iată, aşadar, cum Tora îşi confirmă principiile morale, ceea ce face ca teoria diviziunii izvoarelor să se prezinte, o dată în plus, ca lipsită de orice temei.

Nu există în P nici măcar un pasaj a cărui dimensiune morală să necesite o examinare aprofundată. Absenţa oricăror informaţii din P cu privire la greşelile patriarhilor nu impune, cu toate acestea, ideea unor izvoare divergente. Întrucât, fapt demn de remarcat, doar *două* naraţiuni referitoare la patriarhi sunt atribuite lui P (peştera Macpela şi tăierea împrejur). Pe de altă parte, P abundă în dări de seamă austere, cronologii şi genealogii. O discuţie asupra dimensiunii etice în cazul unui text *fără* tendinţe didactice şi în care nu se regăsesc naraţiuni semnificative este, fireşte, cu totul irelevantă. (Cassuto, DH, 63-65)

3 ANACRONISME – CUVINTE TÂRZII

3.1 Introducere

Anumite cuvinte folosite în Pentateuh par să provină dintr-o perioadă mai târzie. Există, de asemenea, cuvinte care apar doar de câteva ori în Vechiul Testament, urmând a fi întâlnite mult mai târziu în alte scrieri iudaice.

3.2 Prezumţie documentară

Prezenţa unor astfel de cuvinte anacronice demonstrează că Pentateuhul a fost scris cu mult după epoca lui Moise.

3.3 Obiecţii de principiu

Unele dintre aceste cuvinte pot fi atribuite unor glose scribale de mai târziu. Altele sunt, în fapt, cuvinte timpurii, nicidecum târzii, iar altora nu li se poate stabili cu exactitate apartenenţa la o anume perioadă.

3.3.1 Glosele scribale

Iată, în continuare, trei exemple ale unor cuvinte evident provenite (potrivit criticilor radicali) dintr-o perioadă istorică ulterioară epocii mozaice:

1. "Filisteni" (Exod 13:17)
2. "Dan" (Geneza 14:14; Deuteronom 34:1)
3. Canaan, numit "ţara evreilor" (Geneza 40:15). (Vezi Driver, BG, 15; Rowley, GOT, 17)

Harrison sugerează că asemenea presupuse anacronisme pot constitui o serie de revizuiri scribale menite să aducă, sub anumite aspecte, textul la zi.

Exemple similare se regăsesc în descrierea lui Moise ca profet al lui Israel (Deuteronom 34:10) ca şi în diversele glose scribale care utilizează forme noi ale unor nume mai vechi (Geneza 14:8, 15, 17; 17:14; 23:2; 35:6). Weiser avansează ideea că trimiterea la un rege din Deuteronom 17:14 este anacronică; afirmaţia dovedeşte, însă, o lectură superficială, dat fiind că pasajul conţine previziunea unor evenimente viitoare, nu consemnarea unei stări de fapt actuale. (Harrison, IT, 524)

Harrison continuă:

> "Dincolo de revizuirile ortografice şi inserţia gloselor, scribii antichităţii înlocuiau frecvent un nume propriu vechi cu forma lui de mai târziu. Acest fenomen poate justifica în bună parte prezenţa unor aşa-zise anacronisme în Pentateuh, precum «drumul care dă în ţara Filistenilor» (Exod 13:17), într-o perioadă când filistenii încă nu puseseră stăpânire pe regiunea de coastă a Palestinei." (Harrison, IT, 523)

3.3.2 Cuvinte rare

Archer rezumă punctul de vedere al criticilor cu privire la cuvintele rare:

> "Dacă un cuvânt, care nu apare decât de trei sau patru ori în Vechiul Testament, revine doar în literatura ebraică de mai târziu (Talmud şi Midraş), atunci acesta este de origine târzie, iar pasajul respectiv din Vechiul Testament trebuie să fi fost redactat la o dată ulterioară." (Archer, SOTI, 125)

Cercetătorii Vechiului Testament recurg invariabil la această interpretare; există, însă, *trei* căi valide de explicitare:

(1) aşa cum s-a afirmat, ocurenţa "timpurie" face propriu-zis parte dintr-o scriere redactată la o dată târzie;

(2) ocurenţa "timpurie" constituie, în fapt, o mărturie a utilizării comune a acestuia la o dată anterioară;

(3) un cuvânt confirmat ca fiind "târziu" nu poate demonstra decât că aparţine ca atare textului respectiv (substituind un termen învechit, inacceptabil sau obscur) şi nu are nici o relevanţă în ce priveşte datarea scrierii.

Cu toate că majoritatea cercetătorilor trec cu vederea ultimele două principii, valabilitatea acestora se poate dovedi pe baza unei examinări a vestigiilor literare datate obiectiv din Orientul antic.

O ilustrare a punctului (2) o reprezintă binecunoscutul fenomen al ocurenţelor sporadice identificate în Textele din Piramide de la 2400 î.Hr. Cuvântul poate dispărea, apoi, în totalitate, pentru a fi iarăşi întâlnit mai târziu cu douăzeci şi unu de secole (aproximativ 300-30 î.Hr.) în scrierile din perioada greco-romană. A restrânge peste două milenii de istorie egipteană la un interval de două secole şi jumătate ar fi, desigur, absurd. Şi, totuşi, o aplicare indistinctă a acestui criteriu îi determină pe cercetători să ajungă la concluzii nu mai puţin absurde în privinţa literaturii ebraice. (Kitchen, AOOT, 141-42)

Tot astfel, Eclesiasticul 50:3, datat în secolul al doilea î.Hr., a furnizat cea mai timpurie folosire a lui *swh* ("casa apelor"), sugerând că ar fi vorba despre un cuvânt târziu. Însă mai recenta descoperire, în mod cu totul surprinzător, a aceluiaşi cuvânt pe Piatra Moabită a condus, pe neaşteptate, la o datare a acestuia mai veche cu şapte sute de ani. (Archer, SOTI, 126-27)

Una dintre numeroasele ilustrări ale punctului (3) o oferă textul ashmolean care cuprinde relatarea lui Sinuhe, datat cu certitudine în secolul al douăzecilea î.Hr. în virtutea enunţurilor interne. Totuşi, termenul *yam* pentru "mare" şi egipteanul târziu *bw* pentru "nu" indică anul 1500 î.Hr., conform principiului (1). Manuscrisele din jurul anului 1800 î.Hr. aduc limpezirile necesare – cele două cuvinte reprezintă substitute ale unor forme timpurii. Descoperirea, pe viitor, a unor manuscrise vechi-testamentare foarte vechi va dovedi, probabil, că acelaşi lucru este valabil şi pentru Scripturile ebraice. (Kitchen, AOOT, 141-43)

În plus, Vechiul Testament nu oferă decât o reprezentare sumară a întregii producţii literare ebraice. Trei mii de cuvinte din Vechiul Testament apar mai puţin de şase ori; o mie cinci sute nu apar decât o singură dată. O cunoaştere mai profundă a literaturii şi comunicării orale ebraice ar stabili, fără îndoială, că mulţi dintre aceşti termeni aparţineau uzajului cotidian. În aceeaşi ordine de idei, nimeni n-ar putea susţine că anumite cuvinte, precum "a năvăli" (1 Samuel 30:14), "a tropăi" (Naum 3:2) şi "suliţă" (Ieremia 50:42), sunt rare în limba engleză şi, cu toate acestea, ele nu apar decât o singură dată în această versiune a Bibliei. (Archer, SOTI, 126-27)

Robert Dick Wilson a efectuat un studiu impresionant referitor la cuvintele folosite de cinci sau de mai puţine ori în Vechiul Testament. El a arătat că

> "...o mare parte dintre cuvintele aduse ca mărturii [de critici] în sprijinul unei datări târzii a documentelor care le conţin nu pot fi probate, în sine, ca fiind de dată târzie. Pentru că, întâi de toate, nimeni nu poate rămâne

la părerea că, deoarece un cuvânt apare doar într-un document târziu, cuvântul însuși este, prin urmare, târziu; într-un asemenea caz, dacă documentul târziu ar fi singurul păstrat dintr-un corpus odinioară mai vast de scrieri, fiece cuvânt pe care l-ar conține ar trebui să fie de dată târzie, ceea ce este absurd. În al doilea rând, nici nu se poate afirma că un document este târziu doar pentru că ar conține cuvinte care nu apar în altele, timpurii, de care avem știință. Orice nouă descoperire a unor papirusuri aramaice egiptene scoate la iveală cuvinte necunoscute până la acel moment, cu excepția, dacă ea există, a celor din documentele redactate cu sute de ani mai târziu. În al treilea rând, nu putem considera că un cuvânt stă mărturie pentru caracterul târziu al unui document în care apare doar pentru că el poate fi întâlnit și în documente despre care se știe că sunt de dată târzie, așa cum se întâmplă cu anumite porțiuni din Talmud. Și, totuși, criticii afirmă frecvent această opinie... este de la sine înțeles că o anume dovadă în măsură să confirme că textul este aproape în întregime târziu, și mai cu seamă că fragmentele considerate ca fiind târzii sunt timpurii, este de neconceput și inadmisibilă ca mărturie în cadrul unei demonstrații menite să arate că anumite documente sunt mai târzii decât altele întrucât conțin cuvinte de această factură. Fiindcă este cert că, de vreme ce toate sunt târzii, atunci nici unul nu poate fi timpuriu – o concluzie de natură să năruie poziția oricărui critic, fie el radical sau conservator; iar, de vreme ce nimeni nu afirmă și nu urmărește această concluzie, ea trebuie eliminată din discuție drept *absurdă*.

Ca dovadă, însă, că asemenea cuvinte se găsesc în fiecare carte și în aproape toate secțiunile acestor cărți din Vechiul Testament, propunem următorul tabel. El se întemeiază pe concordanțe speciale între cărțile și secțiunile acestor cărți din Vechiul Testament identificate și asumate de autorul articolului de față. Potrivit legilor pe baza cărora se verifică valabilitatea unor mărturii, cum că «martorii trebuie să înainteze dovezi faptice» și că «un expert poate enunța fapte generale ca sinteze ale cunoașterii științifice și poate pune în discuție experimente [și, implicit, examinarea] efectuate personal în scopul formulării unei opinii», forța și limpezimea mărturiilor care urmează a fi prezentate ar reieși mult mai concludent dacă ne-am opri în prealabil asupra metodei prin intermediul căreia faptele pe care se întemeiază acest tabel s-au cules. A fost nevoie de o vară întreagă pentru izolarea dintr-un dicționar de concordanțe ebraice a tuturor cuvintelor din Vechiul Testament care apar de cinci sau de mai puține ori. O a doua vară a fost îndeajuns pentru a realiza, pe baza acestei concordanțe generale, o concordanță specială pentru fiecare carte. Pe parcursul celei de a treia, s-au operat concordanțele speciale pentru J, E, D, H și P, pentru fiecare dintre cele cinci cărți ale Psaltirei și pentru fiecare dintre psalmi; pentru fiecare secțiune a Proverbelor și

a presupuselor secţiuni din Isaia, Mica, Zaharia, Cronici, Ezra, Neemia; ca şi pentru secţiuni precum Geneza 14 şi poemele cuprinse în Geneza 49, Exod 15, Deuteronom 32, 33 şi Judecători 5. Apoi, s-a căutat echivalenţa fiecăruia dintre aceste cuvinte în aramaică şi în ebraica scriitorilor postbiblici iudei. Mărturiile aduse de faptele cumulate sunt evidente şi, credem noi, hotărâtoare.

Un studiu al acestor procentaje ar trebui să convingă pe oricine că prezenţa unor astfel de cuvinte într-un document nu constituie nicidecum o dovadă a datei relativ târzii a acestuia.

	Numărul cuvintelor care apar de cinci sau de mai puţine ori în Vechiul Testament	Procentajul acestor cuvinte în Talmud
Psalmi 79	3	00,0
Proverbe 31:1-9	0	00,0
Isaia 24-27	0	00,0
Obadia	7	14,3
Isaia 36-9	7	14,3
Judecători – Rut	107	15,8
Naum	36	16,7
Ezra 1-6	6	16,7
Mica 2	11	18,2
Isaia 34-5	5	20,0
Isaia 13-14	10	20,0
Isaia (secţ. I)	121	22,3
Maleahi	13	23,1
Ezechiel	335	24,9
Plângeri	56	25,0
Hagai	4	25,0
Ezra 7-10	8	25,0
Zaharia 2	16	25,0
Isaia 40-66	62	25,8
Proverbe 1-9	69	27,5
Daniel	47	29,8
Zaharia [sic] 1	22	30,8
Zaharia [sic] 3	12	30,8
Mica 1	22	31,8

Iov	374	31,0
Ieremia	278	32,1
Psalmi	514	33,1
Cartea I	123	35,8
Cartea a II-a	135	31,1
Cartea a III-a	76	30,3
Cartea a IV-a	61	31,1
Cartea a V-a	118	34,7
Mica 3	15	33,3
Proverbe 10-22:16	80	33,8
Proverbe 22:17 – cap. 24	30	36,7
Samuel-Regi	356	37,2
Habacuc	34	38,2
Ioel	28	39,3
Iona	15	40,0
Osea	65	41,5
Documentul Iehovist (J)	162	44,4
Țefania	31	45,2
Amos	50	46,0
Documentul Elohist (E)	48	48,7
Proverbe 31:10-31	6	50,0
Codul Sfințeniei (H)	48	50,0
Cronici	144	51,5
Proverbe 25-29	52	51,9
Estera	57	52,6
Codul Preoțesc (P)	192	53,1
Documentul Deuteronomist (D)	154	53,2
Proverbe 30	15	53,5
Cântarea Cântărilor	99	54,6
Neemia	48	56,3
Eclesiastul	77	57,1
Memoriile lui Neemia	27	59,3

Ca o observație lămuritoare în privința acestui tabel, trebuie spus că el este alcătuit îndeosebi cu referire la analiza critică a Vechiului Testament. Așa încât Pentateuhul este dispus conform documentelor J, E, D, H și P; iar Proverbele

sunt divizate în șapte secțiuni (după LOT). Prima coloană cuprinde pentru fiecare carte sau secțiune a unei cărți din Vechiul Testament numărul de cuvinte menționat de cinci sau de mai puține ori pe parcursul acesteia; iar a doua coloană prezintă procentajul acestor cuvinte menționate cu același sens în ebraică de-a lungul Talmudului.

"O lectură atentă a acestui tabel va justifica afirmația făcută mai devreme cum că «o anume dovadă în măsură să confirme că textul este aproape în întregime târziu, și mai cu seamă că unele fragmente considerate ca fiind târzii sunt timpurii, este de neconceput și inadmisibilă ca mărturie în cadrul unei demonstrații menite să arate că anumite documente sunt mai târzii decât altele întrucât conțin cuvinte de această factură». Această mărturie n-ar face decât să demonstreze, pur și simplu, că toate documentele Vechiului Testament sunt de dată târzie. Admițând că este valabilă, ea s-ar opune atât perspectivei radicale, cât și celei conservatoare.

Să luăm, de pildă, numărul acestor cuvinte în presupusele documente ale Pentateuhului. J și E, luate împreună, conțin 281 de cuvinte în aproximativ 2.170 de versete (unul la mai puțin de 7,7 versete), dintre care în jur de 46% se găsesc în Talmud; D are 154 de cuvinte în aproximativ 1.000 de versete (sau unul la fiecare 6,5 versete), dintre care 53% se află în Talmud; PH are 201 cuvinte în 2.340 de versete (sau unul la fiecare 8,6 versete), dintre care 52% în Talmud. Cu siguranță că nici un cercetător literar obiectiv n-ar încerca să stabilească datele acestor documente pe baza unei marje de variație atât de reduse, între un cuvânt la 6,5 și unul la 8,6, respectiv între 46% și 53% în Talmud! În plus, pe baza proporției comparative a raportării la versete, ordinea este PH, JE, D, în vreme ce, raportat la procentajele din Talmud, ea este JE, PH, D; potrivit wellhausenienilor, însă, ar trebui să fie aceeași: JE, D, PH. Ușoarele variații, în ambele cazuri, indică o paternitate unitară și o datare sincronică." (Wilson, SIOT, 131-36)

3.3.3 Aramaisme

Captivitatea babiloniană (607-538 î.Hr.) a marcat începutul unui proces de abandonare a ebraicei strămoșești în favoarea mai răspânditei limbi aramaice. Prin urmare, criticii au susținut că prezența unui cuvânt aramaic în textul biblic constituie o dovadă a faptului că pasajul are o origine postexilică. Ei au afirmat că numeroase asemenea "aramaisme" apar, de fapt, în Pentateuh. Ceea ce vine în sprijinul teoriei unei origini târzii a izvoarelor scrise (J, E, D, P ș.a.m.d.).

Însă Archer aduce următoarele argumente de ordin filologic:

"Un număr însemnat de cuvinte ebraice pe care [documentariștii] le-au clasificat drept aramaisme se dovedesc, la o examinare mai atentă, a fi

în mod justificat asimilabile lexicului ebraic autentic sau derivabile din feniciană, babiloniană ori arabă mai degrabă decât din aramaică. Numeroși critici, de pildă, au presupus neglijent că substantivele ebraice terminate în *-on* sunt cu necesitate aramaice de vreme ce terminația *-an* este atât de comună acestei limbi. Totuși, la fel de adevărat este că terminația se întâlnește nu mai puțin frecvent în babiloniană și arabă, iar probele de până acum nu sunt îndeajuns de convingătoare cum că ea nu și-ar fi putut afla originea în ebraica epocii canaanite." (Archer, SOTI, 129)

Cercetătorul evreu M.H. Segal ajunge la aceeași concluzie:

"Autorii studiilor dedicate acestui subiect obișnuiesc să eticheteze drept aramaism orice cuvânt ebraic rar care se întâlnește mai mult sau mai puțin frecvent în dialectele aramaice. Majoritatea aramaismelor pot proveni în egală măsură din ebraică pe cât din aramaică. Multe dintre ele sunt totodată specifice și altor limbi semitice." (Segal, GMH, 8)

Kautzsch *(Die Aramaismen im Alten Testamente)* a enumerat 350 de cuvinte a căror posibilă origine este aramaică. Pornind de aici, unui număr de peste o mie cinci sute de versete din Vechiul Testament în care apar aceste cuvinte li se atribuie o dată târzie. Cu toate acestea, investigațiile temeinice ale lui R.D. Wilson relevă următoarele informații:

(a) 150 dintre aceste 350 de cuvinte nu apar *niciodată* într-un dialect aramaic.
(b) 235 dintre aceste 350 de cuvinte nu apar *niciodată* în literatura aramaică înainte de secolul al doilea d.Hr.
(c) Numai 40 dintre cele care apar înainte de secolul al doilea d.Hr. sunt specifice exclusiv aramaicei în contextul limbilor din Orientul Apropiat.
(d) Numai 50 din lista de 350 de cuvinte se regăsesc în Pentateuh.
(e) Peste două treimi din aceste 50 de cuvinte "aramaice" prezente în Pentateuh au trebuit echivalate cu termeni autentic aramaici astfel încât să devină inteligibile în traducerile aramaice.
(f) Majoritatea cuvintelor care *nu* au fost înlocuite în traducerile aramaice rămân pe mai departe specifice nu numai aramaicei în contextul limbilor din Orientul Apropiat.

Chiar și dacă ne-am raporta la datarea criticilor radicali, descoperim că nu mai puțin de 120 dintre aceste presupuse 350 de "cuvinte aramaice" sunt folosite de autorii Vechiului Testament cu șapte sute de ani înainte de atestarea lor

în vreun document aramaic. Dacă ele pot fi cu uşurinţă considerate ca fiind cuvinte ebraice preluate în aramaică pe parcursul tranziţiei de la o limbă la alta a evreilor, ne vine greu să credem că autorii biblici au împrumutat atât de mulţi termeni aramaici care nu vor fi fost, după cum se pare, utilizaţi decât cu şapte secole mai târziu. (Wilson, SIOT, 155-63)

24 INCONGRUENȚE

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

Pentateuhul se presupune că ar fi fost scris de Moise și, totuși, numeroase pasaje referitoare la el nu sunt redactate la persoana întâi, ci la a treia. Tot astfel, de vreme ce Pentateuhul a fost scris de Moise, cum e posibil să cuprindă relatarea morții sale?

2 PREZUMȚIE DOCUMENTARĂ

Asemenea incongruențe confirmă că, în realitate, nu Moise a scris Pentateuhul.

3 OBIECȚII DE PRINCIPIU

S-au formulat două argumente plauzibile de natură să întâmpine punctul de vedere al criticilor cu privire la persoana a treia. Iar în ce privește relatarea morții lui Moise, ea nu se cere numaidecât atribuită lui Moise.

3.1 Fenomenul persoanei a treia

3.1.1 Se poate ca textul să fi fost dictat

E posibil ca Moise să-și fi dictat lucrarea scribilor.

Harrison sugerează:

> "Nu mai puțin incertă este măsura în care Moise a consemnat personal materialul scris care i se atribuie. Se prea poate ca prezența pronumelor de persoana a treia în diverse secțiuni ale relatărilor privitoare la manifestările

> mozaice să indice faptul că aceste părţi au fost dictate. Probabil că multe dintre porţiunile izolate sau de dimensiuni mai reduse din textul ebraic au fost iniţial încredinţate spre bună păstrare preoţilor, urmând ca fragmentele manuscrise să fie, abia mai târziu, reunite într-o structură de ansamblu şi reţinute coerent pe un sul." (Harrison, IOT, 538)

Faptul s-ar dovedi concordant cu practica orientală antică, susţine R.D. Wilson:

> "E de crezut, aşadar, că Hamurapi nu poate fi numit autorul codului care îi poartă numele decât dacă, vezi bine, l-a dăltuit cu propriile mâini? Cu toate acestea, monumentul se revendică explicit de la Hamurapi în cuvintele epilogului (Col. Li. 59-67): «În zilele ce au să vină, pentru tot veacul de acum înainte, fie ca împăratul din scaunul de domnie al ţării să ia seama la cuvintele dreptăţii pe care am găsit de cuviinţă să le scriu pe monumentul meu...» Să presupunem, oare, că Moise n-ar fi putut să-şi consemneze gândurile, cuvintele şi faptele întocmai precum au făcut-o predecesorii, contemporanii şi urmaşii săi?" (Wilson, SIOT, 24-25)

3.1.2 Se poate ca textul să fi fost scris la persoana a treia de către Moise însuşi

E posibil ca Moise să fi scris, de fapt, la persoana a treia. N-ar fi exclus dacă ţinem cont de faptul că autorii antici de mai jos s-au referit la ei înşişi, parţial sau în totalitate, utilizând persoana a treia:

- Josephus, *Războiul iudaic* (secolul întâi d.Hr.)
- Xenofon, *Anabasis* (secolul al cincilea î.Hr.)
- Iuliu Cezar, *Războiul galic* (secolul întâi î.Hr.) (Kim, MAP, 23-24; Unger, IGOT, 265)

3.2 Moartea lui Moise

Relatarea morţii lui Moise a fost o adăugire ulterioară.

Talmudul [*Baba Bathra* 146] îi atribuie lui Iosua această secţiune. (Harrison, IOT, 661)

Archer spune despre Deuteronom: "Capitolul 34 este, după toate probabilităţile, de origine postmozaică întrucât conţine o scurtă relatare a dispariţiei lui Moise. Ceea ce nu contravine cu nimic autenticităţii mozaice a celorlalte treizeci şi trei de capitole câtă vreme capitolul final nu reprezintă decât necrologul obişnuit deseori ataşat operei unui mare cărturar." (Archer, SOTI, 224)

G. Aalders, în cartea sa, *A Short Introduction to the Pentateuch*, ia în discuţie diversele puncte de vedere exprimate privitor la moartea lui Moise consemnată în capitolul 34 din Deuteronom. (Aalders, ASIP, 105-10)

25

DIVERSITATEA INTERNĂ

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

Pentateuhul prezintă o diversitate remarcabilă în privința tematicii, a stilului și a selecției lexicale.

2 PREZUMȚIE DOCUMENTARĂ

Această diversitate internă sugerează pregnant că Pentateuhul a fost redactat, în perioade diferite, de persoane cu puncte de vedere și tehnici individuale. O atare concepție este mult mai verosimilă decât ideea că o lucrare cu un grad de diversitate atât de accentuat ar fi constituit opera unui singur om.

3 OBIECȚII DE PRINCIPIU

Diversitatea tematică, stilistică și lexicală se poate justifica în mod legitim și fără a recurge la explicația unei paternități compozite.

3.1 Tematica

Referitor la aptitudinea răsăritenilor antici de a aborda teme dintre cele mai variate, Harrison spune:

> "Capacitatea unui om de a face sinteza unor competențe în elaborarea narațiunii istorice, stăpânirea discursului poetic și coroborarea textului

legal nu reprezintă nicidecum un fenomen într-atât de singular pe cât au fost dispuşi vechii critici să creadă. Aşa cum arăta Kitchen, ilustrarea unei astfel de sinteze, în Egiptul antic cu aproximativ şapte secole înainte de epoca lui Moise, o oferă, cel mai probabil, Khety (sau Akhtoy), fiul lui Duauf, un scriitor de pe vremea faraonului Amenemhat i (cca. 1991-1962 î.Hr.). Personalitate polivalentă, acesta pare să fi întrunit funcţiile de educator, poet şi propagandist politic, autor al lucrării *Satira meseriilor,* destinată ucenicilor din şcolile de scribi. Lui i-a fost probabil încredinţată prelucrarea literară a *Învăţăturilor lui Amenemhat I*, o broşură politică binecunoscută între Dinastiile a Optsprezecea şi a Douăzecea, ca exerciţiu de copiere în şcoli. În plus, tot el e posibil să fi fost autorul unui faimos *Imn închinat Nilului*, care, asemenea lucrărilor menţionate, a fost frecvent copiat de scribi. E limpede, aşadar, că unui individ înzestrat nu i-ar fi fost, din principiu, imposibil să se implice, pe parcursul perioadei Amarna, în genul de activitate literară care i se atribuie în mod tradiţional lui Moise." (Harrison, IOT, 538)

3.2 Stilul

Driver afirmă: "Dacă e să citim cu atenţie diviziunile atribuite documentului P, fie şi în traducere, pentru a le compara apoi cu restul naraţiunii, particularităţile stilistice devin evidente." (Driver, ILOT, 20) (Vezi citatul din Driver în subcapitolul referitor la Selecţia vocabularului.)

Raven găseşte o cale adecvată de explicitare a fenomenului cu referire la pasajele care trimit în mod specific la Dumnezeu:

> "Se spune despre P că este rece, formal, sistematic, logic; mai cu seamă în aceste pasaje, aşadar, s-ar cuveni să-l întâlnim pe Elohim, numele abstract al lui Dumnezeu, cel care nu are nici o relaţie specială cu Israel, ci se foloseşte deseori cu referire la zeităţile Neamurilor. Despre J, pe de altă parte, se spune că este naiv, antropomorfic în percepţia lui Dumnezeu; aceste mărturii, însă, ale patosului religios ne-am aştepta să invoce numele naţional propriu al lui Dumnezeu, cel care a întărit legăturile instituite prin legământ cu Israel. Există pasaje în care nu se poate găsi o explicaţie suficientă a opţiunii pentru unul dintre nume în pofida altuia; în majoritatea cazurilor, însă, folosirea oricărui alt nume s-ar dovedi inoportună." (Raven, OTI, 119)

Divina comedie a lui Dante constituie un exemplu util de operă a unui singur autor în care se regăsesc stiluri divergente folosite pentru zugrăvirea naturii lui Dumnezeu. Numeroase pasaje descriu într-o manieră plastică intervenţia lui Dumnezeu în viaţa umană (aşa cum se întâmplă cu J şi E), pe când altele, proxime celor dintâi, abundă în elemente de doctrină sistematică (asemenea lui P). Nu e vorba, cu toate acestea, decât despre documentul unui singur autor – nimic mai mult. (Cassuto, DH, 59)

Într-adevăr, nimeni nu pune la îndoială faptul că în P predomină o atmosferă rece, austeră, făcându-se simțită o afinitate pentru detaliu și preferându-se frazarea stereotipă. J și E, spre deosebire de P, se evidențiază prin însuflețire, pitoresc și vitalitate. Dar să nu ne lăsăm înșelați de aparențe. Motivul pentru care P este monoton și reținut se explică prin aceea că însuși conținutul care i se atribuie relevă o asemenea factură. Prin ce mijloace i s-ar putea conferi unei consemnări genealogice impetuozitate și farmec? Însă cele câteva narațiuni considerate ca aparținând lui P emană tot atâta vivacitate și eleganță expresivă pe cât sunt genealogiile din J de distante, aride și schematice. Ca atare, trebuie să înțelegem, după cum observă Cassuto, că "variația stilistică se datorează diversității tematice, nicidecum apartenenței la izvoare diferite". (Cassuto, DH, 53-54)

Raven dezvoltă pe marginea acestui aspect esențial:

> "Opinia potrivit căreia există un vocabular distinct specific documentelor P și JE nu poate fi menținută decât prin dezintegrarea consemnării. Atunci când o formă expresivă caracteristică lui P apare într-o secțiune JE, capitolul și, uneori, chiar versetul se scindează. Dacă narațiunile s-ar păstra în ansamblul lor, cu excepția situației când o oarecare expresie se poate dovedi a fi o glosă târzie, acest mod de gândire și-ar pierde în mare parte îndreptățirea. Metoda în cauză permite, așadar, divizarea oricărei opere literare în funcție de prezumtive izvoare multiple, fie că acestea au fost recuperate integral sau nu." (Raven, OTI, 124)

Kitchen aplică o competentă corecție acestui neajuns în metodologia criticilor, afirmând că

> "...presupusa consecvență a criteriilor în analiza unui corpus considerabil de scrieri nu are nici o bază reală și tinde să inducă în eroare (mai cu seamă în ce privește vocabularul, de pildă), rămânând valabilă cu privire la «stil» doar în condițiile în care se identifică o anume categorie de particularități, declarate, ulterior, ca apartenente în întregime unui document separat, pentru a li se evidenția, în cele din urmă, caracterul în mod remarcabil consecvent – o consecvență obținută pe calea unei selecții deliberate, întâi de toate, și confirmată în temeiul unui raționament vicios, așadar. Datorită unei astfel de proceduri a apărut, în principiu, «P», document care n-a fost nici măcar recunoscut ca atare, vreme de o sută de ani, de la Astruc, în 1753, până la Hupfeld, în 1853." (Kitchen, AOOT, 115-16)

Numeroși critici radicali sunt convinși că o diferență de ordin stilistic în aceeași arie tematică tinde să indice intervenția mai multor autori. Însă orice

autor poate recurge la variații de stil potrivit elementelor pe care intenționează să le scoată în evidență, chiar și în tratarea aceleiași teme. Un avocat, spre exemplu, va folosi un stil aparte în scrisoarea pe care i-o adresează mamei sale față de cel utilizat în documentele oficiale cu toate că domeniul tematic rămâne același în ambele texte, respectiv protecția unei investiții, să zicem. Tot așa, un membru al clerului va aborda un stil diferit atunci când, dis de dimineață, le vorbește copiilor săi decât atunci când dă binecuvântarea în congregație, chiar dacă tema sa este, în ambele cazuri, credincioșia lui Dumnezeu. Un medic se va restrânge la stilul profesional atunci când va prescrie o rețetă, însă va comunica de altă manieră cu bolnavii. În aceeași ordine de idei, descrierea tehnică a arcei din Geneză nu diferențiază cu nimic paternitatea acestui text în raport cu narațiunea aferentă, după cum stilul unui arhitect naval în descrierea unui vas nu trimite la alt autor atunci când aceeași persoană îi scrie logodnicei sale o scrisoare de dragoste. (Gordon, HCFF, 132)

În fine, datele arheologice confirmă că existența unor diferențe stilistice în cadrul aceleiași lucrări literare a fost în mare parte specifică Orientului antic. Kitchen descrie inscripția lui Uni, un dregător egiptean (2400 î.Hr.), care conține o porțiune epică fluentă (J, E?), enunțuri succinte (P?), un imn de izbândă (H?) și două refrene (R1, R2?) frecvent reluate. Totuși, nu se pune problema unor documente distincte în cadrul inscripției monumentale gravate în piatră la cererea persoanei pe care textul o comemorează. (Kitchen, AOOT, 125-26)

O altă paralelă relevantă o prezintă inscripțiile regilor din Urartu. Se recurge aici la o formulă fixă pentru înaintarea zeului Haldi (P?), o triplă formulă pentru înaintarea regelui (R1, R2, R3?), un enunț sintetic referitor la succes (S?) sau o narațiune la persoana întâi (N?) și, din când în când, statistici ale armatei urartiene referitoare la prada de război (P, din nou?). Documentul nu poate fi pus la îndoială deoarece nu are o preistorie și nici un protoautor rival, iar stilul acestuia a dăinuit timp de un secol. (Kitchen, AOOT, 125-26)

3.3 Selecția vocabularului

Anumite cuvinte se consideră specifice exclusiv documentului J, altele documentului P etc. Driver a alcătuit o listă cuprinzătoare a acelor cuvinte și expresii despre care se afirmă că ar indica o paternitate compozită. (vezi Driver, ILOT, 131-35)

În legătură cu Geneza, Driver scrie: "Pe scurt, Cartea Genezei prezintă două tipuri de secțiuni, pe care le deosebesc frazeologia și stilul." (Driver, BG, IV)

Fie și admițând că nu există nici o altă explicație plauzibilă pentru acest fenomen, W.J. Martin arată că deducția paternității compozite pe baza vocabularului este lipsită de temei:

"Insuficienţa unor asemenea criterii a devenit de multă vreme evidentă pentru cercetătorii din domeniul studiilor clasice, aşa încât nimeni nu mai crede astăzi de cuviinţă să acorde vreo semnificaţie faptului că în Iliada, să zicem, spre deosebire de Odiseea, se face referire la [boabele negre de] bob; că termenii pentru lăcustă, cocor, ţipar, viermi, zăpadă, vrabie şi asin apar numai în Iliada, iar pentru palmier numai în Odiseea. De fapt, Iliada foloseşte 1.500 de cuvinte care nu se regăsesc în Odiseea. Tot astfel, nu se poate deduce nimic din faptul că, în operele lui Shakespeare, cuvântul «cucernic» intervine doar în Hamlet şi în piesele ulterioare. Inconsecvenţe pot apărea chiar şi la unul şi acelaşi autor; într-o singură carte, calul de lemn al lui Vergiliu este făcut, în trei pasaje diferite, o dată din brad, apoi din arţar şi, iarăşi, din stejar." (Martin, SCAP, 13)

Cassuto stabileşte următoarele reguli de bază pentru o abordare adecvată a diversităţii lingvistice:

"... (a) diferenţele de limbaj nu trebuie să constituie un reper în determinarea originii unor secţiuni menite să decidă, în consecinţă, trăsăturile lingvistice ale izvoarelor, căci nu ne va fi dat, astfel, decât să sfârşim în cursa unui cerc argumentativ vicios; (b) inacceptabilă, totodată, este ajustarea textelor cu scopul de a le forţa să se conformeze teoriei; (c) iar o judecată mecanică asupra cuvintelor şi formelor, ca şi cum acestea n-ar avea nici o relaţie cu contextul, scos din discuţie ca factor de influenţă în utilizarea lor, este nu mai puţin improprie. Aşa cum se va vedea curând, exponenţii ipotezei documentare n-au izbutit întotdeauna să evite aceste capcane." (Cassuto, DH, 44)

În vreme ce nimeni nu contestă că avem de a face cu variaţii considerabile de vocabular în Pentateuh (respectiv, că termeni diferiţi denotă acelaşi lucru, că anumite expresii şi cuvinte sunt prezente în unele secţiuni, dar nu şi în altele etc.), ideea unei selecţii lexicale specifice exclusiv fiecărui izvor nu reprezintă decât rezultatul unui raţionament vicios al criticilor. Alcătuind o listă cu toate pasajele în care se regăsesc anumite cuvinte, aceştia le desemnează ca provenind dintr-un oarecare "izvor" şi declară, apoi, că, de vreme ce aceste cuvinte nu apar în text niciunde în afara "izvorului" cu pricina, ele sunt, de fapt, caracteristice numai acelui "izvor". Pe această cale, însăşi ipoteza generează fenomenul. (Vezi, mai sus, primul citat din Kitchen referitor la variaţiile stilistice.)

Iată un exemplu: ebraica dispune de două cuvinte pentru "roabă", *amah* şi *shiphah*. Criticii au atribuit termenul *amah*, cu referire la "roabă", documentului Elohist, iar *shiphah* documentului Iahvist. (Archer, SOTI, 111)

După cum susţin unii, atunci când trimit la ideea de sclavă, Iahvistul foloseşte *invariabil* cuvântul ebraic *shiphah*, iar Elohistul optează *întotdeauna*

pentru *amah*. Driver concede cu prudenţă că E nu utilizează *amah* în mod invariabil, ci doar preferenţial. Fie şi aşa, poziţia îşi păstrează caracterul radical. E foloseşte *amah* de şase ori în Geneza (20:17; 21:10, 12, 13; 30:3; 31:33), însă *shiphah* apare nu mai puţin frecvent pe parcursul aceluiaşi document sau în contexte vădit unitare (atribuite lui E: Geneza 20:14; 29:24, 29; atribuite lui P: 30:4, 7, 18.)

Orr întâmpină cu severitate metodologia adoptată în acest caz, replicând:

> "Raţionamentul este pur arbitrar şi vicios atunci când se pune problema modificării acestui cuvânt în capitolele 20:14 şi 30:18 pe temeiul că «termenul comun pentru roabe în E este *Amah*» şi că «J, pe de altă parte, foloseşte întotdeauna *Shiphah*» – însăşi chestiunea luată în discuţie. În capitolul 29:24, 29, versetele sunt divizate şi atribuite lui P; cele din capitolul 30:4, 7 sunt, la rândul lor, scindate şi atribuite lui J." (Orr, POT, 231)

Geneza 20 furnizează întâia porţiune substanţială din E; cu toate acestea, *shiphah* (cuvântul specific lui J) apare în versetul 14, urmat de *amah* (cuvântul specific lui E) în versetul 17. Holzingar, susţinând că "E nu foloseşte cuvântul", elimină ocurenţa *shiphah*, aşa cum procedează şi cu Geneza 30:18. A presupune că E utilizează cuvântul şi, apoi, a atribui orice excepţie intercalării lui J sau erorii unui redactor nu înseamnă decât a deriva nemijlocit o concluzie din premisa avansată. Metoda este discrepantă, din punct de vedere logic, neştiinţifică şi îi îngăduie teoreticianului să demonstreze orice. (Archer, SOTI, 111)

Cassuto ne oferă un alt exemplu lămuritor. El este de părere că, în abordarea cuvintelor ebraice *beterem* şi *terem*, susţinătorii teoriei vădesc o atitudine mai puţin riguroasă din punct de vedere ştiinţific. Acolo unde apare, *beterem* este atribuit lui E, în vreme ce *terem* se atribuie întotdeauna lui J. Din nefericire pentru documentarişti, cei doi termeni nu sunt sinonimi. Avem, în acest caz, de a face cu sensuri întru totul diferite; *beterem* înseamnă "înainte", iar *terem* "nu doar". Se înţelege de la sine că, din moment ce aceste două cuvinte semnifică lucruri diferite, uzajul lor va fi distinct. Nu se pune aici problema unor izvoare aparte. (Cassuto, DH, 51)

Diversitatea în selecţia vocabularului este pusă din nou în discuţie atunci când documentariştii sugerează că utilizarea formulelor "a scoate din Egipt" (în documentul E) şi "a ieşi din Egipt" (în documentul J) dovedeşte existenţa unor documente multiple.

O percepţie adecvată a sensului pe care îl comportă fiecare dintre aceste expresii determină, însă, o altă concluzie. "A scoate din Egipt" trimite la plecarea din Egipt şi intrarea în Ţara Făgăduită, pe când "a ieşi din Egipt" nu înseamnă, pur şi simplu, decât părăsirea ţinutului egiptean. În Geneza 46:4, Dumnezeu îi spune lui Iacov: "Eu Însumi te voi scoate iarăşi de acolo".

Ceea ce vrea să arate că Dumnezeu îl va readuce în Țara Făgăduită. Pe de altă parte, în Geneza 15:14, citim: "...și pe urmă va ieși de acolo cu mari bogății." Potrivit contextului, e limpede că, de data aceasta, se face referire la Exod. O dată ce căutăm să stabilim sensul de profunzime al cuvintelor printr-o examinare atentă a pasajului, principiile întemeietoare ale textului devin clare. (Cassuto, DH, 48)

Un exemplu în plus îl constituie faptul că Pentateuhul consemnează numerele pe două căi: în ordine crescătoare, ca în "douăzeci și o sută", și în ordine descrescătoare, ca în "o sută douăzeci". Criticii postulează că J, E și D folosesc ordinea descrescătoare, în vreme ce lui P îi este caracteristică ordinea crescătoare.

Mai logică ar fi explicația conform căreia ordinea crescătoare este în mod consecvent asociată datelor tehnice sau statistice. Pe de altă parte, numerele izolate sunt redate aproape mereu în ordine descrescătoare, cu excepția câtorva cazuri când intervin împrejurări deosebite. Regula se aplică, de pildă, în adresarea lui Moise către copiii lui Israel: "...eu sunt în vârstă de o sută douăzeci de ani" (Deuteronom 31:2), ca și în pasajul cu privire la darurile căpeteniilor semințiilor, unde se arată: "...aurul cățuilor se ridica în totul la douăzeci și o sută de sicli" (Numeri 7:86).

În lumina acestui argument, ne putem întreba cum se face că ordinea crescătoare se regăsește numai în secțiunile P. Răspunsul este simplu: P se afirmă conform unui caracter de ansamblu definit prin însumarea tabelelor cronologice și genealogice, a consemnărilor statistice, a descrierilor tehnice referitoare la slujire și a altor asemenea detalii. Prin urmare, e firesc ca ordinea crescătoare să apară mai frecvent în presupusul document P. (Cassuto, DH, 51-54)

Un ultim exemplu îl oferă cuvântul *yalad.* Acest termen ebraic pentru "a naște" se folosește alternativ în structuri cauzative, respectiv regulate (dar cu sens cauzativ). Criticii explică fenomenul prin atribuirea celei dintâi opțiuni lui P, iar a celei din urmă lui J. Din ce motiv? După cum se pare, referitor la pasajele de proveniență incertă, să se instituie un precedent în atribuirea lui J a contextelor care utilizează o formă regulată cu sens cauzativ și lui P a celor care prezintă o structură cauzativă strict gramaticală. (Cassuto, DH, 43)

3.3.1 Tematica

Drept răspuns la ideea potrivit căreia cuvintele specifice presupuselor documente constituie mărturii în sprijinul teoriei documentare, Raven evidențiază faptul că adevărata rațiune a variației lexicale este diferențierea tematică: "Desigur, opinia nu se confirmă câtă vreme n-au avut ambii autori prilejul de a folosi cuvântul sau expresia în cauză. Numeroase dintre cuvintele prezente în lista lui Driver sunt atribuite exclusiv lui P întrucât J, E sau D n-au avut ocazia să le folosească." (Raven, OTI, 122)

Faptul ar trebui să fie evident. Nu are de ce să ne surprindă că vocabularul utilizat într-o genealogie sistematică (de pildă, Geneza 10) este întrucâtva diferit de cel dintr-o naraţiune cursivă (Geneza 8-9, de exemplu). O examinare riguroasă relevă că variaţia nu se datorează unor autori diferiţi, ci discursului genealogic, pe de o parte, şi celui narativ, pe de alta.

3.3.2 Varietatea

Esenţial este să reţinem că un autor care urmăreşte să dea o impresie de însufleţire şi stăruinţă va recurge la instrumente expresive dintre cele mai variate. Un exemplu util în acest sens se găseşte în relatarea din Exod cu privire la refuzul faraonului de a-i elibera pe israeliţi din Egipt. Încăpăţânarea sa, chiar şi confruntat cu urgiile, se sugerează prin trei verbe cu sensurile "a nu asculta" (atribuit lui P şi E) "a nu-şi pune la inimă" (atribuit lui P) şi "a împietri" (atribuit lui J). Succesiunea termenilor, însă, la o examinare mai atentă, dezvăluie o utilizare a acestora în ideea unui proces psihologic natural – de la sfidare, la indiferenţă şi, în cele din urmă, insensibilitate. Perspectiva se datorează, fără îndoială, intenţiei auctoriale, nicidecum întrepătrunderii documentelor. (Archer, SOTI, 116)

3.3.3 Dispunem doar de o fracţiune din ansamblul mărturiilor arheologice în măsură să elucideze în mare parte uzajul ebraic antic al anumitor cuvinte

Criticii radicali susţin, conform tradiţiei de cercetare, că forma extinsă a pronumelui "eu" *(anoki)* are o utilizare mai timpurie decât cea contrasă *(ani)*. Distincţia este invocată drept criteriu al diviziunii izvoarelor, chiar dacă, la o cercetare a textului, se constată că alternanţa celor două forme intervine deseori din inerţia locului comun. "Eu *(ani)* sunt Iahve" reprezintă, fireşte, o formulă convenţională prezentă îndeobşte în contexte care utilizează pe larg forma *anoki*. Punctul de vedere s-a dovedit recent a nu fi decât o invenţie teoretică o dată cu descoperirea inscripţiilor datate din secolul al cincisprezecelea î.Hr. de la Ras Shamra unde *ambele* forme ale pronumelui apar în acelaşi context.

Un alt exemplu: în naraţiunea Potopului apar două cuvinte ebraice pentru "fereastră". *Arubbah* este folosit în Geneza 7:11 şi 8:2. În 8:6, însă, cuvântul pentru "fereastră" este *challon*. (Allis, FBM, 78-79) Documentariştii consideră că *arubbah*, pentru "fereastră", este cuvântul folosit de autorul documentului P, ceea ce face ca Geneza 7:11 şi prima parte din 8:2 să-i fie atribuite acestuia. *Challon* este cuvântul preferat de autorul documentului J, aşa încât Geneza 8:6 aparţine lui J.

Se poate justifica pe altă cale utilizarea celor două cuvinte care par să denote acelaşi lucru pe parcursul unei naraţiuni de dimensiuni atât de reduse precum este relatarea Potopului?

Fără îndoială. Cu toate că nu cunoaştem încă motivul pentru care termenii au fost utilizaţi în contexte de o atare proximitate, săpăturile arheologice de la Ras Shamra au dezvăluit o tăbliţă în cuprinsul căreia se regăsesc *ambele* cuvinte, ceea ce face ca argumentul referitor la doi autori răspunzători pentru acelaşi uzaj în Geneza să devină extrem de improbabil.

Asemenea descoperiri arheologice au pus în mod concludent sub semnul întrebării poziţiile ipotezei documentare şi avem toate motivele să credem că săpături ulterioare vor fi de natură să furnizeze pe mai departe date verificabile cu privire la tehnicile literare *autentice* ale evreilor antici.

Chiar dacă arheologia a contribuit în mod hotărâtor la consolidarea unei înţelegeri a literaturii israelite ca ansamblu unitar, nu trebuie să uităm că, o dată cu aceste descoperiri, perspectiva asupra fenomenului abia se configurează. Edwin Yamauchi, fost profesor la Universitatea Rutgers şi actualmente la Universitatea Miami (Ohio), arată:

> "Dacă am considera, în virtutea unui raţionament mai mult decât optimist, că s-au păstrat 1/4 din materialele şi inscripţiile supuse studiului, că au fost excavate 1/4 din şantierele existente, că au fost examinate 1/4 din şantierele în lucru şi că s-au publicat 1/4 din materialele şi inscripţiile descoperite în urma săpăturilor, încă n-am dispune decât de 1/250 din mărturiile posibile (1/4 x 1/4 x 1/4 x 1/4). În realitate, procentajul trebuie să fie, nu ne îndoim, chiar mai redus." (Yamauchi, SSS, 12)

3.4 Unitatea Pentateuhului

Întregul Pentateuh se clădeşte pe o unitate structurală, vădind coeziunea unui ansamblu organic, arareori punctată de suprapuneri şi recurenţe datorate naturii progresive a revelaţiei lui Dumnezeu în lucrarea lui Moise. Până şi criticii recunosc această unitate de vreme ce avansează ipoteza unui redactor care să justifice caracterul organizat şi concordant al Pentateuhului de astăzi. (Archer, SOTI, 108)

Unul dintre cei care admit acest fapt este Edward Riehm (*Einleitung in das Alte Testament*, 1889, I, p. 202), citat aici de Archer:

> "Majoritatea legilor din cărţile de mijloc ale Pentateuhului alcătuiesc, în esenţă, un întreg omogen. Ele nu sunt, desigur, opera unui singur condei şi nu aparţin doar unei perioade... Şi, totuşi, sunt cârmuite de aceleaşi principii şi idei, prezintă acelaşi cadru, aceleaşi forme de reprezentare şi modalităţi de expresie. Termeni cu un înţeles precis, nu puţini la număr, sunt folosiţi în repetate rânduri. Înseşi legile trimit, pe diverse căi, una la cealaltă. Dincolo de anumite diferenţe izolate de ordin secundar, ele se pun mereu de acord şi se completează, lăsând impresia unui tot unitar, desăvârşit printr-o uimitoare coerenţă a detaliilor." (Archer, SOTI, 108)

W.W.J. Martin afirmă:

"Geneza prezintă toate trăsăturile unei lucrări omogene: modul de expresie, utilizarea spontană a formelor şi tiparelor sintactice specifice mediului lingvistic şi geografic al scriitorului, funcţia particulelor, mai cu seamă articolul hotărât, evoluat de la stadiul de demonstrativ, precum şi mobilitatea genului gramatical. Autorul Genezei a vădit aptitudini literare de o excelenţă care sugerează o capacitate de a opera, aproape fără dificultate, cu orice alte mijloace discursive. El are toate datele unui geniu: varietate şi diversitate, accesul la o multitudine de alternative, vaste resurse expresive, un spectru desăvârşit de nuanţe puse în act cu o incomparabilă măiestrie. Nimeni nu-şi mai poate îngădui astăzi să deducă din diversitatea stilistică o sumă de izvoare distincte; diversitatea face parte integrantă din însăşi substanţa geniului. Unitatea nu derivă din uniformitatea lexicală şi stilistică, ci din permanenţa valorii. Un geniu singular este mai verosimil decât un autor colectiv în stare să producă, prin aportul unor indivizi excelent înzestraţi, dar sortiţi cu modestie anonimatului, o lucrare de o asemenea anvergură." (Martin, SCAP, 22)

26

CONCLUZIE LA IPOTEZA DOCUMENTARĂ

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 LEGITIMĂRI

1.1 Relevanța de ansamblu a ipotezei

Criticii sunt dispuși să recunoască faptul că, luate separat, criteriile de divizare a Pentateuhului nu pot constitui repere hotărâtoare în validarea demonstrației. Totuși, integrate unei concepții de ansamblu, ele trasează neîndoielnic coordonatele unei pledoarii concludente menite să susțină cauza paternității compozite.

În această ordine de idei, documentaristul britanic A.T. Chapman scrie: "Forța punctului de vedere critic derivă mai cu seamă din faptul că demersuri argumentative independente impun concluzii similare." (Chapman, IP, 39) De unde și invocarea efectului cumulativ al acestor "demersuri argumentative independente" (în baza unor criterii distincte).

Însă, după cum arată Kitchen:

"Vorbim în zadar despre «forța cumulativă» a anumitor demonstrații cu rezultate lipsite, în egală măsură, de valabilitate; 0 + 0 + 0 + 0 = 0,

orice metodă de calcul am adopta. Presupusa concordanţă a criteriilor complementare în condiţiile unei independenţe mai mult imaginare decât reale a trebuit infirmată... în temeiul nenumăratelor mărturii pentru care spaţiul rezervat acestei cărţi s-ar dovedi de departe insuficient." (Kitchen, AOOT, 125)

1.2 Popularitatea teoriei

Cum se face, ne-am putea întreba, că, în pofida erorilor pe care studiul de faţă s-a străduit să le evidenţieze, ipoteza documentară a fost adoptată şi susţinută atât de fervent în majoritatea comunităţilor ştiinţifice din Europa continentală, Marea Britanie şi Statele Unite?

W.H. Green dă următorul răspuns:

> "Numeroşi cercetători eminenţi acceptă, în principiu, dacă nu chiar cu rigoarea fiecărui amănunt, secţionarea critică a Pentateuhului. Sistemul propune anumite aspecte de natură să exercite o fascinaţie irezistibilă, ceea ce îi justifică îndeajuns popularitatea. Erudiţia, competenţa şi truda răbdătoare pe care s-a clădit, argumentele convingătoare, chiar dacă specioase, care i-au fost aduse drept sprijin şi priceperea cu care s-a adaptat fenomenelor din Pentateuh şi, în general, din Vechiul Testament i-au conferit aparenţa unei abordări cât se poate de plauzibile. Noile orizonturi de cercetare astfel instituite au avut darul de a stimula interesul celor înclinaţi spre gândirea speculativă, cărora li se dezvăluie ca un bun prilej de studiu original şi rodnic în reconstituirea unor documente antice, disimulate vreme îndelungată în textul existent, pe care îl antedatează cu secole. Temeritatea şi părelnica reuşită în demersul de revoluţionare a opiniei tradiţionale, reevaluarea percepţiei asupra originii şi istoriei religioase a Vechiului Testament, precum şi recursul la doctrina dezvoltării, aplicată pe larg în alte domenii de cercetare, au contribuit din plin la succesul teoriei." (Green, HCP, 131-32)

Green adaugă: "Faptul că această concepţie nu se verifică se datorează mai puţin lipsei de ingeniozitate, cultură sau perseverenţă din partea susţinătorilor ei, nici vreunei indisponibilităţi în a emite presupoziţii cu o nemărginită largheţe, ci, pur şi simplu, imposibilităţii de a-şi atinge obiectivul stabilit." (Green, HCP, 132)

2 NEAJUNSURI METODOLOGICE INSURMONTABILE

Gleason Archer, absolvent al Facultăţii de Drept Suffolk, sintetizează eroarea metodologică astfel:

"Există toate motivele de îndoială cum că ipoteza Wellhausen își merită cu adevărat statutul de instanță științifică probă. Se face uz într-o asemenea măsură de argumentația specifică, raționamentul contradictoriu și deducția incertă pe baza unor premise nesusținute faptic încât devine absolut limpede că o atare metodologie ar fi repudiată fără drept de apel în fața unui tribunal. Arhitecții Teoriei Documentare par să nu respecte aproape nici una dintre legile referitoare la depunerea mărturiilor prevăzute de procedurile juridice. Oricărui avocat care s-ar încumeta să interpreteze un testament, un regulament sau un act de cesiune în maniera bizară și iresponsabilă a criticilor specializați în studiul izvoarelor pentateuhale i s-ar respinge numaidecât cazul într-o sală de judecată." (Archer, SOTI, 99)

Ne vom opri, în continuare, asupra câtorva aspecte ilustrative pe care le implică aceste neajunsuri.

2.1 Înțelegerea literaturii orientale antice din perspectiva gândirii occidentale moderne

Demersul criticilor radicali ridică serioase semne de întrebare atunci când se presupune că (1) data alcătuirii fiecărui document poate fi stabilită cu destulă certitudine, chiar și în condițiile *inexistenței* unui termen de comparație pe care l-ar putea oferi literatura ebraică, și că (2) lexicul insolit sau rar din Textul Masoretic poate fi oricând înlocuit cu o serie mai adecvată de variante.

Asemenea practici sunt cu totul îndoielnice dacă ținem cont de observația lui Archer:

"Străini de poporul căruia îi aparțin scrierile, trăitori într-o epocă și cultură diferite, au considerat că sunt îndeajuns de competenți încât să elimine ori să restructureze expresii și, uneori, versete întregi ori de câte ori acestea au părut să contravină modului lor de înțelegere occidental cu privire la consecvență sau stil.

Au presupus totodată că învățați ai unei perioade ulterioare cu peste 3.400 de ani unuia sau altuia dintre evenimente vor fi fiind în stare să reconstituie (în mare măsură pe baza unor teorii filosofice) modul în care s-au petrecut de fapt anumite lucruri mult mai pertinent decât înșiși autorii antici (a căror proximitate față de evenimentele respective n-a depășit, chiar și după redactarea operată de critici, o distanță de 600 până la 1000 de ani)." (Archer, SOTI, 99)

2.2 Absența mărturiilor obiective

Până și cel mai dogmatic documentarist trebuie să admită că nu există mărturii obiective în sprijinul existenței sau al istoriei documentelor J, E sau de oricare

altă apartenenţă presupuse a fi constitutive Torei. Nu se cunoaşte nici un manuscris al vreunei porţiuni din Vechiul Testament datat mai devreme de secolul al treilea î.Hr. (Kitchen, AOOT, 2)

Comentariul lui W.H. Green în acest sens (în Chambers, *Moses and His Recent Critics*, pp. 104-5), citat de Torrey, este cât se poate de îndreptăţit:

> "Tradiţia şi mărturiile istorice referitoare la originea Pentateuhului le stau, pe deplin, împotrivă. Sarcina dovezilor cade în exclusivitate pe umerii criticilor. Iar aceste dovezi ar trebui să fie tot atât de limpezi şi convingătoare pe cât este de gravă şi capitală natura consecinţelor pe care le implică raportul la ele." (Torrey, HCNT, 74)

Bruce K. Waltke, doctor în filosofie, de la Universitatea Harvard, şi membru al colegiului Universităţii Ebraice din Ierusalim, afirmă categoric:

> "Deşi la o simplă lectură a textelor de popularizare care promovează concluziile metodei analitice faptul iese mai puţin în evidenţă, fie şi cel mai entuziast susţinător al teoriei se vede nevoit să accepte că nu dispunem până astăzi de nici cea mai firavă mărturie concretă externă în sprijinul existenţei sau istoriei izvoarelor J, E, D, P." (Albright, AP, 2)

2.3 Recursul la metoda fragmentării în detrimentul celei concordante

Abordarea concordantă urmează metodologiei standard atât în studiul literaturii, cât şi al documentelor antice. O dată ce se renunţă la ea cu intenţia de a identifica anumite contradicţii, textul va genera de la sine asemenea "contradicţii" în virtutea diversităţii sale inerente. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa studiilor biblice.

Allis observa pe bună dreptate: "Fragmentarea reprezintă un rezultat firesc al metodei respective de interpretare, fie că variaţiile sau diferenţele invocate se regăsesc în forma ori în conţinutul documentului supus acesteia." (Allis, FBM, 126)

Kyle ajunge la o concluzie asemănătoare:

> "Critica nu se defineşte prin efortul de a localiza cu orice preţ eventualele erori, cu toate că se poate oricând transforma într-un atare act. Iar atunci când porneşte pe calea unei reconstituiri care pune sub semnul întrebării integritatea şi veridicitatea documentelor luate în discuţie, tentaţia de a găsi greşeli, de a urmări contradicţii, devine irepresibilă; este, într-adevăr, o atitudine esenţială în cadrul procesului. Însă metoda, pe cât de fals este concepută, tinde în mare măsură să descalifice raţionamentul." (Kyle, DVMBC, 178)

Una dintre cele mai grave deficienţe ale acestei abordări o reprezintă înclinaţia de a percepe impedimente acolo unde, în mod normal, lucrurile sunt clare. "Aşa-zisele dificultăţi", subliniază Kitchen, "nu sunt decât produsul nejustificat al înseşi teoriei literare. Teoriile de natură să *născocească* probleme în condiţiile inexistenţei prealabile a acestora sunt, de la sine înţeles, eronate şi se cuvin, prin urmare, ignorate." (Kitchen, AOOT, 114)

Eroarea metodei se rezumă în ilustrarea lui O.T. Allis:

"Să remarcăm, aşadar, că efortul de identificare a diferenţelor este unul relativ redus. Ne-ar veni uşor să dăm de pământ cu o sferă de cristal pentru a umple, apoi, paginile unui volum cu descrieri şi discuţii elaborate referitoare la diferenţele evidente dintre cioburile astfel obţinute, pretinzând că aceste fragmente trebuie să fi provenit din globuri distincte. Singura invalidare concludentă a teoriei ar rămâne, în cele din urmă, dovada faptului că, o dată realipite, cioburile ar alcătui iarăşi aceeaşi sferă. După tot ce s-a spus, tocmai unitatea şi concordanţa naraţiunilor biblice, aşa cum apar ele în Scripturi, constituie cel mai nimerit argument împotriva teoriei potrivit căreia aceste texte de sine stătătoare derivă din procesul de combinare a câtorva izvoare mai mult sau mai puţin divergente şi contradictorii." (Allis, FBM, 121)

2.4 Numărul nelimitat al "documentelor originale"

Date fiind natura fragmentară a metodologiei şi absenţa oricăror repere obiective, o analiză consecventă a textului devine ridicolă.

North reţine, cu referire la cercetările de început, câteva rezultate de asemenea factură:

"Baentsch, după cum ne amintim, în Comentariul său la Levitic (1900), opera cu nu mai puţin de şapte sigle P: P, Ps, Pss, Ph (17-26), Po (1-7), Pr (11-15) şi Rp. Oricare dintre izvoarele secundare putea trimite la o a doua (Ph5, Pr5) sau a treia (Pr55) intervenţie, pe lângă redactori (Rpo, Rph) şi chiar redactori secundari (Rp5). Se ajunge până la subtilităţi de genul Po1, Po2, Po5, Po25. Avem, fără îndoială, de a face cu o *reductio ad absurdum* a metodei analitice." (North, PC, 56)

Nici analiza recentă n-a avut o soartă mai bună; s-au ivit nenumărate noi izvoare, precum J1, J2, L, K şi S. Faptul l-a determinat pe North, un reprezentant de seamă al criticilor radicali, să conchidă logic: "Se prea poate ca un demers analitic suficient de ingenios să identifice, probabil, multe alte asemenea documente." (Citat de Albright, OTAP, 55)

Green înţelege limpede raţionamentul care stă la baza acestei perpetue divizări: "Fenomenul astfel generat", observă el,

"...se întoarce inevitabil împotriva ipotezei înseşi. Aceleaşi principii şi metode folosite în secţionarea diverselor documente de la baza Pentateuhului pot fi aplicate la fel de eficient şi nu mai puţin convingător în divizarea şi subdivizarea fiecărui document în parte câtă vreme se pot decide sursele cărora le-ar aparţine fragmentele." (Harper, PQ, 164)

Cu aceeaşi pătrundere, Allis arată că "principiile şi metodele criticii superioare, o dată ce ar fi urmărite nedezminţit, ar conduce la o dezintegrare totală a Pentateuhului şi... numai incapacitatea criticilor de a le pune în practică până la ultimele consecinţe stă în calea acestui fiasco definitiv." (Allis, FBM, 89)

Iar Alan Cole scrie epitaful: "Vechea şi meticuloasa «ipoteză documentară» a fost în mare parte victima propriului succes, rătăcită într-o multitudine de unităţi din ce în ce mai neînsemnate sau fragmente disparate postulate de cercetători în loc să cultive coerenţa unor izvoare scrise majore şi integrale." (Cole, E, 13)

2.5 O logică iresponsabilă

Aberaţia logică a criticilor radicali se defineşte îndeobşte ca *petitio principii*, presupoziţia unui adevăr în lipsa verificării sau cercul vicios al unui proces argumentativ în care premisele se substituie concluziilor. Cu alte cuvinte, este vorba despre instituirea rezultatelor urmărite în termenii ipotezei astfel încât soluţia finală să corespundă intenţiilor formulate. Fenomenul se manifestă ostentativ în cel puţin două situaţii.

2.5.1 Demarcarea documentelor J, E, D şi P

Trăsăturile fiecăruia dintre cele patru documente primare au fost predeterminate în procesul de constituire. Ulterior, fiecare pasaj în care s-au regăsit trăsăturile respective a fost atribuit documentului corespondent.

S.R. Driver scrie că "Elohim nu prezintă aici celelalte criterii specifice stilului P, [ceea ce] interzice atribuirea secţiunilor astfel definite izvorului în cauză". (Driver, ILOT, 13)

Se relevă, prin urmare, patru documente al căror text prezintă, în porţiunile ce le revin, trăsături distinctive. Însă a afirma, apoi, cu deplină satisfacţie că acest lucru demonstrează existenţa propriu-zisă, încă de la început, a acestor patru documente contravine oricărei logici, întrucât "izvoarele" rezultante nu sunt decât produsul unui scop predeterminat, în lipsa totală a oricăror mărturii obiective sau a oricărui paralelism cu alte lucrări literare. Iată cum raţionamentul rămâne prizonierul propriului său cerc vicios nesusţinut şi absurd.

2.5.2 Dependenţa vădită faţă de redactori

O dată cu introducerea redactorului, criticii radicali furnizează un alt exemplu

de soluție întemeiată pe construcția ipotetică, și nu pe fapte. Redactorul scoate și mai mult în evidență logica improprie, de vreme ce prezența sa îngăduie ca orice mărturie posibilă să poată fi, cel puțin prezumtiv, falsificată prin intermediul datelor obținute pe căi speculative, inacceptabile, așadar, în lipsa dovezilor.

Allis afirmă că

> "...atribuindu-i redactorului rolul de editor şi făcându-l răspunzător pentru toate împrejurările în care analiza nu conduce la rezultatele scontate, criticii recurg la un mijloc de natură să le năruie întreaga poziție. A pune ineficiența analizei pe seama unui redactor necunoscut care și-a modificat izvoarele textuale e totuna cu a denatura textul propriu-zis supus studiului critic în interesul unei teorii axate pe ideea că textul respectiv avusese o anume conformaţie originală. Mai pe şleau spus, avem de a face cu o «măsluire a dovezilor». Metoda îngăduie deopotrivă confirmarea sau infirmarea oricărei teorii." (Allis, FBM, 60)

Altundeva, cercetătorul ne reamintește că "orice recurs la redactori sugerează o recunoaștere tacită din partea criticilor cum că teoria lor încetează, cu această ocazie, să mai funcționeze." (Allis, FBM, 39)

Renumitul romancier evreu Herman Wouk și-a propus să aprofundeze ipoteza documentară. Reacția sa la ideea de redactor merită reținută. "O dată cu descoperirea interpolatorului", scrie Wouk, "Wellhausen s-a văzut scăpat de griji. Nici că se putea o unealtă mai nimerită pusă în slujba logicii contradictorii decât acest admirabil personaj... Atunci când orice altceva pare să nu-i mai fie util lui Wellhausen – structura gramaticală, continuitatea, numele divine ori de-a dreptul contrafacerea sensului ebraic elementar – rămâne apelul la interpolator." El afirmă că Engnell "a dat lovitura de grație *Prolegomenelor* prin analiza stafiei infame a lui Wellhausen, interpolatorul, pe care a surghiunit-o din domeniu pe fondul unui hohot politicos de râs cărturăresc." (Wouk, TMG, 315-17)

3 FALIMENTUL IPOTEZEI

În cartea sa, *The Documentary Hypothesis*, regretatul Umberto Cassuto dedică șase capitole examinării celor cinci criterii fundamentale pe care documentariștii le aduc drept mărturii în sprijinul faptului că nu Moise a scris Pentateuhul. El compară cele cinci obiecții de bază cu stâlpii de susținere ai unei case. (Firește, aceste obiecții cu privire la paternitatea mozaică sunt totodată argumente pentru ipoteza documentară.) În capitolul de încheiere, Cassuto observă referitor la aceste puncte de sprijin sau "stâlpi" pe care se întemeiază ipoteza documentară:

"N-am vrut să demonstrez că aceşti stâlpi sunt şubrezi ori că nici unul dintre ei nu izbuteşte să ţină în picioare edificiul, ci că, aşa cum am stabilit, ei nici nu sunt, ca atare, stâlpi, că nu există, că nu sunt decât pure închipuiri. Concluzia mea finală potrivit căreia ipoteza documentară este nulă şi neavenită se justifică din această perspectivă." (Cassuto, DH, 100-1)

Un alt cercetător evreu, M.H. Segal, după o discuţie referitoare la problema pentateuhală în cartea sa, *The Pentateuch – Its Composition and Its Authorship*, conchide:

"Observaţiile de mai sus arată limpede motivul pentru care ne vedem nevoiţi să respingem Teoria Documentară ca explicaţie a alcătuirii Pentateuhului. Demersul acesteia este prolix, artificial şi subminat de anomalii. Se bazează pe prezumţii neconfirmate. Foloseşte criterii incerte în divizarea textului conform unor documente constitutive.

Acestor neajunsuri li se adaugă alte lipsuri majore. Împinge analiza până la consecinţe cu totul absurde şi trece cu vederea studiul sintetic al Pentateuhului ca fenomen literar de ansamblu. Adoptând o metodă analitică aberantă, reduce Pentateuhul la o sumă de fragmente incoerente, de ordin istoric sau legal, la o culegere de legende şi tradiţii târzii a căror origine se dovedeşte îndoielnică, însăilate prin efortul unor compilatori de mai târziu călăuziţi de un fir cronologic artificial. Toate acestea nu conduc decât la o falsă evaluare a Pentateuhului. O lectură fie şi mai puţin riguroasă e îndeajuns pentru a constata că evenimentele consemnate aici sunt dispuse într-o succesiune conformă logicii, că există o economie a organizării diverselor porţiuni şi un scop unificator în ce priveşte conţinutul, o economie şi un scop desăvârşite la finalul Pentateuhului, moment care punctează totodată şi sfârşitul epocii mozaice." (Segal, PCA, 22)

Ipoteza documentară a lui Wellhausen, aşadar, trebuie, în ultimă analiză, văzută ca un eşec în tentativa de fundamentare a unui punct de vedere hotărât să conteste paternitatea mozaică în favoarea unei teorii a izvoarelor JEDP.

4 CÂTEVA NOTE DE ÎNCHEIERE

4.1

Cercetătorul evreu Yehezkel Kaufman descrie starea de fapt actuală:

"Argumentele lui Wellhausen au fost concepute de aşa manieră încât să se susţină reciproc în mod convenabil, părând să instituie o temelie solidă pentru construcţia criticii biblice. De atunci, însă, atât mărturiile, cât şi

argumentele de la baza acestei structuri au fost puse la îndoială și, într-o anume măsură, efectiv contestate. Cu toate acestea, cercetarea biblică, în vreme ce recunoaște că aceste temeiuri s-au năruit, continuă să adere la concluziile respective." (Kaufman, RI, 1)

4.2

Mendenhall vorbește despre menținerea perspectivei orientate în funcție de evoluția religioasă documentaristă: "Ne putem îngădui, pe bună dreptate, să întâmpinăm cel puțin cu suspiciune faptul că punctul lor de vedere se întemeiază mai degrabă pe un soi de admirație savantă față de trecut decât pe mărturiile istorice." (Mendenhall, BHT, 36)

4.3

Bright adaugă că, până și astăzi, "ipoteza documentară impune o raliere generală și trebuie să constituie punctul de plecare al oricărei discuții". (Bright, HI, 62)

4.4

Renumitul cercetător evreu Cyrus Gordon observă supunerea aproape oarbă a multor critici la teoria documentară:

> "Când mă refer la «devotamentul» față de JEDP, am în vedere sensul cel mai profund al cuvântului. Am auzit profesori specializați în Vechiul Testament invocând validitatea teoriei JEDP ca pe o «convingere personală». Sunt oameni dispuși să accepte modificări de suprafață în cele mai mici amănunte. Nu au nici o reținere în a opera subdivizări (D1, D2, D3 și așa mai departe), permutări (JE) ori adăugiri ale unor documente desemnate printr-o altă majusculă oarecare, însă nu tolerează nici un rabat de la structura de bază JEDP." (Gordon, HCFF, 131)

Gordon conchide: "Nu izbutesc nicidecum să-mi explic acest tip de «convingere personală» decât în termenii unei inerții intelectuale ori ai unei incapacități de revizuire." (Gordon, HCFF, 131)

4.5

Cercetătorul britanic H.H. Rowley aderă pe mai departe la această teorie din motivul foarte simplu că nu i se oferă o alternativă acceptabilă:

> "Că [teoria Graf-Wellhausen] a fost, în ansamblu sau parțial, contestată e dincolo de orice îndoială, însă ea nu poate fi substituită cu nici o altă teorie care să nu fie, la rândul ei, poate chiar mai cuprinzător și hotărât, respinsă... Perspectiva Graf-Wellhausen nu e decât o ipoteză de lucru,

care poate fi oricând abandonată de îndată ce se propune o abordare mai mulţumitoare, dar a cărei înlăturare, până atunci, nu ne ajută cu nimic." (Rowley, GOT, 46)

Potrivit acestei opinii, nu contează că teoria este nelegitimă, câtă vreme putem spune că avem un punct de vedere.

4.6

Cyrus Gordon, în încheierea unui articol pe parcursul căruia supune întreaga teorie Wellhausen unui intransigent examen critic, dă un exemplu uimitor de aderenţă necondiţionată la ipoteza documentară:

"Un profesor în domeniul biblic de la o universitate de prim rang mi-a cerut la un moment dat să-l lămuresc în privinţa teoriei JEDP. I-am expus, în principiu, aceleaşi idei din studiul de mai sus. Mi-a răspuns: «Ceea ce spuneţi mi se pare foarte relevant, însă cursurile mele vor propune în continuare vechiul sistem.» Rugându-l să-mi explice din ce motiv, a adăugat: «Pentru că aceste argumente m-ar obliga să renunţ la tot ce ştiu, să mă raportez la o nouă bibliografie şi să-mi revizuiesc întregul mod de gândire. Mi-e mai la îndemână să rămân fidel sistemului acceptat pe care l-a elaborat critica superioară şi pentru care au fost deja concepute manuale de referinţă.»" (Gordon, HCFF, 134)

4.7

O asemenea declaraţie pare să justifice suspiciunea cu care îi priveşte Mendenhall pe numeroşi critici biblici moderni:

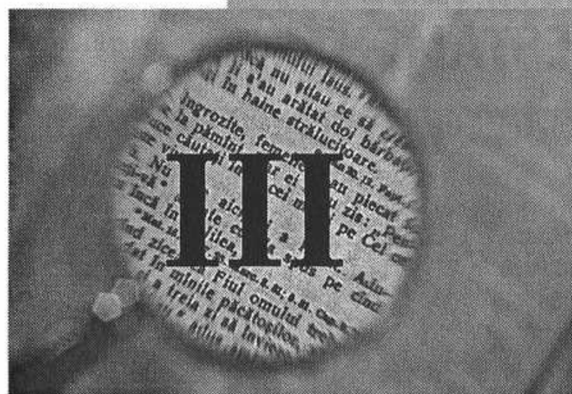
"E mult mai lesne să ne raportăm la modelul consacrat al secolului al XIX-lea, mai cu seamă că, în timp, a ajuns să se bucure de o oarecare prestanţă academică, în mare parte prin neprezentare, şi să ne mulţumim cu evidenţierea ocazională a unor neajunsuri izolate care să arate că ţinem pasul cu vremurile." (Mendenhall, BHT, 38)

4.8

Herman Wouk, scriitorul şi dramaturgul evreu, nefiind numaidecât un cercetător biblic profesionist, caută cu onestitate să sugereze un răspuns în ce priveşte faptul că teoriile propuse de Wellhausen şi de adepţii săi sunt pe mai departe în general acceptate ca perspective de principiu. În cartea sa, *This Is My God*, Wouk punctează ironic: "Ingrată este soarta celor care şi-au închinat toată viaţa unei teorii, împărtăşind-o generaţiilor mai tinere, doar pentru a-şi da, în cele din urmă, seama că se înşelaseră." (Wouk, TMG, 318)

Wouk adaugă:

"Le-a fost dat, în sfârşit, cărturarilor să afle, desigur, că analiza literară nu reprezintă o metodă ştiinţifică. Veşnic nestatornic, stilul literar îşi caută mereu alte chipuri, nefiind mai mult decât un palimpsest, o sinteză expresivă. Condeiul lui Shakespeare se regăseşte în paginile lui Dickens; Scott a scris capitole din Mark Twain; Spinoza e plin de Hobbes şi Descartes. Shakespeare a fost, în acest sens, alchimistul suprem, meşteşugarul desăvârşit al stilului. Slujindu-se de unealta analizei literare, o întreagă istorie a cercetării a urmărit obsesiv să arate că autorul operei lui Shakespeare poate fi oricine, mai puţin Shakespeare însuşi. Nu mă îndoiesc că analiza literară ar putea, la rigoare, să-mi atribuie mie atât *David Copperfield*, cât şi *Adio, arme*. Dacă ar fi îndreptăţit, aş susţine bucuros un asemenea punct de vedere." (Wouk, TMG, 317)



CRITICA BIBLICĂ ŞI NOUL TESTAMENT

27

INTRODUCERE ÎN CRITICA FORMELOR NOULUI TESTAMENT

SCHIŢA CAPITOLULUI

Capitolul examinează principiile de bază ale criticii formelor. Presupoziţiilor şi concluziilor fundamentale li se vor aduce întâmpinări practice.

Critica izvoarelor nu se poate raporta decât la consemnările scrise ale vieţii lui Hristos, apărute nu înainte de douăzeci şi cinci de ani după ce se petrecuseră evenimentele propriu-zise. Până să fi fost păstrate sub forma Evangheliilor, relatările circulaseră prin intermediul comunicării nemijlocite. Critica formelor caută să recupereze acest interval în care s-a recurs la transmiterea orală.

Criticii formelor presupun că Evangheliile sunt alcătuite din unităţi sau episoade independente de dimensiuni restrânse. Aceste unităţi (pericope) se răspândiseră ca elemente de sine stătătoare. Criticii avansează ideea că aceste unităţi au intrat treptat într-un circuit literar de tip folcloric printr-o serie de legende, poveşti, mituri şi parabole.

Potrivit criticii formelor, instituirea şi păstrarea acestor unităţi au fost determinate, în esenţă, de necesităţile comunităţii creştine *(Sitz im Leben).*

Cu alte cuvinte, atunci când comunitatea se confrunta cu o anumită problemă, oamenii fie creau, fie preluau o rostire sau un aspect specifice lui Isus astfel încât să găsească o cale de a ieşi din impas. Ca atare, aceste unităţi nu sunt în sine mărturii referitoare la viaţa lui Hristos, ci sunt considerate mai degrabă ca fiind credinţe şi practici ale bisericii timpurii.

Ipoteza acestei paradigme critice este aceea că evangheliştii n-au fost efectiv autori, cât mai curând editori ai celor patru Evanghelii. Ei ar fi cules toate aceste fragmente şi le-ar fi organizat într-un cadru artificial de natură să slujească propovăduirii şi învăţăturilor. Formule precum "iarăşi", "de îndată", "după câteva zile", "pe când mergeau" şi "după aceea" nu au un caracter istoric. Ele reprezintă doar instrumente de fundamentare a unei coeziuni între unităţi şi episoade distincte pe fondul unei perspective de ansamblu fictive. Nu sunt decât modalităţi de organizare cronologică având funcţia unor conectori între diversele componente literare.

Obiectivul criticii formelor a fost acela de a identifica "legile tradiţiei" conform cărora au avut loc culegerea, evoluţia şi consemnarea unităţilor izolate. Înlăturat cadrul artificial (editorial) al cronologiei structurate de evanghelişti, critica formelor urmăreşte să reconstituie forma originală a unităţilor (pericope) şi să definească scopul practic *(Sitz im Leben)* în vederea căruia primii creştini le-au păstrat.

Prin intermediul acestei metode, s-a considerat că "se poate accede, dincolo de izvoarele scrise, la perioada de transmitere orală pentru a justifica apariţia diferitelor categorii de episoade care au devenit, în cele din urmă, componente ale Evangheliilor". (Fitzmyer, MMOTGT, 445)

Critica formelor a depăşit ulterior stadiul unei simple analize literare, asumându-şi statutul de analiză istorică şi autoritatea de a supune evaluării istoricitatea unor pasaje sau unităţi.

1 DEFINIŢII

1.1

Critica formelor derivă în principiu din termenul german *Formgeschichte.* Traducerea literală a acestuia este "istoria formelor".

Este vorba despre studiul formelor literare şi

> "al documentelor în care se regăseşte tradiţia timpurie. Presupoziţia fundamentală este aceea că tradiţia timpurie, orală, a prelucrat materialul şi a generat o varietate de forme literare identificabile în consemnarea scrisă. Cercetarea acestor forme, aşadar, clarifică aspectele ce ţin de viaţa şi modul de gândire caracteristice oamenilor care se înscriu în această tradiţie." (Filson, FC, 436)

1.2

Mai departe, Robert Spivey şi D. Moody Smith, în *The Anatomy of the New Testament*, definesc metoda criticii formelor ca "o clasificare a «formelor» prin mijlocirea cărora s-a perpetuat tradiţia, îndeosebi cea evanghelică, înainte de a fi reţinută în scris şi o încercare de a circumscrie «condiţiile de viaţă» ale bisericii pe care aceste forme le reflectă". (Spivey, ANT, 463)

1.3

Aşa cum observă E.B. Redlich, un critic al formelor:

> "Critica formelor reprezintă o metodă de studiu şi cercetare a cărei preocupare o constituie stadiul preliterar al tradiţiei evanghelice, într-o perioadă în care informaţiile erau transmise pe cale orală. Ea caută să descopere originile şi istoria acestor date, adică a naraţiunilor şi rostirilor care alcătuiesc Evangheliile, şi să explice pe ce căi naraţiunile şi rostirile originale şi-au căpătat forma actuală în Evanghelii. Obiectivul ei este acela de a înţelege procesele care au condus la constituirea Evangheliilor." (Redlich, FC, 9)

Laurence J. McGinley enumeră cinci principii de bază ale criticii formelor:

1. "Evangheliile sinoptice reprezintă sinteze populare, subliterare.
2. Ele se întemeiază pe credinţa primilor creştini, care le-au elaborat, şi nu pe existenţa istorică a lui Isus.
3. Însumează, pe căi artificiale, o serie de unităţi tradiţionale izolate.
4. Aceste unităţi au avut la început o formă literară specifică, încă perceptibilă.
5. Această formă a apărut în contextul unei împrejurări sociale concrete." (McGinley, FCSHN, 4)

1.4

G.E. Ladd defineşte critica formelor, afirmând că

> "...desemnarea drept «critică a formelor» trimite la studiul diverselor forme literare pe care le-a adoptat tradiţia orală în procesul de transmitere. El porneşte de la presupoziţia că anumite legi specifice răspândirii orale vor conduce, o dată aplicate Evangheliilor, la reconstituirea celor mai timpurii forme pe care s-a întemeiat această tradiţie. O examinare aprofundată a acestor forme a determinat concluzia critică potrivit căreia, în cele mai timpurii stadii, textul Evangheliilor a fost perpetuat pe cale orală sub forma unei suite de unităţi distincte, istorisiri, relatări, rostiri, învăţături, parabole etc. Fiecare unitate de tradiţie şi-a avut propriul parcurs istoric în cadrul

bisericii. Coordonatele istorice ale lucrării lui Isus, aşa cum se prezintă aceasta în Marcu şi se înfăţişează pe larg în Matei şi Luca, nu aparţin acestei tradiţii, ci creativităţii autorului celei de a Doua Evanghelii, care a reunit numeroase asemenea unităţi de tradiţie, le-a organizat într-o perspectivă istorică de ansamblu referitoare la lucrarea lui Isus şi a folosit această organizare asimilând-o unei naraţiuni în măsură să ofere o succesiune coerentă a acestor fragmente izolate de tradiţie independentă. Ceea ce înseamnă că afirmaţiile Evangheliilor cu privire la ordinea desfăşurării evenimentelor, la momente, locuri şi altele au un caracter istoric îndoielnic, nefiind aşadar credibile, şi nu pot intra în vederile criticii evanghelice serioase. În consecinţă, nu cunoaştem «viaţa» sau «biografia» lui Isus, ci doar o serie de anecdote şi învăţături disparate puse cap la cap în mod artificial şi fără bază istorică." (Ladd, NTC, 144, 145)

1.5

Rudolf Bultmann, un critic radical al formelor, explică modul de abordare al metodei:

"De peste patruzeci de ani, cercetătorii Noului Testament ştiu de existenţa unei şcoli de studii evanghelice cunoscută sub numele de Critică a Formelor – sau, mai exact, *Formgeschichte*, Istoria Formelor. Atenţia acesteia s-a îndreptat spre unităţile componente pe care le poate identifica analiza tradiţiei din substratul Evangheliilor Sinoptice. Ea îşi propune să elucideze trăsăturile tradiţiei orale într-o etapă preliminară cristalizării în Evanghelii sau chiar în alte izvoare din care s-au inspirat Evangheliile, fie că a fost vorba despre documente scrise ori cicluri ale tradiţiei stabile – cum ar fi Q, imaginea de ansamblu premarciană a lucrării lui Isus, secvenţialitatea naraţiunilor şi a discursurilor, Istorisirea Patimilor ş.a.m.d." (Bultmann, FC, VII)

El continuă prin a spune:

"Critica formelor porneşte de la înţelegerea faptului că tradiţia cuprinsă în Evangheliile Sinoptice a constat iniţial într-o sumă de unităţi distincte, însumate de evanghelişti printr-un demers editorial. Critica formelor caută, prin urmare, să distingă între aceste unităţi de tradiţie şi să decidă asupra originii lor în viaţa comunităţii creştine timpurii. Din perspectiva pe care o impune, Evangheliile sunt, în principiu, compilaţii ale acestor fragmente mai vechi. Manifestă totodată o preocupare pentru un studiu al Evangheliilor ca lucrări finite orientat spre evaluarea activităţii literare şi delimitarea motivaţiilor teologice specifice evangheliştilor." (Bultmann, FC, 3, 4)

2 OBIECTIVELE CRITICII FORMELOR

R.H. Lightfoot rezumă preceptele criticii formelor:

> "Criticii ne pun în vedere că biserica timpurie n-ar fi avut cum să-și găsească dintru început o expresie literară și sunt încredințați, mai întâi, că pe parcursul primilor ani memoria și tradițiile cu privire la cuvintele și faptele lui Isus s-au transmis exclusiv pe cale orală și, în al doilea rând, că acestea nu erau considerate a avea (după cum ne-am putea aștepta) o valoare intrinsecă, ci una practică, de repere în lămurirea anumitor probleme legate de viața și necesitățile noilor biserici. Aceste necesități, cred ei, aveau de a face îndeosebi cu propovăduirea misionară, învățătura catehetică, înțelegerea conținutului și semnificațiilor vieții creștine, tăgăduirea iudeilor și alte obstacole, precum și, înainte de toate, actul de închinare. Ei consideră, mai departe, că aceste memorii și tradiții au fost răspândite la început în două forme primordiale: pe de o parte, prin intermediul unor relatări distincte, de dimensiuni reduse, și, pe de altă parte, prin invocarea rostirilor Domnului, fie izolat, fie în culegeri restrânse. Ambele forme au ajuns, treptat, să dobândească un contur mai mult sau mai puțin stabil datorită repetiției constante în biserici; orice s-ar spune despre rostiri, istorisirile au tins, în ce le privește, să urmeze modelul unor narațiuni de aceeași factură referitoare la înțelepții și îndrumătorii lumii iudaice sau elenistice. În fine, criticii sugerează că multe dintre aceste tradiții preliterare se pot încă recunoaște în textul evanghelic de care dispunem astăzi, mai cu seamă în Sf. Marcu, și că pot fi, într-o oarecare măsură, clasificate potrivit unor categorii formale; de unde și titulatura acestui nou curent de cercetare." (Lightfoot, HIG, 30, 31)

Martin Dibelius explică: "Metoda încearcă să umple un gol în Noul Testament prin stabilirea elementului comun pe care se întemeiază atât învățătura lui Isus Hristos, cât și narațiunea lui Isus din Nazaret." (Dibelius, GCC, 18)

Tot el amintește, în continuare, unul dintre obiectivele criticii formelor: "Pe calea reconstituirii și a analizei, caută, în primul rând, să explice originea tradiției referitoare la Isus și, astfel, să deschidă spre o perioadă anterioară celei în care au fost consemnate Evangheliile noastre și izvoarele scrise ale acestora." (Dibelius, FTG, Prefață)

Dibelius adaugă că:

> "aceasta urmărește să clarifice intenția și preocuparea reală a celei mai timpurii tradiții. Trebuie să stabilim cu ce scop au răspândit primele biserici istorisirile despre Isus, le-au transmis pe cale orală ca narațiuni independente ori le-au copiat de pe un papirus pe altul. Tot astfel, oprindu-ne asupra

rostirilor lui Isus, trebuie să ne întrebăm care a fost intenţia acestor biserici atunci când le-au adunat într-un corpus comun, le-au învăţat pe de rost şi le-au reţinut, ulterior, în scris." (Dibelius, FTG, Prefaţă)

Rudolf Bultmann afirmă:

"Principiul fundamental al criticii formelor a fost pe deplin circumscris, respectiv că tradiţiile evanghelice cele mai timpurii au circulat pe cale orală în cadrul bisericii, căreia i-au slujit în contextul anumitor necesităţi religioase, însumate fiind, abia pe parcursul unui proces treptat, în culegeri, pasaje sau secvenţe şi, până la urmă, în Evanghelii." (Bultmann, FC, IX)

Critica formelor, relevă el, a devenit "o tentativă de a le aplica [Evangheliilor] *metodele critice formale* pe care H. Gunkel şi discipolii săi le aplicaseră Vechiului Testament. Acest fapt presupune identificarea unităţilor originale ale sinopticelor, atât în cazul rostirilor, cât şi al relatărilor, astfel încât să li se poată stabili cadrul istoric, fie că au aparţinut unei tradiţii primare ori secundare, fie că au fost produsul unei activităţi editoriale." (Bultmann, HST, 2-3)

3 METODOLOGIE

Vincent Taylor reţine etapele de cercetare în critica formelor:

1. Clasificarea materialului pe criteriul formei.
2. Recuperarea formei originale.
3. Identificarea unei *Sitz im Leben* (situaţie de viaţă) (Taylor, FGT, 22)

Robert Mounce, în cadrul unui interviu neprotocolar, a sintetizat procedura criticii formelor astfel:

"Criticul formelor alcătuieşte, mai întâi, o listă a categoriilor formale în care pot fi incluse naraţiunile biblice. Apoi, încearcă să determine în ce a constat *Sitz im Leben* (situaţia de viaţă) a bisericii timpurii care justifică evoluţia fiecăreia dintre pericopele subsumate unei anume categorii. A fost vorba despre teama de persecuţii, situarea bisericii Neamurilor în afara contextului iudaic, erezie etc.?

După identificarea unei *Sitz im Leben*, se pot explica modificările survenite, înlăturându-se straturile care s-au suprapus rostirilor lui Isus. Se ajunge, pe această cale, la reconstituirea rostirilor evanghelice în natura lor originală sau pură." (Mounce, I)

4 SURSE ȘI ISTORIC

4.1 Surse

Critica formelor a apărut în Germania anilor de după războiul din 1914-1918. (Redlich, FC, 16)

Floyd V. Filson prezintă începuturile criticii formelor din Evangheliile sinoptice:

> "Ca metodă structurată, a fost pusă în circulație prin intermediul lucrărilor lui K.L. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919) și R. Bultmann (1921), cei trei cercetători ale căror contribuții rămân pe mai departe hotărâtoare în domeniu. A avut numeroși precursori: studiile lui Olrick referitoare la poveștile populare; tradițiile orale din cuprinsul Vechiului Testament identificate de Gunkel; preocuparea critică a lui Wellhausen față de elementele individuale ale tradiției evanghelice și stadiile timpurii ale acestei tradiții; cercetarea lui Norden cu privire la stilul epic și la discursul misionar etc. Reperul acesteia l-a constituit concepția potrivit căreia identificarea izvoarelor scrise nu poate stabili o punte de legătură relevantă între Isus și Evangheliile scrise. S-a pus, așadar, problema unei perioade de tradiție orală care se cuvenea supusă examinării critice." (Filson, FC, 436)

Între cercetătorii germani de primă mărime ai perioadei imediat premergătoare războiului se numără Bernard Weiss, Holtzmann, Wrede, Johannes Weiss, Wellhausen, Gunkel și Wendland. (Redlich, FC, 16)

Easton face o paralelă între anumiți autori și lucrările lor în domeniul criticii formelor:

> "E vorba despre Martin Albertz, Rudolf Bultmann, Martin Dibelius și Karl Ludwig Schmidt. În vreme ce concluziile acestora sunt dintre cele mai diverse, calitatea esențială pe care o împărtășesc constă în efortul de a defini cu exactitate natura tradiției evanghelice timpurii și de a sintetiza întrucâtva legile care au stat la baza instituirii și transmiterii ei." (Easton, CG, 28-29)

D.E. Nineham și R.H. Lightfoot sunt alți doi critici ai formelor demni de remarcat.

O serie de critici ai formelor de orientare mai puțin radicală îi cuprinde pe Frederick Grant, C.H. Dodd, B.S. Easton și Vincent Taylor. Lucrările acestora, care se evidențiază prin opțiuni terminologice identice sau relativ asemănătoare, vădesc influența lui Bultmann și a adepților săi. (Gundry, IFAFC, 2)

Rudolf Pesch urmărește în detaliu evoluția perioadei de început a criticii formelor atunci când arată că

"...în primii ani ai secolului douăzeci, J. Weiss afirma explicit că studiul formelor literare din Evanghelii şi al grupajelor individuale de texte din cadrul lor constituie una dintre «sarcinile cercetării ştiinţifice contemporane cu privire la Noul Testament». (*Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart* [1908], p. 35). Predecesorul său, însă, conştientizase deja, «pentru prima oară, dificultăţile pe care le implică un studiu critic-formal al Evangheliilor» (W.G. Kümmel, p. 98). Spre sfârşitul secolului anterior, un alt predecesor, F. Overbeck, formulase exigenţa unei «istorii a formelor» în ce priveşte «stadiul primitiv al literaturii creştine» (*Historische Zeitschrift* 48 [1882], p. 423). Înainte de primul război mondial, doi specialişti în studiile clasice, P. Wendland (*Die urchristlichen Literaturformen* [1912]) şi E. Norden (*Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* [1913]), au trasat câteva direcţii majore în cercetările critic-formale privitoare la Noul Testament. Demersul criticii formelor a devenit cu adevărat coerent după război." (Pesch, FC, 337-338)

C.F.D. Moule observă că

"...noul curent pare să fi fost generat de studiile folclorice, mai cu seamă în Vechiul Testament, ale unor cercetători din Peninsula Scandinavă şi Germania, care au subliniat importanţa unei examinări a legilor specifice transmiterii orale. Ce se întâmplă, de fapt, au întrebat ei, cu anumite relatări atunci când acestea sunt răspândite prin viu grai într-o comunitate lipsită de o cultură literară? Cu timpul, s-au impus, drept răspuns, două principii fundamentale. Mai întâi, cel potrivit căruia, în urma confruntării cu o serie suficient de cuprinzătoare de exemple, se pot recunoaşte cu destulă certitudine «tiparele» sau «formele» adoptate de relatări în stadii succesive de transmitere, încât să se ajungă, cu o oarecare precizie, prin înlăturarea straturilor de suprafaţă, asemenea descojirii unei cepe, la ipostaza primară, originală. În al doilea rând, că a aborda tipul de document scris luat aici în discuţie ca şi cum ar fi «literar» reprezintă o eroare, câtă vreme influenţa colectivă a comunităţilor s-a dovedit, în general, mai semnificativă decât efortul oricărui individ în plăsmuirea unei istorisiri sau chiar în alcătuirea unui document integral." (Moule, FCPS, 87)

E.V. McKnight, în succintul, dar temeinicul său studiu cu privire la critica formelor, *What Is Form Criticism?*, oferă date de fond suplimentare în privinţa punctelor de vedere dobândite prin intermediul criticii izvoarelor:

"La începutul secolului al douăzecilea, studiul critic al Evangheliilor Sinoptice ajunsese la următoarele concluzii: (1) Ipoteza celor «două

documente» devenea valabilă. Marcu şi Q slujiseră drept izvoare ale lui Matei şi Luca. (2) Atât Marcu, cât şi Q, respectiv Matei şi Luca, fuseseră redactate sub influenţa gândirii teologice a bisericii timpurii. (3) Marcu şi Q conţin nu doar informaţii de autentică dată timpurie, ci şi elemente de mai târziu." (McKnight, WFC, 9, 10)

4.2 Istoric

Bob E. Patterson, într-un articol intitulat "The Influence of Form Criticism on Christology", a propus un excurs istoric complet al criticii formelor. (*Encounter*, iarna, 1970)

Donald Guthrie constată o aderenţă din ce în ce mai semnificativă la critica formelor. El observă că impunerea şi propagarea acestui curent se datorează unui cumul de factori. Între aceştia se numără:

(1) Lacunele teoriei avansate de critica izvoarelor. Literară, prin definiţie, această critică s-a limitat la documentele disponibile. Iar în studiul aplicat la Matei şi Luca, s-a pus în paranteză intervalul de douăzeci până la treizeci de ani survenit între moartea lui Isus şi momentul când au apărut izvoarele scrise. Criticii formelor caută să explice fenomenele petrecute pe parcursul acestui interval.

(2) Incertitudinea generală cu privire la exactitatea istorică a lui Marcu. Wilhelm Wrede a fost promotorul acestei direcţii de cercetare prin teoria sa referitoare la "Secretul Mesianic", care afirmă că Marcu şi-a scris Evanghelia cu scopul de a face cunoscută revelaţia progresivă a naturii mesianice a lui Isus (a pune în lumină, cu alte cuvinte, "Secretul Mesianic").

Mai târziu, Julius Wellhausen a avansat ideea că tradiţia primară sau originală prezentă în Marcu se întrepătrunde cu adăugirile autorilor evanghelici, fiind în mare parte dependentă de gândirea creştină a epocii.

(3) Dorinţa de actualizare a Evangheliilor. Întrucât viziunea asupra lumii din secolul întâi şi-a pierdut astăzi relevanţa, potrivit criticilor formelor, teologii au resimţit un puternic impuls de a aduce Evangheliile în lumea secolului douăzeci.

(4) Tentativa de a situa textele literare în contextul original, împrejurările de viaţă sau *Sitz im Leben*. Intenţia respectivă s-a vădit limpede în raportarea criticilor la mediul de provenienţă al Evangheliilor. (Guthrie, NTI, 188, 195)

5 PROMOTORI DE PRIMĂ ÎNSEMNĂTATE AI CRITICII FORMELOR

5.1 Martin Dibelius

Martin Dibelius, autor al volumelor *De la tradiţie la Evanghelie, o nouă abordare a Noului Testament şi a literaturii creştine timpurii, Critica evanghelică, Isus* şi

al altor lucrări importante, a fost unul dintre primii critici de marcă ai formelor. Iată, în cele ce urmează, o prezentare sumară a concepției sale.

El observă, pentru început, că "în realizarea unui studiu istoric al Formelor evanghelice, trebuie să ne preocupe întâi de toate și cu deosebire un singur domeniu al literaturii creștine timpurii, anume Evangheliile sinoptice." (Dibelius, FTG, 2)

Mai departe:

> "Înțelegerea literară a sinopticelor pornește de la recunoașterea faptului că ele reprezintă culegeri de texte. Alcătuitorii acestora sunt doar în cea mai mică măsură și autori. Rolul lor este în principal acela de antologatori, intermediari ai tradiției, editori. Efortul lor se concretizează, înainte de orice, în transmiterea, gruparea și prelucrarea informațiilor care le parveniseră." (Dibelius, FTG, 3)

Dibelius își face cunoscut obiectivul propus prin recursul la critica formelor:

> "Am nădăjduit să putem supune verificării corectitudinea tradiției referitoare la viața lui Isus în temeiul unor noi criterii, mai puțin subiective, să evităm, astfel, judecățile arbitrare determinate de perspectiva psihologică asupra vieții lui Isus și, în fine, să dobândim pe cât este cu putință o cunoaștere mai limpede a cuvintelor și faptelor lui Isus." (Dibelius, CGNTS, 42)

Interpretarea sa presupune că

> "întâia contribuție a punctului de vedere formulat de *Formgeschichte* o reprezintă conștientizarea faptului că n-a existat niciodată o mărturie «pur» istorică în legătură cu Isus. Orice s-a spus privitor la cuvintele sau faptele lui Isus nu constituie decât o mărturisire de credință menită să slujească propovăduirii și îndrumărilor de trebuință în convertirea celor necredincioși și în lucrarea de întărire duhovnicească a creștinilor. Nu cunoașterea unui proces istoric a stat la temelia creștinismului, ci încredințarea că sensul celor aflate este mântuirea: începutul hotărâtor al Sfârșitului." (Dibelius, FTG, 295)

Un alt țel teologic al acestei *Formgeschichte*, potrivit formulării lui Dibelius, îl reprezintă, în raport cu relatarea de ansamblu referitoare la Isus, determinarea percepției dominante în modul de organizare a datelor. (Dibelius, FTG, 295)

Dibelius consideră că Evangheliile n-au avut ca scop zugrăvirea persoanei lui Isus Hristos.

> Aşa stând lucrurile, n-ar trebui să punem în discuţie tradiţia păstrată în Evanghelii. Însă, o dată ce căutăm, într-adevăr, să identificăm în cuprinsul lor informaţii cu privire la caracterul şi trăsăturile lui Hristos, nu vom găsi nimic în acest sens. Urmărind, fără nici un rezultat, dimensiunea seculară a textului, suntem nevoiţi să conchidem că tradiţia n-a fost de tip literar. (Dibelius, FTG, 300)

Soarta creştinismului timpuriu se reflectă în diversele forme ale tradiţiei evanghelice. Forma a fost "înrâurită de cerinţele ecleziastice ivite pe parcursul muncii misionare şi a propovăduirii". (Dibelius, FTG, 287)

Biserica timpurie avea un statut misionar, aşa încât "obiectivul misionar a reprezentat cauza, iar propovăduirea mijlocul în virtutea cărora faptele pe care memoria ucenicilor lui Isus le reţinuse s-au răspândit pe arii atât de întinse." (Dibelius, FTG, 13)

Ceea ce i-a îndemnat pe primii creştini să propage tradiţia într-o asemenea măsură "a fost activitatea de prozelitism la care se simţeau chemaţi, adică scopul misionar." (Dibelius, FTG, 13)

Atunci când Dibelius vorbeşte despre propovăduire, "avem de a face cu toate formele posibile de popularizare creştină: discursurile misionare, predicile asimilate actului de închinare şi pregătirea catehumenilor. Misiunea creştinătăţii în lume a constituit factorul determinant al tuturor acestor activităţi." (Dibelius, FTG, 15)

Există o singură relatare coerentă şi integrală cu referire la o anume etapă din viaţa lui Hristos, respectiv "istorisirea Patimilor". (Dibelius, FTG, 23, 178) Intenţia principală a "istorisirii Patimilor", potrivit lui Dibelius, nu a fost aceea de a confirma evenimentul propriu-zis, ci de "a surprinde cât se poate de limpede planul lui Dumnezeu în desfăşurarea Patimilor". (Dibelius, FTG, 186)

Celelalte unităţi tradiţionale nu stabilesc nici o legătură între ele.

Dibelius conchide cu privire la instituirea tradiţiei evanghelice:

> "Dacă revenim, totuşi, la stadiul iniţial al tradiţiei, vom descoperi, nu o perspectivă de ansamblu asupra vieţii lui Isus, ci o serie de scurte paragrafe sau pericope. Iată ipoteza fundamentală a metodei criticii formelor *(formgeschichtliche Methode)*, în calitate de reprezentant al căreia îmi expun aici punctul de vedere." (Dibelius, GCC, 27)

5.2 Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann, fost profesor de studii nou-testamentare la Breslau, Giessen şi Marburg, s-a retras din activitatea didactică în 1951. A rămas, însă, un nume de referinţă pe plan mondial datorită contribuţiei sale remarcabile în cercetarea critică de astăzi aplicată Noului Testament. Bultmann este autorul

unui număr semnificativ de lucrări dedicate concepției pe care o reprezintă critica formelor. Între acestea se numără *Istoria tradiției sinoptice, Isus și Cuvântul, Teologia Noului Testament* și *Isus Hristos și mitologia.*

5.2.1

Reținem, în cele ce urmează, o sumă de afirmații atât cu trimitere la, cât și formulate de Bultmann:

Klaas Runia constată vasta influență a lui Bultmann în lumea științifică:

> "Paradigma lui Bultmann constituie un reper decisiv în teologia postbelică. Teologii germani de astăzi i-au fost, aproape fără excepție, studenți ori, dacă nu mai mult, s-au înscris precumpănitor în linia sa de gândire. În Statele Unite, idei asemănătoare, chiar mai radicale, au fost susținute de Paul Tillich, iar mulți alți teologi aparțin, o dată în plus, acestei școli. Unii merg până acolo încât să afirme că ideea tradițională de Dumnezeu, întemeiată pe Biblie, nu mai este viabilă." (Runia, MDAB, 13)

Rudolf Pesch continuă:

> "R. Bultmann, al cărui demers stă preponderent sub influența religiei comparate și a criticii istorice, a enunțat adevărul cum că «literatura în măsură să reflecte viața unei anumite comunități, chiar și a celei creștine de început, izvorăște din împrejurări și nevoi sociale evidente de natură să impună un stil aparte și, totodată, forme și categorii întru totul specifice»." (Pesch, FC, 338)

H.N. Ridderbos observă că Bultmann a optat pentru comparația Noului Testament cu religiile non-creștine în procesul lor de instituire. Metoda lui intră, astfel, în sfera istoriei religiilor *(Religionsgeschichtliche Methode).* (Ridderbos, B, 12)

Bultmann se evidențiază prin abordarea de orientare sceptică în raport cu Evangheliile. El rămâne încredințat că "trebuie să devenim conștienți de incertitudinea cunoștințelor noastre cu privire la persoana și activitatea lui Isus în plan istoric și, deopotrivă, la originea creștinismului". (Bultmann, FC, 20)

Bultmann se referă la apariția criticii formelor, afirmând că "formele tradiției literare se cuvin examinate în raport cu influențele exercitate în viața comunității, iar viața comunității se cuvine examinată în ceea ce face ca aceste forme să devină inteligibile." (Bultmann, HST, 5)

Bultmann relevă asupra propriei sale metode: "Primul pas e acela de a distinge între fondul tradițional pe care l-au utilizat evangheliștii și intervențiile lor editoriale." (Bultmann, FC, 25)

5.2.2 Comentarii şi observaţii critice

G.E. Ladd subliniază că una dintre metodele fundamentale ale lui Bultmann în reconstituirea istoriei timpurii a modului de gândire creştin şi în stabilirea istoricităţii lui Isus o reprezintă "metoda religiei comparate".

"Cercetarea germană a propus concepţia metodologică potrivit căreia orice fenomen religios trebuie înţeles în contextul religios care îl presupune." (Ladd, NTC, 8)

Schubert Ogden, în cartea sa, *Hristos, dincolo de mit*, observa:

"O perspectivă inevitabil critică asupra teoriei lui Bultmann trebuie să arate, înainte de orice, că semnificaţia de ansamblu a acesteia poate fi sintetizată în două enunţuri fundamentale: (1) Credinţa creştină se cuvine interpretată în totalitate ca proiect original uman al unei existenţe autentic istorice *(geschichtlich)*, fapt mai mult sau mai puţin clarificat şi conceptualizat prin intermediul unei analize filosofice adecvate. (2) Credinţa creştină este propriu-zis realizabilă sau «o posibilitate în fapt» numai în virtutea evenimentului istoric *(historisch)* particular reprezentat de Isus din Nazaret, întemeietorul bisericii, izvorul Cuvântului şi al sacramentelor acesteia. O dată aceste lucruri stabilite, rămâne să demonstrăm, asemenea lui Barth, lui Buri şi multor altora, că aceste două enunţuri sunt reciproc incompatibile." (Ogden, CWM, 111-112)

Edward Ellwein înţelege punctul de vedere al lui Bultmann, cu privire la ceea ce putem şti despre Isus, astfel:

"Cine este omul Isus? Unul între alţii, nicidecum o figură mitică; lipsit de orice aură mesianică, e un om real – un simplu om, învăţător şi profet, a cărui lucrare s-a desfăşurat pe parcursul unei perioade relativ scurte, care a proorocit sfârşitul iminent al lumii şi înnoirea legii lui Dumnezeu, care a reformulat în mod radical protestul marilor profeţi ai Vechiului Testament împotriva legalismului şi a venerării cultice a lui Dumnezeu şi care a fost dat de iudei pe mâna romanilor pentru a fi, în cele din urmă, răstignit. În rest, totul se reduce la incertitudini şi legende." (Ellwein, RBIK, 34)

Donald Guthrie, în lucrarea sa, *New Testament Introduction*, identifică raţiunea de profunzime a teologiei lui Bultmann:

"Descumpănit, Bultmann a ajuns să-şi propună elaborarea unei metode de studiu al Evangheliilor care l-ar scuti de necesitatea demonstraţiei istorice. Numai pe această cale ar fi putut omul de rând, potrivit opiniei sale, să-şi capete credinţa. Demersul său non-istoric a fost, pe de altă parte, o dată în plus stimulat de aderenţă la filosofia existenţială. Sub influenţa hotărâtoare

> a lui Heidegger, Bultmann a susţinut că aspectul cel mai important al credinţei creştine îl reprezintă întâlnirea existenţială cu Hristos." (Guthrie, NTI, 93-94)

În concluzie, Martin E. Marty, de la Universitatea Chicago, constată divergenţa reacţiilor faţă de Bultmann:

> "Rudolf Bultmann a fost cel mai însemnat cercetător al Noului Testament din secolul douăzeci. Cel puţin, aşa afirmă numeroşi dintre colegii şi adversarii săi. Dimpotrivă, Bultmann a tulburat apele teologice revendicându-se de la filosofia zbuciumată a marburghezului său, Martin Heidegger. Aşa susţin majoritatea anti-heideggerienilor, iar numărul acestora este nesfârşit. Iar dinspre o anumită parte a comunităţii luterane din Germania se aud alte voci cu referire la semenul lor confesional: Rudolf Bultmann constituie arhetipul eretic al secolului." (Marty, F, 10)

5.3 Vincent Taylor

Vincent Taylor, unul dintre criticii redutabili ai formelor, a manifestat, de fapt, o atitudine nu lipsită de exigenţă în raport cu linia de cercetare în care s-a înscris. Lucrarea de căpătâi a acestuia în domeniul criticii formelor a fost *The Formation of the Gospel Tradition*, a cărei primă ediţie a apărut în 1935, unde constată atât relevanţa, cât şi neajunsurile teoriei. Taylor nu porneşte de la scepticismul istoric al lui Bultmann.

Iniţial, Taylor adoptă presupoziţia de bază a celorlalţi critici ai formelor:

> "Se impune să avem în vedere presupoziţia fundamentală a criticii formelor cum că, în principal, cea mai timpurie tradiţie s-a constituit din unităţi izolate de dimensiuni restrânse, independente din punct vedere local şi temporal; mai departe, de vreme ce aceste aspecte sunt inseparabile, va trebui să înţelegem ce statut li se conferă rememorărilor martorilor oculari. Dată fiind Evanghelia lui Marcu, este cu neputinţă de tăgăduit că tradiţia începuturilor a fost în mare parte instituită prin circulaţia unor fragmente disparate." (Taylor, FGT, 38-39)

În privinţa tradiţiei orale, aşa cum este ea prezentată de Dibelius şi Bultmann, Taylor tinde să le dea dreptate amândurora:

> "Critica formelor funcţionează pe principiul că textul Evangheliilor scrise poate fi delimitat în grupuri pe baza diferenţelor specifice de structură şi formă şi că aceste diferenţe oferă indicii cu privire la modul în care respectivele categorii au evoluat în perioada preliterară. Diferenţele au fost generate de uzajul elementelor evanghelice în viaţa cotidiană a Bisericii ca

material de reper în propovăduire, învăţătură şi propaganda misionară." (Taylor, MGT, 470-71)

Referindu-se la problema crucială pusă de creativitatea comunităţii şi lipsa de preocupare în raport cu aspectele biografice, Taylor presupune:

"Se pot sugera o serie de motive pentru care n-a existat un interes aparte faţă de dimensiunea biografică. Întâi că primii creştini au fost oameni de obârşie şi deprinderi umile; nefiind un popor literar, ei n-au avut de a face cu obstacolele pe care le întâmpină cronicarul. În plus, privirea lor era îndreptată spre Noul Cer şi Noul Pământ pe care aveau încredinţarea că Hristos le va aduce curând. N-aveau cum să ştie că, nouăsprezece veacuri mai târziu, lucrurile încă nu se vor fi împlinit ca atare: nimic n-ar fi avut darul să le provoace o mai adâncă uimire. Speranţele lor căutau spre viitor; la ce ar fi folosit consemnarea trecutului? Tot astfel, naşterea tradiţiei lui Isus a constituit în bună măsură un proces comunitar. Istorisirile aveau valoarea unor acte menite supravieţuirii, nu atât din interesul pentru un anume destin individual, cât în virtutea faptului că acestea slujeau nevoilor unor creştini reuniţi în părtăşia religioasă. Au manifestat, aşadar, primii creştini o preocupare pentru elementele biografice?

În ce-i priveşte pe evanghelişti, lucrurile trebuie explicate dintr-o perspectivă întrucâtva diferită. Nici unul dintre ei nu-şi propune să elaboreze o biografie în sensul modern al cuvântului, cu toate că fiecare îşi doreşte să prezinte Istorisirea lui Isus. În Evanghelia a Patra, obiectivele predominante sunt de ordin religios şi doctrinar, însă conţinutul se circumscrie unui cadru istoric. În Marcu, se are în vedere parcursul general al Lucrării lui Isus, coordonate urmărite şi în Matei, chiar dacă prezentarea evenimentelor reflectă mai degrabă un interes didactic şi ecleziastic. În Luca, datarea din 3:1 şi urm, precum şi termenii Prefeţei (1:1-4) indică o intenţie de a releva Istorisirea într-o strictă succesiune, deşi nu putem presupune că s-a urmărit ori, cu atât mai puţin, că s-a realizat o desfăşurare cronologică a acesteia." (Taylor, FGT, 143-144)

5.4 Rezumat

O concluzie de ansamblu cu privire la concepţiile acestor promotori importanţi ai criticii formelor necesită o examinare atât a similitudinilor, cât şi a distincţiilor pe care le prezintă punctele lor de vedere.

5.4.1 Similitudini între Dibelius şi Bultmann

Bultmann şi Dibelius, în pofida faptului că nu recurg la clasificări similare ale materialului tradiţional, adică percep forme diferite în situaţii de viaţă

diferite, pornesc în principiu de la aceeaşi presupoziţie fundamentală. Această presupoziţie se întemeiază pe două aspecte. Pe de o parte, că materialul tradiţional a existat, mai întâi, ca o serie de unităţi reduse, de sine stătătoare, a căror *Sitz im Leben* a constituit-o comunitatea timpurie şi, pe de altă parte, că toate contextele istorice din Evanghelii (cu excepţia relatării Patimilor) trebuie considerate ca fiind produsul unor intervenţii editoriale ale evangheliştilor. (Gundry, IFAFC, 24-25)

E.V. McKnight observă, la rândul său, care sunt asemănările dintre Dibelius şi Bultmann: Ei "presupun că datele pot fi clasificate în funcţie de formă şi că forma le îngăduie cercetătorilor să reconstituie istoria tradiţiei". (McKnight, WFC, 20)

L.J. McGinley se referă la Dibelius şi Bultmann abordând paralelismul dintr-un unghi relativ diferit. El reţine că aceştia au avut aceleaşi opinii în privinţa stilului, dar nu şi a terminologiei, s-au pus de acord asupra materialului, dar nu şi asupra dezvoltării tradiţiei, s-au contrazis cu privire la *Sitz im Leben*, iar, în cele din urmă, au ajuns amândoi la o negare definitivă a valorii istorice ataşate categoriilor pe care le propuseseră. (McGinley, FCSHN, 45-46)

McGinley continuă:

> "Bultmann şi Dibelius sunt de acord că descrierea şi clasificarea formelor nu reprezintă decât unul dintre aspectele pe care şi le asumă cercetarea în domeniul criticii formelor. Ei susţin că, o dată ce există o relaţie între diferitele specii literare generate în cadrul comunităţii şi diversele funcţii ale vieţii comunitare, această relaţie poate fi identificată, iar situaţia istorico-socială de natură să creeze o anume formă concepută cu scopul de a întâmpina o necesitate poate fi determinată." (McGinley, FCSHN, 18, 19)

McGinley observă că, "...străduindu-se să găsească o instanţă corespondentă relatărilor evanghelice, Dibelius trimite frecvent la scrierile rabinice. În ciuda datării relativ târzii a procesului de redactare a acestei literaturi, el consideră că, în sine, povestirile sunt, prin comparaţie, de dată timpurie şi ilustrează mulţumitor naraţiunile sinoptice". (McGinley, FCSHN, 96)

McGinley adaugă că

> "...Bultmann utilizează, de asemenea, în mare măsură ilustrări şi analogii din tradiţia rabinică. Cu toate acestea, e de părere că procesul prin intermediul căruia s-a ajuns la fixarea acestei tradiţii a fost mai complex decât în cazul tradiţiei sinoptice. În Evanghelii, formele s-au păstrat cu mai multă fidelitate decât în literatura rabinică, unde constituirea s-a realizat în condiţiile unei conştientizări mai accentuate a demersului şi unde a existat

o diversificare artistică a ipostazelor motivice, iar unităţile individuale au fost reorganizate." (McGinley, FCSHN, 97)

5.4.2 Remarci critice de principiu

Bultmann şi Dibelius se despart, în esenţă, sub aspectul concepţiei referitoare la "mobilul determinant" în constituirea unităţilor.

(1) Bultmann: Mobilul derivă din prezumtivele dezbateri iscate între comunitatea timpurie şi iudaism. (Bultmann, SSG, 39-44; Kenyon, BMS, 350-351)

(2) Dibelius: "Obiectivul misionar" a fost mobilul real, iar "propovăduirea" a slujit ca mijloc de răspândire. (Dibelius, FTG, 13)

Vincent Taylor îl supune pe Bultmann unui examen critic lucid atunci când afirmă că

"...metodele de verificare a autenticităţii adoptate de Bultmann sunt mult prea subiective. Cât de departe se poate ajunge prin selecţia anumitor trăsături specifice rostirilor lui Isus şi stabilirea lor drept repere în decizia cu privire la autenticitatea tradiţiei ca întreg? Definirea anumitor particularităţi poate fi o sarcină dificilă şi, chiar dacă izbutim să le reţinem întrucâtva, valabilitatea lor se infirmă deseori întrucât fie şi cei mai însemnaţi învăţători rostesc adesea lucruri comune. Marii învăţători refuză să se înscrie într-o tipologie rigidă, chiar şi atunci când modelul acesteia sunt ei înşişi." (Taylor, FGT, 107-108)

Bultmann, care îi urmează lui Martin Dibelius în evoluţia cronologică a criticii formelor, afirmă că "spre deosebire de Dibelius, sunt profund încredinţat că, în ceea ce o priveşte, critica formelor, tocmai pentru că formele literare sunt legate de viaţa şi istoria Bisericii timpurii, nu doar presupune judecata faptelor, în paralel cu judecăţile criticii literare, ci trebuie totodată să conducă la evaluarea fenomenelor reale (autenticitatea unei rostiri, istoricitatea unei relatări etc.)." (Bultmann, HST, 5)

Alfred Wikenhauser formulează o obiecţie severă împotriva celor mai importanţi critici ai formelor:

"Faptul de a-i atribui comunităţii creştine primitive valenţele unei pregnante forţe creative constituie un neajuns serios al criticii formelor în abordarea multora dintre exponenţii acesteia – Bultmann şi Bertram, în speţă, şi, de orientare mai puţin radicală, Dibelius; ei susţin că anumite porţiuni ale Evangheliilor sinoptice reprezintă creaţii libere ale comunităţii sau că elemente motivice din cadrul lor – mai cu seamă din istorisirile referitoare la minuni sau *Novellen* şi legende – au fost împrumutate din iudaism şi, cu particularitate, din elenism." (Wikenhauser, NTI, 276)

Un reproș major adus criticii formelor trimite la dimensiunea subiectivității. Robert Mounce observa, în cadrul unui interviu, cu privire la acest aspect:

> "Critica formelor dă impresia unei metode științifice. Dacă ar fi așa, interpretarea s-ar distinge prin consecvență. Însă, fie și numai în cazul unei singure rostiri, se propun interpretări dintre cele mai variate. Iar, dincolo de incoerența interpretativă, criticii formelor se dovedesc adesea incapabili să decidă de comun acord dacă o anume pericopă este relatarea unei minuni ori a unei proclamări – cele două perspective se pot întrepătrunde. Acordând criticii formelor statutul unei științe propriu-zise, ne-am aștepta ca reconstituirea istorică să se supună rigorilor consecvenței." (Mounce, 144)

I.J. Peritz, într-un comentariu pe marginea aceleiași subiectivități, conchide, la rândul său:

> "Critica formelor se vede, așadar, confruntată fie cu obligația de a-și accepta propriile metode și concluzii inadecvate, fie de a le amenda. Opțiunea nu presupune, cu toate acestea, alternativa între o atitudine lipsită de spirit critic și demersul critic, ci între rațiune și exces. Abordarea critică a Evangheliilor nu comportă exigența unei stricte obiectivități. E dificil, uneori, să percepem tranziția de la discursul poetic la cel istoric. Foarte probabil că nu există o structurare subiacentă strict cronologică sau topografică; tot astfel, nu avem de a face cu o biografie potrivit «modului nostru de înțelegere». Însă devine cu totul deplasat să afirmăm că nu dispunem de nici o mărturie credibilă a martorilor oculari: că Biserica l-a creat pe Isus al istoriei în temeiul Hristosului credinței și pe Hristosul credinței în virtutea unui Isus al istoriei." (Peritz, FCE, 205)

El adaugă: "Marea eroare a criticii cormelor rezidă în subiectivitatea fantezistă pe fondul căreia se procedează la evaluarea tradiției." (Peritz, FCE, 205)

Peritz rezumă, într-un periodic recent, punctul de vedere al criticilor formelor, afirmând că "există o singură idee asupra căreia cad cu toții de acord, anume că primii ucenici ai lui Isus au fost fie lipsiți de competență în metoda literară, fie vădit dezinteresați sub aspectul biografiei sau al istoriei încât să facă un efort în a perpetua memoria Învățătorului lor." (Peritz, FCE, 202)

6 ÎN REZUMAT

6.1

Critica formelor caută să identifice formele literare originale adoptate în procesul de consemnare scrisă a tradițiilor referitoare la Isus.

6.2
Criticii formelor speră ca, prin identificarea formelor originale, să circumscrie necesităţile care au determinat biserica timpurie să le instituie.

6.3
Metoda criticii formelor presupune divizarea Evangheliilor în funcţie de formele literare şi, ulterior, definirea situaţiei de viaţă datorită căreia au luat acestea fiinţă. Cercetătorii urmăresc să reconstituie forma originală nealterată a Evangheliilor.

6.4
Critica formelor a apărut în Germania după primul război mondial.

6.5
Între promotorii de primă însemnătate ai acesteia se numără Martin Dibelius, Rudolf Bultmann şi Vincent Taylor.

28

SCEPTICISMUL ISTORIC

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 PRESUPOZIȚIE DE PRINCIPIU

Scrierile Noului Testament nu relevă o ipostază istorică a lui Isus.

Rudolf Bultmann îl citează pe Julius Wellhausen spunând: "Spiritul lui Isus inspiră, fără îndoială, enunțurile izvorâte din viziunea comunității de la Ierusalim; concepția acestei comunități cu privire la Isus, însă, nu stabilește trăsăturile istorice ale lui Isus însuși." (Bultmann, NASP, 341)

Urmărind să determine un principiu în cercetarea istorică a lui Isus, Wellhausen continuă: "Trebuie să recunoaștem că o lucrare literară sau un fragment de tradiție constituie surse primare în definirea situației istorice în care au apărut și doar de ordin secundar în privința detaliilor istorice pe care le conțin." (Bultmann, NASP, 341)

Această afirmație conduce la un punct de vedere potrivit căruia Evangheliile nu sunt decât izvoare secundare în raport cu faptele referitoare la Isus. J. Martin este de aceeași părere: "Evangheliile trebuie văzute ca fiind expresii veridice ale *convingerilor nutrite, la data scrierii, de Biserică* în ce privește faptele pe care s-a întemeiat credința acesteia." (Martin, RG, 44)

Ca atare, renumitul critic R.H. Lightfoot deduce: "Se pare, aşadar, că Hristos rămâne, sub aspectul vieţii pământeşti, pe cât este ca fiinţă cerească, în mare parte inaccesibil cunoaşterii. Dincolo de valoarea nepreţuită a Evangheliilor, vocea sa răzbate din paginile acestora ca un ecou abia auzit; se regăsesc aici doar urmele îndepărtate ale acestei existenţe." (Lightfoot, HIG, 225)

1.1 Opinia lui Albert Schweitzer

Deschizătorul de drumuri în căutarea unui Isus istoric, un Isus a cărui existenţă poate fi dovedită concret (în afara Bibliei şi a experienţei creştine), a fost criticul Albert Schweitzer. El scrie:

> "Isus din Nazaret, care s-a înfăţişat drept Mesia, a propovăduit morala Împărăţiei lui Dumnezeu, a întemeiat Împărăţia Cerurilor pe pământ şi a murit pentru a-şi consfinţi definitiv lucrarea, n-a existat niciodată. Nu e decât o figură concepută de raţionalism, înzestrată cu viaţă de liberalism şi înveşmântată istoric de teologia modernă." (Schweitzer, PSJ, 396)

Schweitzer observă, mai departe, faptul că studiul istoric referitor la Isus se raportează el însuşi, după cum afirmă cercetătorul, la un cadru instabil:

> "Studiul Vieţii lui Isus a avut un destin bizar. Pornit în căutarea lui Isus ca persoană istorică, a vădit convingerea că, o dată ce îl va fi găsit, ar putea să-l redea vremurilor noastre ca Învăţător şi Mântuitor. A slăbit strânsoarea legăturilor care îl ţintuiseră veacuri întregi de zidurile doctrinei ecleziastice, încântat să vadă cum umbra acestuia capătă din nou viaţă şi vigoare pe măsură ce Isus al istoriei a părut să-şi recapete întruchiparea. Însă El nu adastă; ocolind prezentul, se întoarce în negura timpului Său." (Schweitzer, PSJ, 397)

1.2 Opinia lui Martin Dibelius

Martin Dibelius pune la îndoială orice preocupare istorică faţă de Isus:

> "Primii creştini n-au avut nici un interes în a face cunoscute omenirii, cu obiectivitate, viaţa şi patimile lui Isus, *sine ira et studio.* Intenţia lor n-a fost decât aceea de a aduce pe calea mântuirii cât mai multe suflete în ceasul al doisprezecelea, înainte de sfârşitul lumii, despre care credeau că are să vină curând. Acestor creştini ai începuturilor istoria nu le spunea nimic." (Dibelius, GCC, 16)

Contestând obiectivitatea evenimentelor biblice, Dibelius dezvoltă pe marginea "propagandei" creştine în măsură să relativizeze perspectiva istorică:

"O altă limitare în raport cu istoricitatea tradiţiei o constituie focalizarea interesului asupra aplicabilităţii ei misionare. Istorisirile prezintă un anume stil, adică sunt redate în aşa fel încât să-i lămurească pe creştini şi să-i convingă pe necredincioşi. Ele nu constituie relatări obiective ale evenimentelor." (Dibelius, GCC, 76)

1.3 Opinia lui Rudolf Bultmann

Scepticismul cu privire la adevărul istoric al vieţii lui Isus transpare frecvent în teologia lui Bultmann:

"Am încredinţarea că nu putem şti aproape nimic referitor la viaţa şi personalitatea lui Isus câtă vreme izvoarele creştine timpurii nu manifestă nici o preocupare în acest sens, fiind, în plus, fragmentare şi aplecate spre legendar, iar alte izvoare cu privire la Isus nu există." (Bultmann, JW, 8)

El afirmă că "nu se poate obţine astăzi un profil limpede conturat al *caracterului* lui Isus, o imagine vie a personalităţii şi a vieţii sale." (Bultmann, FC, 61)

Bultmann analizează o metodă istorică a cercetării Scripturilor şi îşi exprimă punctul de vedere referitor la modul în care un anume eveniment, cum ar fi minunile, ar trebui interpretat (şi, în fapt, scos din discuţie):

"Metoda istorică porneşte de la presupoziţia că istoria constituie o unitate în sensul unui continuum închis în cadrul căruia evenimentele se leagă printr-o succesiune de tip cauză – efect. Acest lucru nu înseamnă că procesul istoric este determinat de legea cauzală şi că oamenii nu au libertatea de a lua decizii în măsură să determine desfăşurarea evenimentelor istorice. Însă nici măcar o decizie liberă nu are loc în lipsa unei cauze, a unei raţiuni; iar misiunea istoricului este aceea de a ajunge să cunoască raţiunea acţiunilor. Toate deciziile şi toate faptele îşi au propriile cauze şi consecinţe; metoda istorică presupune că e posibil, în principiu, ca acestea şi legăturile dintre ele să fie identificate, obţinându-se o înţelegere a întregului proces istoric în calitatea sa de unitate închisă.

Această închidere presupune că şirul neîntrerupt de evenimente istorice nu poate fi influenţat de interferenţa unor puteri supranaturale, transcendente şi că, prin urmare, nu există «minuni» în acest sens al cuvântului. O asemenea minune ar constitui un eveniment a cărui cauză nu s-a situat în istorie... Conform unei metode de această factură operează ştiinţa istoriei în raport cu orice documente istorice. Şi nu se poate face nici o excepţie în cazul textelor biblice dacă ţinem să le înţelegem în dimensiunea lor istorică." (Bultmann, EF, 291-292)

El adaugă:

"Toate aceste elemente demonstrează că preocuparea Evangheliilor este întru totul diferită faţă de cea a istoricului modern. Istoricul poate avansa în reconstituirea vieţii lui Isus doar prin intermediul unui proces de analiză critică. Evangheliile, pe de altă parte, îl vestesc pe Isus Hristos şi au fost concepute ca mijloace de propovăduire a acestei veşti." (Bultmann, FC, 70)

Bultmann nu pune la îndoială existenţa lui Isus; suspiciunea lui se manifestă în raport cu obiectivitatea autorilor evanghelici.

El conchide că

"...îndoiala cu privire la existenţa reală a lui Isus este neîntemeiată şi nu merită luată în considerare. Nici o persoană raţională nu se poate îndoi că Isus se află în spatele mişcării istorice al cărei prim stadiu distinct l-a reprezentat cea mai timpurie comunitate palestiniană. Cu totul altfel se pune problema în ce priveşte gradul de obiectivitate cu care s-a păstrat în cadrul acestei comunităţi o percepţie autentică în raport cu el şi cu mesajul său." (Bultmann, JW, 13)

Fuller rezumă concepţia lui Bultmann: "Nu cunoaştem, afirmă el, decât că Isus a fost executat de romani pe considerente politice. Însă ceea ce putem reconstitui contribuie prea puţin la clarificarea de ansamblu a situaţiei." (Fuller, NTCS, 14)

Dibelius nu aderă la scepticismul extrem al lui Bultmann. El admite că anumite fragmente de tradiţie dintre cele mai timpurii se revendică de la o "memorie autentică" a martorilor oculari.

1.4 Opinia lui Ernst Käsemann

Fost student al lui Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann susţine că

"...preocuparea kerygmatică, şi nu cea istorică, a condus la perpetuarea acestora [a unităţilor individuale ce ţin de tradiţia evanghelică]. Din această perspectivă, se înţelege că această tradiţie sau, cel puţin, majoritatea covârşitoare a elementelor ei, nu prezintă un caracter autentic. Persoanei istorice a lui Isus nu i se pot atribui, cu o oarecare probabilitate, decât unele cuvinte rostite cu prilejul Predicii de pe Munte şi al confruntării cu fariseii, o serie de parabole şi diverse alte câteva intervenţii disparate. În privinţa faptelor sale, nu ştim decât că avea faima unuia care săvârşeşte minuni, că s-a referit la sine însuşi ca având puterea de a exorciza şi că a fost, în cele din urmă, răstignit sub Ponţiu Pilat. Propovăduirii rostite de el însuşi i s-a substituit aproape în totalitate propovăduirea cu privire la el, după cum se observă cel mai limpede din Evanghelia cu totul neistorică a lui Ioan." (Käsemann, ENT, 59-60)

Abordând problema revizuirii istorice a materialului evanghelic la care a recurs comunitatea, Käsemann afirmă:

> "Iată, cât se poate de desluşit, în ce constă paradoxul: comunitatea se străduieşte într-o asemenea măsură să asigure continuitatea istorică a celui care umblase odată în lume încât îngăduie ca evenimentele istorice ale vieţii sale pământeşti să fie date uitării, înlocuindu-le cu propriul său mesaj." (Käsemann, ENT, 20)

Implacabil convins de valabilitatea unei identificări existenţiale cu învăţătura crucii, în pofida credinţei întemeiate pe date istorice, cercetătorul ajunge la concluzia că, "din acest motiv, elementul istoric aferent naraţiunii lui Isus s-a disipat în toate aceste scrieri până la a deveni aproape în totalitate absent." (Käsemann, ENT, 21)

2 DEZAVUARE

Ladd surprinde consecinţa scepticismului istoric manifestat de criticii formelor: "Fiul lui Dumnezeu întrupat în Isus din Nazaret devine, astfel, produsul credinţei creştine, mai degrabă decât însuşi fondatorul acesteia. El nu mai este, prin urmare, perceput ca fiind Mântuitorul comunităţii creştine." (Ladd, NTC, 147)

2.1 Repercusiunile aderenţei la teoria lui Bultmann

Să elimine oare concluziile lui Bultmann şi ale adepţilor săi aproape întreg materialul evanghelic din cadrul tradiţiei pe baza inexactităţii istorice şi a statuării acestuia drept creaţie a comunităţii?

Peter G. Duncker îl citează pe P. Benoit referitor la ceea ce ar rămâne:

> "Mai nimic; un rest nesemnificativ: Isus din Galileea, care a crezut despre sine că este un profet şi, ca atare, a vorbit ori săvârşit anumite fapte, cuvinte şi acţiuni dincolo de posibilităţile noastre de cunoaştere aprofundată, urmând să sufere, în cele din urmă, o moarte jalnică. Fondul: obârşia divină, misiunea de mântuire, dovezile în sprijinul acestora aduse prin cuvintele şi minunile sale şi, în sfârşit, învierea care îi pecetluieşte lucrarea nu sunt, pur şi simplu, decât rodul unei ficţiuni, izvorâte din credinţă şi impuse de religie, sub înfăţişarea unei tradiţii legendare, orânduite pe seama propovăduirilor şi a disputelor în rândul comunităţii primitive. [Benoit, Pierre – *Exégèse de la Théologie* (p. 46, vol. I), Paris: Editions du Cerf, 1961]." (Duncker, BC, 28)

David Cairns a ajuns la următoarea concluzie în ce priveşte orientarea teologică, care ignoră istoricul în favoarea existenţialului, a lui Bultmann:

"Suntem nevoiţi să conchidem provizoriu în încheierea acestui capitol că nici una dintre justificările propuse de Bultmann în abandonarea unghiului de vedere istoric nu este în măsură să ne convingă. În ansamblu, demersul său aduce în mare parte cu decapitarea ca remediu împotriva migrenelor." (Cairns, GWM, 149)

Un aspect alarmant al teoriei lui Bultmann referitoare la Noul Testament este surprins de Ellwein, atunci când îi constată perspectiva existenţială:

> "N-ar trebui să ne îngrijoreze faptul că una dintre trăsăturile interpretării lui Bultmann cu privire la mesajul Noului Testament reduce realitatea istorică a lui Isus din Nazaret ca persoană istorică la un «X relativ»? Astfel, instituirea revelaţiei lui Dumnezeu, care şi-a asumat un statut material şi istoric în Isus, îşi pierde consistenţa, trebuind pusă, ca să spunem aşa, între paranteze." (Ellwein, RBIK, 42)

Ellwein continuă: "Nu se păstrează decât evenimentul punctual al propovăduirii, un soi de «punct matematic» fără extensie, întrucât tocmai această extensie ar rândui în mod ilicit un element al «supra-lumescului» într-un fenomen «lumesc»." (Ellwein, RBIK, 42)

Dorinţa lui Bultmann de a exclude cadrul istoric şi analiza de această factură "lasă în urmă un text mutilat, lipsit de interes atât pentru creştinul timpuriu, cât şi pentru exegetul modern". (McGinley, FCSHN, 70)

2.2 Relatările istorice ale ucenicilor

Peritz vorbeşte despre intenţia ucenicilor de a recurge la consemnarea Evangheliilor. El afirmă:

> "A spune, asemenea Criticilor Formelor, că primii ucenici ai lui Isus aşteptau sfârşitul lumii şi că nu manifestau nici o preocupare faţă de istorie poate fi adevărat în privinţa unui grup restrâns; ceea ce n-a fost valabil pentru toţi. Dacă toţi ar fi avut aceeaşi atitudine, n-am dispune astăzi de nici o consemnare evanghelică; iar cei «mulţi», care se apucaseră să alcătuiască o istorisire amănunţită, amintiţi de Luca, n-ar fi existat." (Peritz, FCE, 205)

A.N. Sherwin-White compară metodele istoriografice ale romanilor cu cele întrebuinţate de autorii evanghelici. El conchide că

> "se poate susţine o opinie potrivit căreia cei intens preocupaţi de istorisirea privitoare la Hristos, chiar dacă interesul lor faţă de evenimente a fost mai degrabă parabolic şi didactic decât istoric, n-aveau cum să ajungă, în virtutea acestui fapt, la denaturarea şi anihilarea definitivă a dimensiunii istorice din miezul subiectelor pe care le tratau." (Sherwin-White, RSRLNT, 191)

F.F. Bruce comentează pe marginea exactităţii istorice a lui Luca:

> "O persoană al cărei spirit exact poate fi dovedit în situaţii care îngăduie confirmarea acestuia tinde să manifeste aceeaşi înclinaţie spre exactitate şi acolo unde nu sunt disponibile mijloace de verificare. Exactitatea vădeşte o anume disciplină mentală aşa încât, după cum ne-a fost dat să aflăm din împrejurări fericite (ori nefericite), unii oameni sunt îndeobşte exacţi în vreme ce pe alţii ne putem bizui mai puţin. Luca ne îndreptăţeşte, prin consemnarea sa, să-l privim ca pe un scriitor cu o predilecţie spre exactitate." (Bruce, NTDATR, 90)

Blackman subliniază credibilitatea autorilor evanghelici atunci când observă că

> "...Luca recunoaşte în relatarea lucrării de mântuire săvârşite prin Isus din Nazaret o dimensiune a istoriei de ansamblu. Acest aspect nu îl diferenţiază categoric pe Luca de ceilalţi evanghelişti. Toţi sunt conştienţi de faptul că relatările lor se referă la evenimente reale petrecute în viaţa unei persoane istorice reale. Străduindu-se să determine un proces de conştiinţă întemeiat pe o convingere profundă în raport cu omul despre care scriu, ca martori ai puterii divine desăvârşindu-şi lucrarea prin el, aceştia îşi asumă pe mai departe rolul de cronicari, în esenţă, a căror probitate nu le permite să născocească ori să falsifice datele pe care tradiţia bisericilor de provenienţă le-a păstrat cu referire la evenimentele petrecute în Galileea şi Iudeea mai devreme cu o generaţie." (Blackman, JCY, 27)

2.3 Caracterul singular al lui Isus

În ce priveşte caracterul unic al lui Isus ca fundament al autenticităţii Noului Testament, E.F. Scott, referindu-se la obiecţiile criticilor, constată: "Nimeni n-ar pune la îndoială aceste mărturii câtă vreme ele ar veni în sprijinul vreunui alt erou al antichităţii, însă dat fiind că urmăresc să releve cu privire la viaţa lui Isus, sunt întâmpinate cu circumspecţie." (Scott, VGR, 1)

Evaluarea istoricităţii lui Isus s-ar cuveni efectuată cu aceeaşi imparţialitate ca în cazul oricărei alte personalităţi istorice. F.F. Bruce afirmă că "istoricitatea lui Isus este tot atât de axiomatică pentru istoricul obiectiv, pe cât este istoricitatea lui Iuliu Cezar. Nu istoricii răspândesc teoriile «mitului Hristos»." (Bruce, NTDATR, 119)

> "Cei mai timpurii vestitori ai creştinismului n-au avut nimic împotriva unei verificări amănunţite a argumentelor pe care îşi întemeiau mesajul. Evenimentele urmând a le face cunoscute lumii nu se petrecuseră, precum îi spunea Pavel regelui Agripa, într-un colţ şi se puteau înfăţişa cu toată

limpezimea înţelegerii lor. Spiritul acestor primi creştini ar trebui să-i inspire pe urmaşii lor moderni. Căci, o dată ce se vor fi apropiat de toate aceste mărturii grăitoare, nu doar că le va fi cu putinţă să dea oricui seamă de nădejdea pe care o nutresc, ci ei înşişi, asemenea lui Teofil, vor şti astfel mai limpede cât de nestrămutat este temeiul credinţei a cărei învăţătură au primit-o." (Bruce, NTDATR, 119-120)

Afirmaţiile autorilor Noului Testament cu privire la caracterul persoanei istorice a lui Isus nu sunt cu nimic problematice pentru Montgomery:

"Totuşi, dificultatea în a distinge între afirmaţiile lui Isus despre sine şi cele formulate de autorii Noului Testament în legătură cu el n-ar trebui să ne descumpănească, atâta vreme cât (1) situaţia este întru totul asemănătoare celor ale tuturor marilor personaje istorice care au decis să nu-şi consemneze propriul destin în scris (de exemplu, Alexandru cel Mare, August Cezar, Carol cel Mare). Nu putem spune că, în aceste cazuri, nu dispunem de profiluri istorice mulţumitoare. Tot astfel, (2) autorii Noului Testament, aşa cum observam în capitolul anterior, consemnează relatările unor martori oculari ai evenimentelor petrecute în viaţa lui Isus, aşa încât imaginea istorică pe care o reţin poate fi, prin urmare, demnă de încredere." (Montgomery, HC, 48)

2.4 Istoriografia antică

J.P. Moreland surprinde aspectul esenţial al problemei: "S-au dovedit istoricii antici capabili să discearnă între adevăr şi ficţiune? Există vreo mărturie cum că au avut această intenţie? Lucrările istoricilor greci, romani şi evrei au avut, probabil, o influenţă hotărâtoare asupra autorilor Noului Testament." (Barrett, MNT, 87)

O obiecţie majoră, în acest sens, deseori ridicată împotriva Evangheliilor în calitatea lor de documente antice, este aceea că autorii acestora (ca şi autorii altor scrieri antice, de altfel) au trăit într-un context istoric aparte, care nu acorda importanţă exactităţii faptice.

Moreland continuă, luând în discuţie o serie de mărturii:

"Au existat numeroase dezbateri în rândurile scriitorilor greci cu referire la importanţa unei relatări exacte a anumitor evenimente din trecut. Herodot evidenţiază rolul major al martorilor oculari în reconstituirea istorică. Pe de altă parte, istoricul trebuie să judece şi să verifice aceste mărturii în mod raţional. Istorisirile supraumane şi miraculoase se cuvin tratate cu precauţie. Tucidide se străduieşte, la rândul său, să verifice exactitatea informaţiilor pe care le preia. În *Istoria războiului peloponesiac*, 1.22.1, recunoaşte că, în anumite cazuri, autorul discursurilor consemnate este el

însuşi. În situaţiile respective, însă, caută să fie consecvent cu trăsăturile atestate ale vorbitorului. Oricum, nu-şi îngăduie să născocească poveşti după bunul său plac. Polibiu se raportează la principii nu mai puţin exigente. Importantă pentru el este examinarea pertinentă a izvoarelor şi a gradului de obiectivitate, declarându-se ferm împotriva superstiţiilor şi a «slăbiciunii muiereşti pentru minuni». El susţine, totodată, cercetarea îndeaproape a martorilor oculari vrednici de încredere." (Barrett, MNT, 88)

A.W. Mosely îşi încheie articolul "Historical Reporting in the Ancient World" cu următoarea concluzie: "Studiul nostru arată limpede, aşadar, că întrebarea «Chiar aşa să se fi petrecut lucrurile?» li se părea cât se poate de îndreptăţită celor din epocă, de unde şi frecventa ei formulare. Oamenii vremii ştiau că între fapte şi ficţiune există o diferenţă."

Mai departe, Mosely afirmă:

"În general, atunci când evenimentele consemnate se petrecuseră cu multă vreme înainte, scriitorul se putea face mai lesne vinovat de inexactitate. Cei care aveau în vedere fapte ale unui trecut recent – ai căror martori oculari se găseau încă în viaţă – par să fi căutat a urmări firul istoric în spiritul cel mai riguros cu putinţă, folosindu-se de mărturiile celor care participaseră nemijlocit la întâmplări. Ştiau că nu au cum să o scoată la capăt cu ticluiri în privinţa unor evenimente sau personalităţi din trecutul apropiat. Să ne amintim că Josephus l-a acuzat pe Iustus de întârzierea cu care şi-a publicat istoria, atunci când orice martor ocular dispăruse deja, fapt amendat cu severitate. Am văzut că aceşti istorici (de pildă, Lucian, Dionysios, Polibiu, Eforos, Cicero, Josephus şi Tacit) n-aveau nici o reţinere în a-şi admonesta confraţii pentru inexactităţile prezente în anumite relatări. Demersul celui care îşi îngăduia să propună date inexacte era considerat – cel puţin, într-o oarecare măsură – ca fiind un eşec. Asemenea scăpări le-ar fi fost, fără îndoială, puse în vedere şi autorilor Noului Testament dacă ar fi fost cazul." (Mosely, HRAW, 26)

Cercetarea noastră nu stabileşte nici o concluzie definitivă în ce priveşte atitudinea autorilor Noului Testament faţă de istoricitatea tradiţiilor pe care le-au preluat şi le-au transmis cu referire la persoana istorică a lui Isus, însă dă de înţeles că n-ar trebui să presupunem dintru început că nu aveau cum să fie interesaţi de problema autenticităţii. Este foarte posibil ca oamenii să fi urmărit care dintre relatări sunt adevărate din punct de vedere faptic şi ca acest lucru să fi influenţat dezvoltarea tradiţiei creştine, atât în perioada de transmitere orală, cât şi mai târziu, când a fost păstrată în scris. (Bowman, FSB, 26)

2.5 Este perspectiva criticilor cu adevărat imparţială?

Exprimându-şi dezacordul faţă de opiniile personale ale criticilor, Redlich scrie:

"Critica istorică nu trebuie identificată, aşa cum procedează frecvent criticii formelor, cu opinia personală a criticului referitor la adevărul istoric al unei naraţiuni sau al unei rostiri. Ceea ce propun ei, în acest caz, nu este decât o judecată de valoare istorică, fără nici o legătură cu legile tradiţiei sau cu trăsăturile formale." (Redlich, FC, 11)

Criticii formelor, crede McNeile, au mers prea departe emiţând judecăţi cu privire la conţinutul Evangheliilor, întrucât metoda lor este una literară – nicidecum istorică. (McNeile, ISNT, 54)

G.E. Ladd consideră:

"Critica biblică modernă, trebuie să recunoaştem, nu derivă dintr-o cercetare care, pornind de la credinţă, a căutat să dobândească o mai profundă înţelegere, în cadrul istoric corespondent, a Bibliei în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, ci dintr-o abordare hotărâtă să respingă afirmaţia Bibliei potrivit căreia aceasta reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu inspirat pe căi supranaturale." (Ladd, NTC, 38)

2.6 Concluzie

"Creştinii", conchide Pierre Benoit, "poate că n-au fost interesaţi de «istorie», însă au dat, fără îndoială, atenţie «istoricului». Propovăduitorii noii credinţe poate că nu şi-au propus să istorisească *tot* ceea ce ţine de Isus, însă n-au avut nici o intenţie de a aduce la cunoştinţa lumii neadevăruri." (Benoit, JG, 32)

Benoit pune următoarea întrebare:

"Este, oare, verosimil ca noii convertiţi să fi putut accepta o credinţă atât de înnoitoare şi exigentă în virtutea unor simple şezători pe parcursul cărora predicatorii lui Dibelius şi ai lui Bultmann născoceau rostiri şi fapte imaginare ale lui Isus pe măsura propriilor lor interese?" (Benoit, JG, 32)

Filson constată efectul la care conduce, în ultimă instanţă, generalizarea scepticismului istoric promovat de criticii formelor:

"Aşa după cum se poate cu uşurinţă observa, o dată ce Evangheliile nu reflectă, prin urmare, decât viaţa şi modul de gândire specifice Bisericii timpurii, credibilitatea datelor supuse studiului cu privire la viaţa lui Isus devine un aspect discutabil. Criticul formelor recunoaşte deschis acest fapt, urmând ca, atunci când un element de tradiţie vădeşte o preocupare

instituţională accentuată sau tenta unei influenţe elenistice, să decidă eliminarea acestuia din fondul de informaţii utile referitoare la viaţa lui Isus. De vreme ce întreg materialul păstrat a fost utilizat de Biserică, acest scepticism poate merge până la a tăgădui în ansamblu disponibilitatea oricăror date valabile prin intermediul cărora s-ar reconstitui un profil al persoanei istorice a lui Isus." (Filson, OG, 99)

Subliniind necesitatea unor mărturii externe, Albright susţine că "istoricitatea esenţială a unei informaţii nu poate fi niciodată stabilită definitiv sau contestată de cadrul literar în care a fost situată: trebuie să existe întotdeauna mărturii externe." (Albright, ICCLA, 12)

Albright adaugă:

"Din punctul de vedere al istoricului obiectiv, datele nu pot fi contestate pe baza unei critici aplicate cadrului literar accidental în care acestea apar decât dacă se fac cunoscute motive independente suficient de convingătoare în a nega istoricitatea unei serii considerabile de alte informaţii provenite din acelaşi cadru." (Albright, FSAC, 293-294)

În sfârşit, nu trebuie trecute cu vederea mărturiile istoricilor contemporani lui Isus. Laurence J. McGinley confirmă:

"În orice studiu al Evangheliilor Sinoptice, fie că se concentrează asupra transmiterii şi alcătuirii, ca în cazul lui Dibelius, fie că descrie tradiţia sinoptică de la origini până la stadiul de cristalizare, ca la Bultmann, s-ar cuveni să întâlnim o raportare la depoziţiile istorice. Ceea ce nu se întâmplă, însă! [H. Dieckmann, *Die Formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte*, *Scholastik*, I, 1926, p. 389] Mărturii externe, precum cele ale lui Irineu, Tertulian şi Origen sunt lăsate în mod evident pe din afară. Observaţia lui Iustin cum că Evangheliile nu sunt decât memorii apostolice [Apologia, I, 66] e amintită doar pentru a fi, ulterior, respinsă ca fiind de natură să inducă în eroare [Bultmann, *Die Erforschung der Synoptischen Evangelien*, *The New Approach*, p. 397]. Mărturia lui Papias [Eusebiu, *Istoria bisericească*, III, 39 (MP6, XX, 296-300) pp. 22, 23] privitoare la Matei şi Marcu are parte de acelaşi tratament. Bultmann consideră trimiterea lui Papias la Marcu în calitate de interpret al lui Petru o eroare; Dibelius reţine mărturia lui Papias în ce priveşte paternitatea lui Matei şi Marcu, însă conchide că acesta s-a înşelat crezând că evangheliştii sunt într-adevăr autorii scrierilor [Bultmann, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, Theol. Rund., N.F.I., 1929, p. 10]. Această neglijenţă în raport cu mărturiile istorice indică un demers incomplet şi lipsit de perspectivă.

După cum remarcă De Grandmaison: «Cea mai înţeleaptă cale de urmat în astfel de circumstanţe rămâne cea care preferă dramul de informaţii antice dovedit autentice unor volume întregi de ipoteze savante» [De Grandmaison, *Jesus Christ*, I, 1935, p. 115]." (McGinley, FCSHN, 22-23)

Norman Pittenger declară: "Faptul că toate încercările de a tăgădui istoricitatea lui Isus n-au avut sorţi de izbândă trebuie înţeles ca un lucru firesc." (Pittenger, PHJ, 89-90)

3 ÎN REZUMAT

3.1
Critica formelor presupune că Noul Testament prezintă *opinia* Bisericii cu privire la adevărul despre Isus, mai degrabă decât *faptele* unei istorii reale.

3.2
În replică: punctul de vedere adoptat de Bultmann cu referire la inexactitatea istorică a Evangheliilor nu se susţine, întrucât nici măcar creştinii nu s-ar arăta interesaţi de lucrarea finită a unei Evanghelii scoase din contextul ei istoric.

3.2.1
Luca a avut îndeobşte disciplina exactităţii.

3.2.2
Nici o altă personalitate istorică n-a fost contestată într-o asemenea măsură ca şi Isus. Abordările criticilor nu sunt imparţiale.

3.2.3
Tentativele de a nega istoricitatea lui Isus au eşuat.

29

ISUS ÎN MIJLOCUL FOCULUI

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 EXPLORĂRI ISTORICE ÎN CĂUTAREA LUI ISUS

De-a lungul ultimelor veacuri, numeroase doctrine ale credinţei creştine istorice, ortodoxe, au fost puse la îndoială de gânditori liberali din toată lumea. Nici una dintre aceste interogaţii n-a fost mai dăunătoare pentru biserică decât aparent nesfârşita căutare a unui Isus istoric.

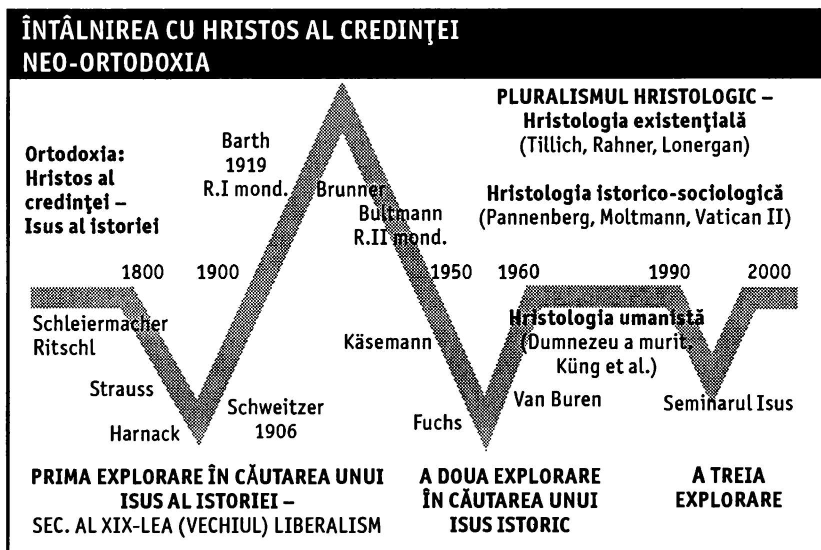
În lucrarea lui Walter Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*, R.H. Stein prezintă istoria acestor explorări:

> "Începutul explorărilor în căutarea persoanei istorice a lui Isus poate fi datat între anii 1774-78, atunci când poetul Lessing publica însemnările postume ale lui Hermann Samuel Reimarus. Imaginea tradiţională a lui

Isus propusă de Noul Testament şi de Biserică avea să fie, astfel, pusă sub semnul întrebării.

Pentru Reimarus, Isus nu făcuse niciodată afirmaţii mesianice, nu instituise sacramentele, nu-şi prezisese moartea şi nu înviase din morţi. Povestea lui Isus reprezintă, în fapt, o contrafacere deliberată a ucenicilor. În urma unor asemenea concluzii referitoare la Isus, Reimarus a vrut să ştie: «Cine a fost cu adevărat Isus din Nazaret?» Şi iată cum au început căutările unui Isus «real»." (Stein, JC, citat în Elwell, EDT, 584)

Această explorare pe urmele unui Isus al istoriei a continuat pe parcursul ultimelor două secole sub cele mai diverse forme şi înfăţişări. Mai exact, s-au constituit "trei" asemenea curente de cercetare al căror scop l-a constituit delimitarea caracterului istoric al lui Isus. Înainte de a le examina îndeaproape pe fiecare, graficul alăturat ne oferă o perspectivă de ansamblu utilă. (Horrell, T, 30)



1.1 Prima explorare

"La începutul secolului al nouăsprezecelea, metoda predominantă de cercetare în cadrul acestei explorări a fost raţionalismul, iar viaţa lui Hristos s-a vrut explicată pe căi «raţionale» (cf. K.H. Venturini, *A Non-Supernatural History of the Great Prophet of Nazareth*). Un punct de cotitură l-a constituit publicarea lucării lui D.F. Strauss, *The Life of Christ*, în 1853, întrucât, scoţând în evidenţă zădărnicia demersului raţionalist, Strauss a pornit de la ideea că miraculosul Evangheliilor trebuie înţeles sub specia unor «mituri» nonistorice.

Această abordare a fost, la rândul ei, urmată de o interpretare liberală a vieții lui Isus din a cărei perspectivă, minimalizatoare și neimplicată, dimensiunea miraculoasă a Evangheliilor nu reprezintă decât un «strat superficial» care se cuvine înlăturat pentru a dobândi accesul la învățăturile lui Isus. Deloc surprinzător, acest demers a descoperit în învățăturile lui Isus doctrine de tip liberal, precum autoritatea părintească a lui Dumnezeu, fraternitatea umană și valoarea infinită a sufletului omenesc." (Stein, JC, citat în Elwell, EDT, 584)

Gary Habermas afirmă:

"Au existat numeroase tentative larg acceptate de a-l discredita pe Isus al Evangheliilor. Ele reprezentau un mod de gândire preponderent chiar și în secolele al optsprezecelea și al nouăsprezecelea. Cu toate că au fost unanim invalidate de cercetători riguroși, mai cu seamă de cei care se raportează la încercări similare contestate cu multă vreme în urmă, ele se bucură pe mai departe de o atenție semnificativă în rândul laicilor." (Habermas, HJ, 98)

Stein reține o serie de motive în măsură să justifice încetarea temporară a Explorării:

"Întâi de toate, a devenit evident, datorită cercetării lui Albert Schweitzer, că ipostaza liberală a lui Isus n-a fost, pur și simplu, decât creația unei proiecții liberale. Un alt factor care a contribuit la întreruperea explorării a fost conștientizarea faptului că Evangheliile nu constituie simple biografii obiective predispuse cu ușurință unui examen de natură să le infirme valabilitatea din punctul de vedere al informației istorice. La această concluzie s-a ajuns prin intermediul studiilor lui William Wrede și ale criticilor formelor. Un motiv în plus pentru care s-a renunțat la explorare a fost descoperirea că obiectul credinței avut în vedere de biserică de-a lungul veacurilor nu fusese niciodată un Isus istoric al liberalismului teologic, ci un Hristos al credinței, adică Hristosul supranatural vestit de Scripturi. O influență hotărâtoare în acest sens a avut Martin Kahler." (Stein, JC, citat în Elwell, EDT, 585)

1.2 A doua explorare

"Perioada interbelică a cunoscut, în general, o etapă oarecum inertă în privința acestor cercetări, atât din pricina dezinteresului, cât și a îndoielii față de potențialul unui asemenea efort. În 1953, Ernst Käsemann generează o nouă explorare. Käsemann se temea că discrepanța, deopotrivă teoretică și practică, între un Isus al istoriei și un Hristos al credinței aduce în mod pregnant cu vechea erezie docetică potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu nu poate fi circumscris unei dimensiuni umane. Drept urmare, a susținut că

se impune cu necesitate o continuitate între Isus al istoriei şi Hristos al credinţei. În plus, a arătat că scepticismul istoric al vremii cu privire la persoana istorică a lui Isus nu-şi găseşte nici o justificare cât timp sunt disponibile anumite date istorice confirmate. Rezultatele acestei noi explorări s-au dovedit întrucâtva dezamăgitoare, iar entuziasmul cu care fusese întâmpinată s-a stins, putem spune, în bună parte. S-au stabilit, cu toate acestea, o serie de noi instrumente ştiinţifice pe parcursul acestei perioade, în măsură să slujească eficient obiectivului istoric." (Stein, JC, citat în Elwell, EDT, 584-585)

1.3 A treia explorare

Dr. Geisler defineşte caracterul celei mai recente orientări:

"Cel mai nou curent de cercetare cu referire la aspectul istoric al lui Isus se constituie în mare parte ca o reacţie la «noua explorare». Resursele sale sunt plurivalente revendicându-se într-o oarecare măsură şi de la tradiţia radicală, şi de la tradiţia noii perspective, şi de la conservatori. În categoria "conservatoare" intră I. Howard Marshall, D.F.D. Moule şi G.R. Beasley-Murray. Ei resping ideea cum că imaginea nou-testamentară a lui Isus s-a conturat oarecum în temeiul unor concepţii cultice elenistice referitoare la Mântuitor.

Grupul noii perspective îl situează pe Isus în cadrul iudaic al secolului întâi. Acest grup îi cuprinde pe F.P. Sanders, Ben F. Meyer, Geza Vermes, Bruce Chilton şi James H. Charlesworth. Tradiţia radicală este ilustrată prin Seminarul Isus, ai cărui membri sunt interesaţi de *Evanghelia lui Toma* şi documentul Q. Seminarul Isus utilizează numeroase dintre metodele lui Strauss şi Bultmann, însă, spre deosebire de cel din urmă, manifestă o atitudine optimistă în privinţa reconstituirii datelor ce ţin de individul istoric. Concluziile lor actuale au condus, cu toate acestea, la puncte de vedere foarte diverse pe baza unui set restrâns de rostiri ale Noului Testament pe care le consideră autentice." (Geisler, BECA, 385-386)

Craig Blomberg adaugă:

"Seminarul Isus şi adepţii săi nu reflectă nici un consens ştiinţific, cu excepţia celui la care ajung cercetătorii «extremei radicale». Metodologia specifică acesteia prezintă grave deficienţe, iar concluziile pe care le determină comportă un scepticism nejustificat. Statutul de interpretare istorică responsabilă a datelor disponibile i se poate acorda mult mai îndreptăţit celei de a treia explorări în căutarea unui Isus istoric. Chiar şi aici, însă, cercetătorii ignoră de la un punct încolo ortodoxia creştină, istorică." (Blomberg, WDWSSJ, citat în Wilkins, JUF, 43)

1.4 Concluzie

Stein evidenţiază neajunsul definiţiei critice aplicate "istoricului".

> "Problema majoră cu care se confruntă orice tentativă de a ajunge la «un Isus al istoriei» se leagă de însăşi definiţia termenului «istoric». În mediile critice, termenul este în general înţeles ca «produs al metodei istoric-critice».
>
> În cazul multor cercetători, metoda presupune un continuum limitat de timp şi spaţiu în cadrul căruia intervenţia divină, adică miraculosul, nu-şi găseşte manifestarea. Fireşte, o asemenea definiţie va întâmpina întotdeauna dificultăţi căutând să surprindă continuitatea dintre Hristosul supranatural şi Isus al istoriei, care, potrivit definiţiei, nu poate avea trăsături supranaturale. Dacă termenul «istoric» se referă la nonsupranatural, atunci o continuitate reală între ipostaza lui Isus din cercetarea istorică şi Hristos al credinţei devine inexistentă. E limpede, aşadar, de aici, că această definiţie a «istoricului» se cuvine pusă sub semnul întrebării, mai cu seamă că, până şi în Germania, au apărut reprezentanţi ai acestui curent care vorbesc despre necesitatea ca metoda istoric-critică să presupună o deschidere spre transcendenţă, adică o deschidere spre posibilitatea miraculosului. Numai aşa se poate spera la determinarea unei continuităţi între un Isus al cercetării istorice şi un Hristos al credinţei." (Stein, JC, citat în Elwell, EDT, 585)

2 SEMINARUL ISUS

Pe parcursul ultimilor ani, una dintre cele mai radicale explorări în căutarea unui Isus istoric s-a relevat a fi aşa-numitul Seminar Isus. Paginile oricărui săptămânal important, mai ales în preajma sărbătorilor, fac publice concluziile acestor aşa-zişi "cercetători".

2.1 În ce constă acest Seminar Isus?

> "Seminarul Isus reprezintă un consiliu de cercetători ai Noului Testament, sub conducerea lui Robert W. Funk, înfiinţat în 1985 pe lângă Institutul Estar din Santa Rosa, California. Peste şaptezeci de cercetători se reunesc de două ori pe an pentru a decide cu privire la autenticitatea cuvintelor şi faptelor lui Hristos. Seminarul este alcătuit din catolici şi protestanţi liberali, evrei şi atei. Majoritatea sunt profesori bărbaţi, deşi între ei se regăsesc un pastor, un cineast şi trei femei. În jur de jumătate dintre membri sunt absolvenţi ai şcolilor teologice Harvard, Claremont sau Vanderbilt." (Geisler, BECA, 386)

2.2 Obiectivele Seminarului

Dr. Geisler lămureşte cu privire la ţelurile pe care şi le propune Seminarul:

"Cu toate că membrii Seminarului sunt autori ai unor studii critice, Seminarul Isus și-a propus încă de la început să-și aducă punctele de vedere la cunoștința marelui public, nu doar a comunității științifice: «Intenționăm să ne desfășurăm activitatea în condiții de deplină transparență; dincolo de respectul profund pe care îl nutrim față de liberul acces la informații, vom face tot ce ne stă în putință ca rezultatele muncii noastre să fie date publicității» (Funk, Forum, 1.1). În acest scop, Seminarul a apelat la toate mijloacele posibile de popularizare. Campania de informare publică privitoare la teologia anti-supranaturală cuprinde de la conferințe televizate, numeroase articole în periodice, interviuri acordate presei, casete până la un posibil film artistic. Funk recunoaște onest orientarea radicală a demersului atunci când afirmă: «Examenul nostru critic are ca obiect un aspect pe care milioane de oameni îl consideră sacru, așa încât acțiunea noastră se va găsi în permanență la limita blasfemiei» (ibid., 8). Mărturisirea redă întocmai modul în care au decurs lucrurile." (Geisler, BECA, 387)

2.3 Decizii prin vot în privința lui Isus?

Seminarul Isus votează în ce privește exactitatea rostirilor lui Isus pe baza unui sistem care utilizează bile de diferite culori. Geisler explică:

"Grupul supune la vot exactitatea rostirilor lui Isus cu ajutorul unor bile colorate. O bilă roșie confirmă anumite cuvinte pe care Isus probabil că le-a rostit. Culoarea roz sugerează cuvinte care pot fi probabil atribuite lui Isus. Cele gri reprezintă cuvinte care provin, cu o oarecare probabilitate, din izvoare de mai târziu. Iar negrul trimite la cuvinte pe care Isus este aproape cert că nu le-ar fi rostit."

Votarea se bazează pe diverse scrieri creștine, altele decât cele patru Evanghelii canonice, între care fragmentara *Evanghelie a lui Petru*, presupusul document ("izvor") pierdut Q sau *Quelle*, *Evanghelia lui Toma* din secolul al doilea și inexistenta astăzi *Scriere secretă a lui Marcu*. *Toma* se consideră îndeobște ca fiind cea de a cincea Evanghelie, în rând cu cele patru cărți canonice.

Potrivit concluziilor la care s-a ajuns astfel, numai cincisprezece rostiri (2%) pot fi privite ca reprezentând cuvinte propriu-zise ale lui Isus. Aproximativ 82% din cele pe care Evangheliile canonice le atribuie lui Isus nu sunt autentice. Iar 16% din cuvinte au o autenticitate îndoielnică.

2.4 Concluziile Seminarului

Geisler prezintă concluziile radicale ale Seminarului de natură să impieteze asupra credinței creștine ortodoxe istorice:

1. "Vechiul" Isus şi "vechiul creştinism" nu mai au nici o relevanţă.
2. Nu există o concordanţă de opinie în legătură cu cel care a fost Isus: un cinic, un înţelept, un reformator iudeu, un feminist, un învăţător-profet, un profet social radical sau un profet escatologic.
3. Isus nu a înviat din morţi. Unul dintre membrii Seminarului, Crossan, emite teoria potrivit căreia trupul neînsufleţit al lui Isus a fost depus într-o groapă puţin adâncă din care a fost scos şi devorat de câini.
4. Evangheliile canonice sunt de dată târzie şi nu prezintă încredere.
5. Cuvintele autentice ale lui Isus pot fi reconstituite pe baza aşa-numitului "document Q", a *Evangheliei lui Toma*, a *Scrierii secrete a lui Marcu* şi a *Evangheliei lui Petru.* (Geisler, BECA, 387)

2.5 Seminarul Isus implică...

2.5.1 O extremă radicală a cercetării

"Adevărul nu se impune prin vot majoritar." (Geisler, BECA, 387)

"Majoritatea dovezilor pe care le aduc... sunt neconvingătoare şi deseori fictive, cu excepţia citatelor preluate din consideraţiile colegilor şi din lucrările altor cercetători liberali." (Geisler, BECA, 388)

2.5.2 Un anti-supranaturalism nejustificat

"Concluziile radicale ale grupului se întemeiază pe presupoziţii radicale, între care tăgăduirea nejustificată a oricărei intervenţii miraculoase a lui Dumnezeu." (Geisler, BECA, 388)

În privinţa Seminarului Isus, Gary Habermas observă că: "Sunt îndeajuns de oneşti încât să-şi afirme dintru început aversiunea faţă de supranatural, categorie căreia îi sunt asimilate deopotrivă divinitatea şi învierea lui Isus, preferând să considere că viziunea ştiinţifică modernă asupra lumii scoate pur şi simplu din discuţie asemenea aspecte." (Habermas, HJ, 124)

Habermas continuă:

> "Cu toate că Seminarul Isus a ieşit pregnant în evidenţă prin tratamentul pe care îl aplică ipostazei istorice a lui Isus, concluziile lor se cuvin raportate la datele concrete. Drept urmare, negarea de principiu a evenimentelor supranaturale din viaţa lui Isus este neavenită." (Habermas, HJ, 139)

2.5.3 O adoptare nefondată a datărilor târzii

Prin postularea şi adoptarea unor datări târzii, "ei pot stabili un interval suficient de cuprinzător între evenimente şi consemnare cât să presupună inexistenţa oricărui martor ocular şi instituirea unei mitologii în jurul celui care întemeiase creştinismul". (Geisler, BECA, 388)

2.5.4 Inadvertenţe logice

"Tipul de raţionament la care recurge Seminarul Isus reprezintă o variantă sofisticată a inadvertenţei logice cunoscute sub denumirea de *petitio principii* sau, altfel spus, substituirea concluziilor cu presupoziţiile. Cercul vicios al acestui mod de gândire porneşte de la o perspectivă asupra unei figuri religioase din secolul întâi vidată de elementul supranatural şi se încheie în acelaşi punct." (Geisler, BECA, 388)

"Un alt aspect de ordin logic îl constituie eroarea genetică de care se face vinovat Seminarul, respectiv punerea sub semnul întrebării a originii unei idei în lipsa unei verificări a datelor faptice. Cu alte cuvinte, câtă vreme o relatare evanghelică se consideră invalidată atribuindu-se, pur şi simplu, fie stilului auctorial, fie unor scrieri antice corespondente, fie unui cadru de gândire premodern, avem de a face cu o eroare logică. Aceste prezumţii nu exclud istoricitatea." (Habermas, HJ, 125)

2.6 Concluzie

"În ciuda intenţiei şi a rezultatelor mediatice, concluziile radicale ale Seminarului Isus nu aduc nimic nou. Nu e decât un alt exemplu de critică biblică lipsită de argumente. Ideile propuse, în ultimă instanţă, contravin cantităţii covârşitoare de mărturii în sprijinul istoricităţii Noului Testament şi al credibilităţii de care se bucură martorii acestuia. Ele provin dintr-un subiectivism nelegitim anti-supranatural." (Geisler, BECA, 388)

Edwin Yamauchi adaugă:

"Orice ar susţine unii cercetători moderni, mărturiile extrabiblice vin împotriva viziunii excentrice nutrite în raport cu Isus căreia, din pricina noutăţii, i se acordă, prin mijloacele de comunicare, într-o asemenea măsură atenţie. Contrar acestor revizuiri efemere tributare unor idiosincrasii, concepţia ortodoxă cu privire la Isus rămâne pe mai departe ipostaza în cel mai înalt grad credibilă atunci când sunt luate în calcul toate mărturiile, inclusiv confruntarea cu izvoarele antice din afara Noului Testament." (Yamauchi, citat în Wilkins, JUF, 222)

3 UN HRISTOS AL CREDINŢEI SAU UN ISUS AL ISTORIEI?

Pe parcursul tuturor acestor explorări istorice în căutarea lui Isus, s-au făcut cunoscute numeroase puncte de vedere distincte. Potrivit unora dintre ele, ar exista o diferenţă între ipostaza istorică a lui Isus şi cea de Mesia al credinţei. Sunt voci care susţin că faptele sau cuvintele persoanei istorice a lui Isus nu au, de fapt, importanţă. Esenţial este Hristosul credinţei noastre.

3.1 Instituirea dihotomiei

Unii critici biblici au relativizat istoricitatea lui Isus prin operarea unei delimitări ori dihotomii între un Hristos al credinței și un Hristos al istoriei. Disjuncția se revendică de la scindarea originală a lui Lessing între istorie și credință. *"Adevărurile întâmplătoare ale istoriei nu pot deveni nicicând dovezi în sprijinul adevărurilor necesare ale rațiunii."* (Lessing, LTW, 53, s.a.)

Lessing scrie:

> "Se spune: «Hristosul, despre care în temeiuri istorice se cuvine să cădem de acord că i-a înviat pe morți, el însuși a înviat din morți,... » Faptul ar fi, neîndoielnic, vrednic de slavă! Mai cu seamă dacă n-am fi nevoiți să bănuim că nu este întru totul cert din punct de vedere istoric cum că Hristos ar fi spus aceste lucruri. Poate că, străduindu-vă să mă convingeți, îmi veți răspunde: «O, ba da! Acest fapt este întru totul cert din punct de vedere istoric. Întrucât a fost rostit de cronicari inspirați care nu e cu putință să fi săvârșit greșeli.»... Atunci mă voi găsi din nou pe buza acelei prăpăstii nesuferite și prea adânci peste care n-am găsit niciunde o punte, oricât de des și cu oricâtă bunăvoință am căutat-o." (Lessing, LTW, 55)

Immanuel Kant a găsit, la rândul său, de cuviință să stabilească o dihotomie între filosofie și religie: "Am fost nevoit, prin urmare, să renunț la *cunoaștere* pentru a face loc *credinței*." (Kant, CPR, 31)

Referitor la Isus, Kant vede un abis între ipostaza istorică a acestuia și personificarea omului ideal:

> "Este, așadar, de datoria noastră universală ca oameni să *tindem* spre acest ideal de perfecțiune morală, altfel spus, spre acest arhetip al ființei morale în toată puritatea lui – iar ideea însăși, a cărei rațiune ne îndeamnă la o emulație plină de sârguință, este de natură să ne insufle putere." (Kant, RLRA, 54)
>
> "Nu avem nevoie, prin urmare, de nici un reper empiric pentru a construi un arhetip în raport cu ideea unei persoane moralicește plăcute înaintea lui Dumnezeu; această idee trimite deja la un arhetip al rațiunii noastre." (Kant, RLRA, 56)

Søren Kierkegaard consideră că un Isus al istoriei este mai puțin necesar și pune accentul pe dobândirea esențială a credinței:

> "Ca document istoric, creștinismului i se cere, întâi de toate, să dea seamă, prin mijlocirea unei expuneri cu totul vrednice de încredere, de adevărul esențial al învățăturii creștine. O dată ce confirmarea acestui adevăr istoric s-ar vădi, la nesfârșit, țelul unuia pornit pe calea acestor căutări,

omul s-ar vedea neîntârziat cuprins de deznădejde, întrucât nimic nu poate fi mai limpede decât că, în privinţa istoricului, certitudinea absolută rămâne o simplă *aproximare*, iar faptele aproximative stau prea puţin la temelia fericirii sale şi nu au nimic de a face cu fericirea veşnică pe care nici o descoperire în acest sens nu o poate dărui." (Kierkegaard, CUPPF, 23)

Chiar dacă generaţia vremii n-ar fi lăsat drept moştenire decât cuvintele: "Credem dintru început că în anul cutare şi cutare zeul s-a întruchipat în smerenia unui slujitor, a trăit ca un învăţător printre noi şi, apoi, a murit" – ar fi mai mult decât îndeajuns. (Kierkegaard, PF, 104)

Martin Kahler urmează: "Întrucât faptele istorice ce se cuvin mai întâi hotărâte de ştiinţă nu pot deveni *ca atare* acte de credinţă. Drept urmare, credinţa creştină şi o istorie a lui Isus se exclud reciproc." (Kahler, SHJHBC, 74, s.a.)

Kahler continuă prin a distinge între realitatea istorică şi semnificaţia epocală ale lui Hristos. În legătură cu Hristosul istoric al cercetătorilor, el întreabă: "Cum poate fi Isus Hristos obiectul autentic al credinţei tuturor creştinilor câtă vreme problemei referitoare la ce şi cine a fost el cu adevărat nu i se poate găsi o soluţie decât pe calea unor investigaţii savante şi câtă vreme capabilă de asemenea performanţe nu s-a dovedit a fi decât cercetarea timpurilor noastre?" (Kahler, SHJHBC, 102)

Kahler spune că Hristosul real istoric *"este Hristosul propovăduit"*. Iar "Hristosul propovăduit... este întocmai Hristosul credinţei". (Kahler, SHJHBC, 66, s.a.)

"Astfel, toate aspectele Scripturilor contribuie, fiecare în parte, la alcătuirea unei imagini de ansamblu pe care o putem dobândi cu privire la Isus, Hristosul... În realitate, aşadar, Hristos şi Biblia reprezintă două dimensiuni inseparabile." (Kahler, SHJHBC, 86)

3.2 Prezumţii şi dihotomii moderne

Una dintre prezumţiile moderne este aceea că scrierile Noului Testament nu zugrăvesc un tablou istoric al lui Isus.

Rudolf Bultmann îl citează pe Julius Wellhausen spunând: "Trebuie să recunoaştem că o lucrare literară sau un fragment de tradiţie constituie surse primare în definirea situaţiei istorice în care au apărut şi doar de ordin secundar în privinţa detaliilor istorice pe care le conţin." (Bultmann, NASP, 341)

Această afirmaţie conduce la un punct de vedere potrivit căruia Evangheliile nu sunt decât izvoare secundare în raport cu faptele referitoare la Isus. J. Martin este de aceeaşi părere: "Evangheliile trebuie văzute ca fiind expresii veridice ale *convingerilor nutrite, la data scrierii, de Biserică* în ce priveşte faptele pe care s-a întemeiat credinţa acesteia." (Martin, RG, 44)

Ca atare, renumitul critic R.H. Lightfoot deduce: "Se pare, aşadar, că Hristos rămâne, sub aspectul vieţii pământeşti, pe cât este ca fiinţă cerească, în mare parte inaccesibil cunoaşterii. Dincolo de valoarea nepreţuită a Evangheliilor, vocea sa răzbate din paginile acestora ca un ecou abia auzit; se regăsesc aici doar urmele îndepărtate ale acestei existenţe." (Lightfoot, HIG, 225)

3.2.1 Albert Schweitzer

"Isus din Nazaret, care s-a înfăţişat drept Mesia, a propovăduit morala Împărăţiei lui Dumnezeu, a întemeiat Împărăţia Cerurilor pe pământ şi a murit pentru a-şi consfinţi definitiv lucrarea, n-a existat niciodată. Nu e decât o figură concepută de raţionalism, înzestrată cu viaţă de liberalism şi înveşmântată istoric de teologia modernă." (Schweitzer, PSJ, 396)

Explorarea în căutarea unui Isus istoric a lui Schweitzer presupune o dihotomie încă de la începuturile creştinismului:

"Indiferenţa absolută a creştinismului timpuriu faţă de viaţa persoanei istorice a lui Isus pare doar la prima vedere inexplicabilă. Când Pavel, ca reprezentant al celor în stare să citească semnele vremurilor, a mărturisit că nu doreşte să-l cunoască pe Hristos după cele ale trupului, avem de a face cu prima expresie a tendinţei de autoconservare specifice creştinismului de-a lungul veacurilor. S-a intuit prea bine că o dată cu asimilarea unui Isus epocal în substanţa credinţei, o nouă perspectivă avea să ia naştere, pe care nu o prevăzuse nici măcar Învăţătorul Însuşi, şi că, astfel, se vor ivi o sumă de contradicţii, a căror lămurire urma să devină una dintre cele mai grave preocupări ale omenirii." (Schweitzer, QHJ, 2)

În încheierea studiului referitor la evoluţia căutărilor unui Isus istoric, Schweitzer conchide:

"Adevărul este, însă, că nu ipostaza lui Isus cunoscută sub unghi istoric, ci realitatea spirituală pe care Isus o izvorăşte în sufletul omenesc se dovedeşte cu adevărat semnificativă şi utilă în contextul vremurilor pe care le trăim. Nu Isus cel istoric, ci spiritul care se revarsă din El şi caută în sufletele oamenilor să arate calea şi să cârmuiască aduce izbânda asupra lumii." (Schweitzer, QHJ, 401)

Dar cum putem şti că acest spirit al lui Isus nu este altceva decât o plăsmuire a închipuirii în lipsa unor mărturii concrete, în timp şi spaţiu, cum că spiritul lui Isus s-a manifestat ca atare, ca Duh al lui Isus, pe căi perceptibile, cu putinţă de dovedit?

"Isus, ca personalitate istorică propriu-zisă, rămâne străin vremurilor noastre, însă spiritul Său, care îi insuflă tainic cuvintele, ni se comunică firesc, iar înrâurirea acestuia se exercită asupra noastră nemijlocit. Fiecare rostire îl conţine, în felul ei, pe Isus fără rest. Tocmai stranietatea şi disponibilitatea absolută cu care ni se înfăţişează înlesnesc oricui dobândirea unui punct de vedere personal în privinţa Sa." (Schweitzer, QHJ, 401)

Iar cuvintele lui Schweitzer caută să eludeze tocmai datele unei experienţe reale.

3.2.2 Rudolf Bultmann

"Am încredinţarea că nu putem şti aproape nimic referitor la viaţa şi personalitatea lui Isus câtă vreme izvoarele creştine timpurii nu manifestă nici o preocupare în acest sens, fiind, în plus, fragmentare şi aplecate spre legendar, iar alte izvoare cu privire la Isus nu există." (Bultmann, JW, 8)

Acceptând istoricitatea lui Isus, Rudolf Bultmann se arată sceptic în raport cu obiectivitatea relatărilor evanghelice:

"Fireşte, îndoiala cu privire la existenţa reală a lui Isus este neîntemeiată şi nu merită luată în considerare. Nici o persoană raţională nu se poate îndoi că Isus se află în spatele mişcării istorice al cărei prim stadiu distinct l-a reprezentat cea mai timpurie comunitate palestiniană. Cu totul altfel se pune problema în ce priveşte gradul de obiectivitate cu care s-a păstrat în cadrul acestei comunităţi o percepţie autentică în raport cu el şi cu mesajul său. Pentru cei preocupaţi de personalitatea lui Isus, situaţia e de natură să descumpănească ori să sugereze inutilitatea oricărui demers; în ce ne priveşte, raportat la obiectivele pe care ni le-am propus, faptul nu comportă nici o semnificaţie deosebită." (Bultmann, JW, 13-14)

3.3 Întâmpinarea obiecţiilor de ordin filosofic

Sunt convins că modul cel mai nimerit de a le răspunde celor care operează o disjuncţie între un Hristos al credinţei şi un Isus al istoriei implică, mai întâi, o dezavuare a presupoziţiilor filosofice şi, apoi, o examinare riguroasă a elementelor în virtutea cărora se poate afirma credibilitatea relatărilor referitoare la Isus din Noul Testament.

În acest sens, Geisler, analizându-l pe Kant, spune:

"Prezumţia lui Kant potrivit căreia se poate trasa o demarcaţie între fapt şi valoare este, fără îndoială, falsă, aşa cum devine evident din imposibilitatea unei distincţii între moartea lui Hristos şi valoarea acestei realităţi. Naşterea preacurată nu comportă nici o semnificaţie spirituală câtă vreme îi tăgăduim caracterul de fapt biologic. Tot astfel, viaţa umană nu poate fi concepută ca fapt

exterior valorii pe care o implică; luând viaţa unei persoane, ucigaşul atentează implicit la valoarea individului ca fiinţă umană." (Geisler, BECA, 386)

3.4 Întâmpinarea obiecţiilor de ordin istoric

David Cairns a ajuns la următoarea concluzie în ce priveşte orientarea teologică, care ignoră istoricul în favoarea existenţialului, a lui Bultmann:

> "Suntem nevoiţi să conchidem provizoriu în încheierea acestui capitol că nici una dintre justificările propuse de Bultmann în abandonarea unghiului de vedere istoric nu este în măsură să ne convingă. În ansamblu, demersul său aduce în mare parte cu decapitarea ca remediu împotriva migrenelor." (Cairns, GWM, 149)

Un aspect alarmant al teoriei lui Bultmann referitoare la Noul Testament este surprins de Ellwein, atunci când îi constată perspectiva existenţială:

> "N-ar trebui să ne îngrijoreze faptul că una dintre trăsăturile interpretării lui Bultmann cu privire la mesajul Noului Testament reduce realitatea istorică a lui Isus din Nazaret ca persoană istorică la un «X relativ»? Astfel, instituirea revelaţiei lui Dumnezeu, care şi-a asumat un statut material şi istoric în Isus, îşi pierde consistenţa, trebuind pusă, ca să spunem aşa, între paranteze." (Ellwein, RBIK, citat în Kegley, TRB, 42)

După cum afirmă Geisler, cercetătorii porniţi în căutarea unui Isus istoric "presupun, fără nici o dovadă, că Evangheliile nu sunt istorice şi că ele nu prezintă persoana istorică a lui Isus". (Geisler, BECA, 386)

Autorii Noului Testament evidenţiază caracterul esenţial al unei credinţe întemeiate pe unitatea dintre un Hristos al credinţei şi un Isus al istoriei.

Pavel spunea:

> "Şi dacă n-a înviat Hristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică şi zadarnică este şi credinţa voastră. Ba încă noi suntem descoperiţi şi ca martori mincinoşi ai lui Dumnezeu; fiindcă am mărturisit despre Dumnezeu că El a înviat pe Hristos, când nu L-a înviat, dacă este adevărat că morţii nu înviază. Căci, dacă nu înviază morţii, nici Hristos n-a înviat. Şi dacă n-a înviat Hristos, credinţa voastră este zadarnică, voi sunteţi încă în păcatele voastre, şi prin urmare şi cei ce au adormit în Hristos sunt pierduţi. Dacă numai pentru viaţa aceasta ne-am pus nădejdea în Hristos, atunci suntem cei mai nenorociţi dintre toţi oamenii!" (1 Corinteni, 15:14-19).

În dimensiunea practică a lucrării creştine, constituirea unui "Hristos al credinţei" dincolo de viaţa istorică a lui Isus pe pământ se învecinează

primejdios de mult cu negarea faptului că Isus s-ar fi întrupat ca atare. Ioan avertiza: "... şi orice duh, care nu mărturiseşte pe Isus, nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui Antihrist, de a cărui venire aţi auzit. El chiar este în lume acum" (1 Ioan 4:3).

Luca îşi prezintă metoda istorică:

> "Fiindcă mulţi s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunţită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredinţat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început, şi au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit şi eu cu cale, prea alesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ţi le scriu în şir unele după altele, ca să poţi cunoaşte astfel temeinicia învăţăturilor, pe care le-ai primit prin viu grai" (Luca 1:1-4).

A.N. Sherwin-White compară metodele istoriografice ale romanilor cu cele întrebuinţate de autorii evanghelici. El conchide că

> "...se poate susţine o opinie potrivit căreia cei intens preocupaţi de istorisirea privitoare la Hristos, chiar dacă interesul lor faţă de evenimente a fost mai degrabă parabolic şi didactic decât istoric, n-aveau cum să ajungă, în virtutea acestui fapt, la denaturarea şi anihilarea definitivă a dimensiunii istorice din miezul subiectelor pe care le tratau." (Sherwin-White, RSRLNT, 191)

Studiile anumitor cercetători (de exemplu, F.F. Bruce, W.M. Ramsay) au demonstrat că Luca-Fapte sunt credibile din punct de vedere istoric sau, mai bine spus, vădesc exactitate istorică. De curând, renumitul specialist în istoria romană, Colin Hemer, a ajuns la următoarea concluzie cu privire la datele prezentate în Cartea Faptelor:

> "Dispunem de nenumărate informaţii de natură să confirme un autor al izvoarelor familiarizat cu diversele localizări ale evenimentelor pe parcursul perioadei luate în discuţie. Multe asemenea conexiuni au devenit recent evidente o dată cu publicarea unor noi culegeri de papirusuri şi inscripţii. Am examinat aceste detalii din multiple perspective, deseori suprapuse, riscând să revenim mereu asupra aceloraşi aspecte, întrucât n-am urmărit în primul rând să elucidăm detaliile înseşi, ci mai degrabă modul în care acestea sprijină şi îndreptăţesc opţiunile de lectură a textului – structurarea pe niveluri a relaţiei dintre naraţiune şi istoria pe care aceasta pretinde că o redă. În general, aceste perspective au contribuit fără excepţie la statuarea credibilităţii de ansamblu a naraţiunii prin intermediul detaliilor care ţes un complex, deseori involuntar, de întrepătrunderi în cadrul relatării." (Hemer, BASHH, 412)

În fine, o asemenea “distincție între persoana istorică a lui Isus și Hristosul epocal se întemeiază pe o falsă dihotomie între fapt și credință... Semnificația epocală a lui Hristos nu poate fi separată de istoricitatea individului. În lipsa vieții, a învățăturii și a învierii din morți pe care le revendică Noul Testament, sensul Său mântuitor își pierde relevanța pentru oamenii zilei de astăzi.” (Geisler, BECA, 142)

4 ISUS ÎN MIJLOCUL FOCULUI

În capitolul 3, cei trei tovarăși ai lui Daniel, Șadrac, Meșac și Abed-Nego, sunt aruncați în cuptorul aprins fără ca focul să le pricinuiască vreo vătămare. Iar în mijlocul focului se vede umblând, alături de prietenii lui Daniel, un al patrulea om, previziune a întrupării lui Hristos, potrivit multor cercetători. Însuși regele Nebucadnețar vorbește despre el, spunând: “...și chipul celui de al patrulea seamănă cu al unui fiu de dumnezei!” (Daniel 3:25). Cel de al patrulea a fost, fără îndoială, Fiul lui Dumnezeu, cel pe care flăcările nu îl pot nicicând vătăma!

Poate că, în turnul lor de fildeș, cărturarii caută să-și pună în valoare erudiția plăsmuind, după bunul lor plac, un “Hristos al credinței”. E un Hristos mult mai ușor de acceptat. Acesta nu săvârșește minuni nemaivăzute. Corespunde în mare parte profilului prin care se distinge orice alt întemeietor de seamă al unei școli filosofice. Nu rostește adevăruri grave de natură să dea naștere unor controverse ori să pună pe jar sufletele oamenilor. Ne scutește de profunda îngrijorare pe care ar trebui să o resimțim atunci când ne îndeamnă să luăm aminte la consecințele veșnice implicate de tăgăduirea Sa. Devine, mai degrabă, un reper convenabil în viziunea personală a fiecărui individ cu privire la viață. Iată în ce constă marele neajuns al explorării în căutarea unui Isus istoric care se încheie cu ipostaza unui Isus refuzat de istorie. Grav este că un asemenea Isus, închipuit sau năzărit drept un basm sau o legendă, are tot atâta putere de a înnoi viața unui om, pe cât o au un Johnny Appleseed ori un Paul Bunyan.

Cu aproape două mii de ani în urmă, Isus a ieșit în calea unor bărbați de rând, în carne și oase, cerându-le să aibă tăria de a-l urma. L-au întâlnit și urmat pe Isus deopotrivă femeile și copiii. Mulți și-au pierdut viața pentru vina de a-i fi fost credincioși lui Hristos și de a nu-și fi dezmințit mărturia privitoare la cele pe care le săvârșise și le rostise acest Isus pe vremea când umbla între ei.

Diferențele între cele două puncte de vedere sunt izbitoare, iar alegerea, în cele din urmă inevitabilă, ne aparține. O cercetare temeinic științifică mi se pare cu totul vrednică de prețuire. Nădăjduiesc că acest fapt reiese foarte limpede din studiul și însemnările mele. Uneori, însă, toată această competență se poate reduce la o simplă legitimare a unor prejudecăți. Sunt

încredinţat că la fel s-a întâmplat şi în cazul explorărilor în căutarea unui Isus istoric. O predilecţie anti-supranaturală a făcut ca demersul să eşueze în prezentarea unui Isus fictiv şi lipsit de putere.

Judecata trebuie să se încheie, acum, cu un verdict. Fiecare om are datoria de a hotărî pe cine să creadă: pe filosoful erudit al unei epoci la veacuri distanţă de vremea când Isus umbla pe pământ sau pe cei care i-au fost alături şi au murit pentru El.

Milioane de oameni, simpli ţărani sau profesori străluciţi fără idei preconcepute, au hotărât, de-a lungul timpului, că Isus a trăit, a murit şi, înviind, se află printre noi pentru a înnoi vieţile celor care îl acceptă drept Cine este El cu adevărat. Îl vom primi, la rândul nostru? Îl vom urma? Mărturiile ne stau la îndemână. Cu ce verdict se va încheia judecata noastră? Celor care nu i s-au încredinţat niciodată, primindu-l ca Mântuitor de sub robia păcatului şi Stăpân al vieţii, capitolul "Cele patru legi spirituale" de la sfârşitul acestei cărţi urmăreşte să le ofere câteva argumente utile în măsură să conducă la dăruirea deplină a propriei vieţi în slujba lui Hristos.

30

CONCLUZIE LA CRITICA FORMELOR

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 Contribuţii ale criticii formelor
2 Limitări ale criticii formelor

Orice metodă critică sau cercetare de această factură îşi găsesc argumente pro şi contra, au o anume relevanţă sau prezintă neajunsuri. Capitolul de faţă se referă la câteva dintre contribuţiile, respectiv limitările abordării propuse de "critica formelor".

1 CONTRIBUŢII ALE CRITICII FORMELOR

B.S. Easton evidenţiază una dintre contribuţiile datorate studiilor de critică a formelor:

> "Studiul formelor ne familiarizează cu aspectele cele mai timpurii ale pedagogiei creştine, părând să deschidă o cale profitabilă de cercetare, mai cu seamă prin clarificările referitoare la vechile preocupări creştine palestiniene. Fie şi numai din acest motiv, noua disciplină merită toată atenţia noastră." (Easton, GBG, 77)

Barker, Lane şi Michaels constată următoarele contribuţii ale criticii formelor:

1. Se dovedeşte extrem de utilă în evaluarea stilului şi a structurii distinctive adoptate în tradiţia sinoptică. Forma Evangheliilor scrise reflectă, în esenţă, tradiţia orală care i-a premers.
2. Exigenţa unei concordanţe depline între cronologiile diferitelor Evanghelii este deopotrivă cu neputinţă de satisfăcut şi lipsită de necesitate. În consecinţă, naraţiunile evanghelice sunt grupate conform unei varietăţi de tipare.
3. Prin intermediul criticii formelor se pot explica anumite variaţii, altfel descumpănitoare, ale relatărilor paralele cu privire la acelaşi eveniment.

> Un amănunt trecut cu vederea de unul dintre evanghelişti poate fi menţionat în redactarea altuia întrucât i se atribuie, în cazul celui din urmă, o semnificaţie aparte referitor la situaţia consemnată. (Barker, NTS, 70)

Floyd Filson reţine o serie de alte asemenea rezultate:

> "Este adevărat că tradiţia evanghelică s-a păstrat o vreme sub formă orală. Tot atât de adevărat este că această perioadă timpurie a avut o importanţă crucială în ce priveşte probitatea tuturor formelor de tradiţie ulterioare, ceea ce îndreptăţeşte, aşadar, o examinare cât se poate de aprofundată.
>
> Este adevărat că au existat unităţi restrânse de tradiţie, fie învăţături, fie naraţiuni, cunoscute şi utilizate cu scopuri practice în funcţie de împrejurare. Acceptabilă este şi ideea păstrării unor întâmplări sau rostiri specifice ca unităţi, în unele cazuri, compozite.
>
> Dincolo de orice îndoială, este adevărat că materialul evanghelic perpetuat nu reprezintă decât o proporţie extrem de redusă din totalitatea informaţiilor care s-ar fi putut păstra. Este, totodată, adevărat că selecţia datelor urmând a fi transmise a fost, în mare parte, determinată de interesele practice legate de credinţa şi viaţa Bisericii. Aşa cum un predicator al zilelor noastre reţine cu deosebire elementele unui discurs ori ale unei cărţi care îi înrâuresc viaţa, modul de gândire şi propovăduirea, memoria primilor creştini a fost, tot astfel, călăuzită de nevoile şi interesele momentului.
>
> Nu mai puţin adevărat este că întregul proces a fost cu precădere influenţat de cerinţele pe care le implicau îndrumarea, învăţătura, închinarea şi controversele religioase şi că atitudinea promotorilor tradiţiei n-a fost aceea a unor cercetători obiectivi ori a unor biografi detaşaţi. Faptul presupune că, într-o oarecare măsură, până şi un studiu critic riguros şi prudent al Evangheliilor va identifica, oglindite în paginile acestora, trăsături ale vieţii Bisericii primitive, dat fiind că se poate deduce de aici în ce au constat interesele şi dificultăţile creştinilor timpurii." (Filson, OG, 103-105)

Un alt aspect important, după cum arată Harold W. Hochner, cercetător al Noului Testament, îl reprezintă punerea în valoare, datorită criticii formelor, a perioadei orale. (Barr, BEJ, f.p.)

Steven Travis este de aceeaşi părere:

> "Critica formelor ne-a ajutat, oricât de şovăielnic, să pătrundem în «tunelul» perioadei dintre 30 şi 50 d.Hr., înainte ca oricare dintre documentele Noului Testament de care dispunem să fi fost scrise. Ne-a oferit, de pildă, indicii cu privire la metodele de propovăduire şi învăţătură în rândurile primilor creştini şi la dezbaterile purtate cu adversarii iudaici." (Barnes, GCFC, 161)

O concluzie semnificativă a studiului critic-formal este amintită de Mounce: “Critica formelor relevă convingător cu privire la natura învățăturii lui Isus: concizia și vasta aplicabilitate. Evangheliile nu conțin decât o selecție de învățături cu aplicație universală.” (Mounce, INTHA, 144)

Redlich menționează două concluzii importante ale criticii formelor:

1. Considerând că rostirile fac obiectul unor culegeri timpurii, critica formelor indică posibilitatea ca *ipsissima verba* [“înseși cuvintele”] ale Domnului să fi fost tezaurizate ca forme de înțelepciune menite îndrumării și supravegherii în raport atât cu destinele individuale, cât și cu instituția Bisericii.
2. Critica formelor a constituit un imbold în studiul originilor evanghelice, iar metoda de cercetare pe care o propune lărgește semnificativ orizontul științific al unor demersuri viitoare. (Redlich, FC, 79)

2 LIMITĂRI ALE CRITICII FORMELOR

Basil Redlich rezumă limitările tehnicii adoptate de critica formelor:

1. Clasificarea s-ar cuveni efectuată exclusiv potrivit formei, cum ar fi Istorisirile Apoftegmatice, Istorisirile Miraculoase și Parabolele. Acolo unde aceste forme sunt inexistente, clasificarea după conținut nu intră în atenția criticii formelor.
2. Grupurile amorfe nu pot fi supuse unor judecăți de valoare istorice preliminar investigației. Tot astfel, acolo unde nu există o categorie sau o formă, nu se justifică nici o evaluare de tip istoric. Critica formelor caută să examineze, să explice și să surprindă în procesul de evoluție formele și numai formele.
3. Critica formelor nu s-a adecvat rezultatelor Criticii Literare a Evangheliilor, cum ar fi datarea izvoarelor, documentare a Evangheliilor sinoptice și legătura acestor izvoare cu marile centre al creștinătății.
4. Subliniind influența comunității timpurii, critica formelor ignoră influența lui Isus ca Rabin și profet. Pe de o parte, vede comunitatea ca pe o instanță creativă, menționată ca atare prea puțin sau deloc în Noul Testament. Nu toți creștinii primari erau Rabini sau Solomoni. Pe de altă parte, nu se scoate în evidență faptul că Isus nu a fost un învățător hotărât să reia la nesfârșit aceleași maxime ori discursuri memorizate pe care le-ar fi rostit invariabil. E probabil ca El să fi revenit asupra aceleiași rostiri utilizând forme diferite și să-și fi modificat în permanență modul de adresare. Totodată, variațiile din Evanghelii pot să se fi datorat unui proces de întregire a informației. Matei, Luca și Ioan, care și-au alcătuit Evangheliile ulterior lui Marcu, ar fi avut

posibilitatea de a-și revizui relatările pe măsură ce alte cunoștințe le deveniseră accesibile.

5. Critica formelor ia prea puțin în seamă prezența martorilor oculari pe parcursul perioadei de formare și capacitatea acestora de a confirma și de a prezerva tradiția.
6. Critica formelor nu pune la socoteală mărturiile autorilor din secolul al doilea și de mai târziu.
7. Critica formelor n-a stabilit cu exactitate intervalul perioadei de formare.
8. Conform presupoziției neîndreptățite a criticii formelor, contextele, cadrele și detaliile cronologice nu au nici o valoare istorică sau biografică.
9. Critica formelor presupune în mod nejustificat că analogia poate conduce la elucidarea adevărului istoric al legendelor și miturilor.
10. Judecând asupra factorilor de viață, critica formelor nu ia în calcul spectrul integral al diverselor preocupări specifice Bisericii timpurii.
11. Critica formelor lasă din plin loc interpretărilor subiective, drept pentru care adepții săi manifestă o anume parțialitate.
12. Critica formelor trece cu vederea faptul neîndoielnic că Biserica se arăta dispusă să sufere și să moară pentru credința în Isus și în puterea numelui Său. Isus a fost un Isus real și Hristosul lor, care s-a dovedit pe Sine Însuși prin faptele și prin învățăturile Sale.
13. Punând prea mult accentul pe așteptata a doua venire a lui Hristos *(parousía)*, critica formelor a omis să mai acorde atenție vieții normale pe care o duceau oamenii în pofida încredințării referitoare la iminența Judecății de Apoi. (Redlich, FC, 77, 78)

McGinley comentează pe marginea neajunsurilor criticii formelor instituite prin Bultmann și Dibelius:

> "N-a izbutit să formuleze un punct de vedere independent de teoria celor Două Izvoare [Fascher, DFM, 51]. A ignorat diferențele esențiale dintre Evanghelii și *Kleinliteratur.* A acceptat teoria discreditată a creației colective și a aplicat-o unei comunități în cadrul căreia un asemenea fenomen nu s-a manifestat și nu avea cum să se manifeste. A luat simplitatea stilistică drept compilație fragmentară. Formele au fost circumscrise mult prea rigid cu prețul unei secționări exagerate a textului. S-a căutat o *Sitz im Leben* în toate dimensiunile vieții creștine timpurii, mai puțin în contextul celei mai importante: dorința creștinului de a cunoaște viața lui Isus. Nu se acordă niciunde importanță depoziției istorice; demersul formal înlătură preocuparea pentru substanță; factorul temporal decisiv este pus între paranteze; se face simțită o prejudecată generalizată în raport cu valoarea istorică a întregii relatări evanghelice." (McGinley, FCSHN, 154)

Unul dintre obiectivele subsidiare ale criticilor radicali ai formelor a fost acela de a identifica un Isus istoric autentificat prin mijlocirea analizei formale.

Critica formelor a contribuit la înţelegerea modernă a Evangheliilor în sens negativ prin faptul că explorarea pe care şi-a asumat-o n-a condus la nici un rezultat. După cum rezumă G.E. Ladd: "Critica formelor n-a reuşit să descopere un Isus pur istoric." (Ladd, NTC, 157)

F.J. Babcock conchide:

> "O dată ce, recurgând la toate aceste mărturii, ni se îngăduie să pătrundem cât de cât în modul de gândire al primilor convertiţi şi al învăţătorilor acestora, ne dăm seama că întreg temeiul criticii formelor se năruie şi dispare. Ingenioasă, plauzibilă într-o oarecare măsură, pare că se apropie întrucâtva de adevăr. Dacă aceleaşi lucruri s-au putut spune şi în legătură cu teoria de la Tübingen, nu avem nici un motiv să ne îndoim că n-are să treacă mult până când teoria critică a formelor va împărtăşi aceeaşi soartă." (Babcock, FC, 20)

Rogers afirmă: "Metoda presupune răspunsuri la întrebări încă nelămurite, cum ar fi problemele izvoarelor şi ale sinopticelor. Presupune valabilitatea teoriei dublu documentare cu referire la Marcu şi Q ca punct de pornire în scrierile lui Matei şi Luca. Prioritatea lui Marcu este deopotrivă o presupunere." (Rogers, ULNCNTIET, f.p.)

McGinley îşi face cunoscută impresia generală în privinţa criticii formelor: "În cazul cel mai fericit, mare parte din ceea ce critica formelor susţine pe bună dreptate nu aduce nimic nou, iar în ceea ce aduce nou în mare parte nu are dreptate, pe când, din nefericire, multă neghină rămâne încă nevânturată din grâu." (McGinley, FCSHN, 68)

În ce priveşte opera lui Bultmann, McGinley crede: "Dacă, aşa după cum susţine Bultmann, Schmidt a dezarticulat cadrul istorisirii evanghelice, atunci succesorul său a ajuns cu denaturarea acestei imagini până la a o face de nerecunoscut, iar analiza a devenit un proces de anihilare." (McGinley, FCSHN, 68)

În încheiere, F.F. Bruce sugerează criticului formelor:

> "Atunci când toată această trudă se va fi desăvârşit, iar esenţa tradiţiei va fi fost autentificată pe cât de cert posibil, cel mai înţelept lucru care îi rămâne de făcut este să se alăture cititorilor de rând ai Evangheliei şi, luând seama cu aceeaşi cuminţenie la mărturia evangheliştilor, să recunoască faptul că această mărturie are toate «datele adevărului» [J.B. Phillips, *Ring of Truth: A Translator's Testimony* (London, 1967)]." (Bruce, TON, 57)

31
TEOLOGIA MODERNĂ ȘI CRITICA BIBLICĂ
de C.S. Lewis

Subminarea vechii ortodoxii a fost în mare parte opera teologilor implicați în critica Noului Testament. Autoritatea specialiștilor acestei discipline este cea în virtutea căreia ni se cere să renunțăm la o moștenire însemnată de credințe pe care le-au împărtășit deopotrivă biserica timpurie, Părinții, Evul Mediu, Reformatorii și chiar secolul al nouăsprezecelea. De unde, totuși, scepticismul meu față de autoritatea cu pricina? Fie și dacă, precum lesne se va putea vedea, sunt lucruri care mă vor face să par un ignorant. E firesc, de vreme ce ignoranța se naște din scepticism. Îți vine greu să aprofundezi studiul unui anume domeniu cât timp învățătorii tăi nu-ți inspiră, *prima facie*, încredere.

Întâi de toate, așadar, orice ar isprăvi acești oameni în calitate de critici biblici, mă îndoiesc de competența lor critică în sine. După cum mi se pare, însăși judecata lor literară se vădește improprie, incapabili fiind să perceapă valoarea propriu-zisă a textului supus actului de lectură. Un asemenea reproș sună straniu adus unora care și-au petrecut întreaga viață adânciți în aceste cărți. Însă necazurile tocmai de aici par să pornească. Un om care și-a muncit tinerețile și maturitatea cu studiul minuțios al textelor Noului Testament și al opiniilor altora referitoare la același subiect, ale cărui confruntări de ordin literar cu aceste texte nu caută termenii de comparație pe care numai o vastă, profundă și revelatorie experiență a literaturii în general îi poate stabili, are toate șansele, după cum văd eu lucrurile, de a trece cu vederea ceea ce este evident. Dacă acesta vine să îmi spună că o oarecare întâmplare din Biblie nu e decât o legendă sau un roman cavaleresc, vreau să aflu câte legende sau romane a citit respectivul în viața lui, cât rafinament de lectură a dobândit ca să își dea seama de nuanțele acestora; nu câți ani a petrecut aplecat asupra Evangheliei. Dar mai bine să mă opresc asupra câtorva exemple.

Citeam într-un vechi, de acum, comentariu că Evanghelia a Patra reprezintă, din punctul de vedere al unei anumite școli, un "roman spiritual de aventuri", "un poem, mai degrabă decât o relatare istorică", trebuind a fi judecată potrivit acelorași canoane ca și parabola lui Natan, Cartea lui Iona, *Paradisul pierdut*

"sau, mai precis, *Călătoria pelerinului*". Nu văd ce m-ar îndemna, în urma unor asemenea afirmaţii, să mai plec urechea la orice ar avea de spus acest om despre vreuna dintre cărţile literaturii universale. Vezi bine, *Călătoria pelerinului*, o poveste ce se mărturiseşte a fi întruchiparea unui vis, mustind de alegoric prin fiece nume propriu folosit, ar fi, pesemne, cea mai nimerită paralelă. Tot astfel, cuprinzătorul tablou epic al lui Milton se reduce la neant. Dar fie şi dacă lăsăm deoparte aceste aberaţii grosolane şi ne oprim la *Iona*, lipsa de pătrundere e crasă – *Iona*, o istorisire tot atât de puţin întemeiată istoric ca şi *Iov*, cu o tramă indiscutabil grotescă şi categoric nu lipsită de o tuşă aparte, ilustrativ morală, fireşte, de umor tipic evreiesc.

Să revenim la Ioan. Citiţi dialogurile: cel cu femeia samariteană la fântână sau cel care urmează vindecării orbului. Vizualizaţi: Isus (dacă îmi este îngăduit să folosesc cuvântul) luând tină pe deget; de neuitatul *ἦν δέ νύξ* (XIII, 30). Citesc de când mă ştiu poeme, romane, literatură vizionară, legende, mituri. Ştiu să le recunosc. Şi mai ştiu că nici una dintre aceste specii nu se aseamănă textului biblic. Nu putem privi acest text decât din două perspective. Fie avem de a face cu un reportaj – cu toate erorile pe care le poate conţine – fidel în mare măsură faptelor; aproape la fel de fidel ca şi Boswell. Fie, în altă ordine de idei, vreun scriitor anonim din secolul al doilea, în lipsa unor predecesori sau urmaşi cunoscuţi, a avut inspiraţia bruscă de a anticipa tehnica de ansamblu a naraţiunii moderne, romaneşti, realiste. Dacă evenimentele sunt fictive, atunci trebuie că avem de a face cu o asemenea naraţiune. Cititorul incapabil să observe acest fapt nu ştie, pur şi simplu, să citească.

Un alt exemplu ni-l oferă Bultmann, în *Teologia Noului Testament* (p. 30): "Să reţinem maniera cu totul neasimilată în care previziunea parousiei (Marcu 8:38) urmează previziunii patimilor (8:31)." Cum adică? Neasimilată? Bultmann nutreşte convingerea că previziunile parousiei sunt mai vechi decât cele ale patimilor. Drept urmare, vrea să creadă – şi crede, fără îndoială – că atunci când ele intervin în acelaşi pasaj trebuie numaidecât să se facă simţită o oarecare discrepanţă ori "neasimilare" între ele.

Se vede limpede, însă, că textului i se atribuie, în acest caz, cu o uluitoare inaptitudine perceptivă, trăsături neavenite. Petru l-a mărturisit pe Isus ca fiind Hristosul. Acestei descoperiri pline de slavă avea să-i ia locul de îndată sumbra profeţie – cum că Fiul Omului trebuie să sufere şi să moară. O tranziţie care se dovedeşte tot atât de contrastantă ca şi următoarea. Petru, însufleţit pentru o clipă de propria-i mărturisire, face pasul greşit; aşa încât se vede fără întârziere strivit sub greutatea mustrării: "Înapoia Mea". Mai departe, lăsând în urmă jalnica slăbiciune căreia Petru îi cade (ca de atâtea ori) pradă, glasul Învăţătorului, adresându-se norodului, generalizează exigenţa morală. Toţi cei ce voiesc să-l urmeze, trebuie să-şi accepte crucea. Adevărata menire a vieţii nu este aceea de a-ţi ocoli suferinţa, a-ţi asculta instinctul de autoconservare. Cu atât mai hotărâtă va fi, pe urmă, chemarea la martiriu. O dată ce ai ales

calea credinţei, nu-ţi este îngăduit să şovăi. Ruşinându-te de Hristos aici şi acum, El Însuşi se va ruşina de tine mai târziu. Logic, afectiv, conceptual, succesiunea e perfectă. Doar un Bultmann poate fi de altă părere.

În fine, de la acelaşi Bultmann: "Atât pentru Pavel, cât şi pentru Ioan, personalitatea lui Isus nu are nici o relevanţă în privinţa kerygmei... Evident, tradiţia primei Biserici n-a reţinut nici măcar inconştient o imagine a personalităţii sale. Orice tentativă de a reconstitui o astfel de ipostază se reduce la jocul liber al închipuirii subiective."

Aşadar, Noul Testament nu înfăţişează nici un aspect cu privire la personalitatea Domnului nostru. Prin ce cotloane bizare rătăceşte cugetul acestui cărturar german încât nu izbuteşte să vadă ceea ce tuturor celorlalţi, cu excepţia domniei sale, le este limpede ca lumina zilei? Ce alte eventuale mărturii i-am mai putea aduce, în virtutea cărora să recunoască prezenţa unei personalităţi în aceste pagini? Căci avem aici de a face cu o confruntare de gen Bultmann *contra mundum*. Dacă le este ceva cu adevărat comun tuturor credincioşilor şi, nu mai puţin, multor necredincioşi chiar, atunci e conştiinţa faptului că în Evanghelii ni s-a dat să întâlnim o personalitate. Există figuri despre care ştim că sunt istorice, fără a le cunoaşte, însă, natura personală – printr-o familiarizare nemijlocită; aşa sunt Alexandru, Attila sau Wilhelm de Orania. Sunt altele care nu pretind un caracter istoric real şi, cu toate acestea, ne sunt tot atât de apropiate ca şi cum le-am cunoaşte în carne şi oase: Falstaff, unchiul Toby, domnul Pickwick.

Trei sunt, pe de altă parte, oamenii care fac parte din prima categorie, a realităţii istorice, revendicându-şi în egală măsură apartenenţa propriu-zisă la cea de a doua. Se ştiu prea bine: Socrate al lui Platon, Isus al Evangheliilor şi Johnson al lui Boswell. Familiarizarea cu ei se vădeşte pe nenumărate căi. Citind evangheliile apocrife, suntem în permanenţă tentaţi să spunem referitor la cutare *logion*: "Nu. Iscusită rostire, însă nu sunt cuvintele Lui. Nu aşa vorbea El." – aşa cum se întâmplă cu toate pseudo-johnsonienele.

O personalitate, ale cărei trăsături răzbat atât de pătrunzător, încât, până şi atunci când afirmă lucruri părând a sugera, din orice alt unghi de vedere în afara sensului deplin al întrupării divine, o revoltătoare aroganţă, nu ezităm – asemenea multor necredincioşi, de altfel – în a-l accepta conform propriei Sale opinii despre Sine: "Eu sunt blând şi smerit cu inima". Chiar şi pasajele Noului Testament care, la suprafaţă, în mod deliberat, se preocupă cu precădere de cele divine, referindu-se prea puţin la natura umană, ne dezvăluie datele unei personalităţi. Şi stau să mă gândesc dacă nu cumva tocmai aceste pasaje relevă în privinţa umanităţii mai mult ca oricare altele.

"Şi noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl, plin de har şi adevăr... ceea ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi am pipăit cu mâinile noastre." La ce se ajunge prin încercarea de a nesocoti ori spulbera această nemijlocire cutremurătoare a atingerii personale atunci

când începem să vorbim despre "semnificaţia pe care biserica timpurie s-a văzut îmboldită să i-o atribuie Învăţătorului"? Reiese de la sine. Nicidecum la ceea ce a dus acest imbold, ci la dobândirea unei perspective, aş spune, mai degrabă impersonale: adică la aceeaşi realitate care s-ar regăsi într-un articol din Dicţionarul Biografic Naţional, într-un necrolog sau într-o ediţie victoriană a *Vieţii şi epistolelor lui Yeshua Bar-Yosef* în trei volume ilustrate cu fotografii.

Aceasta a fost, aşadar, întâia mea nemulţumire. Oamenii aceştia vor să mă facă să cred că au priceperea de a citi printre rândurile textelor antice; se vede, însă, cât se poate de limpede că n-au învăţat să citească (în toate sensurile care merită luate în discuţie) nici măcar rândurile înseşi. Se laudă că sunt în stare să deosebească seminţele de pe dosul frunzei de ferigă, apoi se lasă călcaţi de un elefant, pe care nu-l zăresc la zece metri în faţă, ziua în amiaza mare.

Iată a doua mea nemulţumire. Întreaga teologie de tip liberal presupune la un moment dat – şi, deseori, ca principiu general – faptul că dimensiunea reală a comportamentului, intenţiilor şi învăţăturii lui Hristos a devenit foarte curând obiectul unor interpretări şi reprezentări greşite ale adepţilor Săi, fiind recuperată şi adusă la lumină abia prin truda cercetătorilor moderni. Ei bine, cu mult înainte să devin interesat de teologie, întâlnisem o asemenea teorie în cu totul alt context. Pe vremea când îi citeam pe marii gânditori, tradiţia lui Jowett încă predomina în studiul filosofiei antice. Se înrădăcinase convingerea că lui Aristotel îi rămăsese străin adevăratul sens al lui Platon, răstălmăcit ulterior în mare parte de neoplatonicieni, pentru a fi recuperat în cele din urmă de moderni. O dată recuperat acest sens, s-a descoperit (spre satisfacţia generală) că Platon nu fusese încă de la început decât un hegelian englez, oarecum ca T.H. Green.

Studiile de specialitate mi-au prilejuit o a treia confruntare cu ipoteza în cauză; nu trece o săptămână fără ca vreun student isteţ, nici un trimestru fără ca vreun expert american anost să nu aibă revelaţia sensului autentic al uneia sau alteia dintre piesele lui Shakespeare. În acest al treilea caz, mă consider, însă, o persoană privilegiată. Schimbările pe care le-au suferit modul de gândire şi orizontul afectiv ale contemporaneităţii sunt atât de radicale încât mă văd, la nivel mental, aparţinând mai degrabă lumii lui Shakespeare decât celei pe care o populează aceşti de curând apăruţi comentatori. Mi-e limpede – aproape instinctiv, dincolo de orice îndoială – că majoritatea noilor interpretări sunt de-a dreptul neverosimile; ele presupun o viziune asupra lucrurilor inexistentă până la 1914 şi, cu atât mai mult, în perioada iacobină. Faptul îmi confirmă pe zi ce trece suspiciunea faţă de modul similar de abordare a textelor platoniciene sau nou-testamentare.

Ideea potrivit căreia un oarecare, scriitor sau nu, s-ar cuveni să-i ignore pe cei care au trăit în aceeaşi cultură, au vorbit aceeaşi limbă, au împărtăşit acelaşi imaginar uzual şi au pornit de la aceleaşi presupoziţii inconştiente,

acordându-le, pe de altă parte, toată atenţia celor care nu au avut parte de aceste avantaje, nu are, în opinia mea, nici o noimă. Ea devine, *a priori*, de o improbabilitate căreia aproape nici un argument şi nici o mărturie nu-i pot accentua gradul de certitudine.

În al treilea rând, studiile acestor teologi invocă în permanenţă, după câte constat, principiul excluderii pe cale raţională a miraculosului. Astfel, orice afirmaţii pe care vechile texte le atribuie Domnului nostru şi care, dacă le-ar fi rostit într-adevăr, ar reprezenta previziuni ale viitorului, se consideră a fi fost incluse ulterior împlinirii faptului pesemne profeţit. Un punct de vedere chibzuit, fireşte, câtă vreme pornim de la ideea că previziunile inspirate sunt cu neputinţă. Tot atât de chibzuită este şi tăgăduirea caracterului istoric al oricăror pasaje în care se relatează minuni, câtă vreme pornim de la ideea că, în general, miraculosul însuşi este cu neputinţă. Nu caut aici să aflu dacă minunile sunt sau nu posibile. Vreau să arăt doar că toată această discuţie e de natură pur filosofică.

Autoritatea cercetătorilor, în calitatea lor ştiinţifică, de a decide cu privire la minuni nu e cu nimic preeminentă oricăror altor opinii. Prevederea canonică de tip "miraculosul exclude istoricul" reprezintă propria lor contribuţie la studiul textului, nicidecum o realitate a textului însuşi. În acest caz, autoritatea, dacă e să ne referim la ea, fie şi validată de un conclav al tuturor criticilor biblici din lume, nu are nici o relevanţă. Din această privinţă, judecata lor nu e decât cea a unor simpli muritori – aflaţi, desigur, sub influenţa spiritului epocii căreia îi aparţin şi faţă de care manifestă, probabil, o atitudine nu îndeajuns de critică.

Celei de a patra nemulţumiri – cea mai profundă şi, ca atare, mai pe larg surprinsă în cele ce urmează – îi vine rândul de-abia acum.

Toate aceste demersuri critice urmăresc să reconstituie geneza textelor pe care le examinează; ce documente dispărute a folosit fiecare autor, momentul şi locul redactării, obiectivele propuse, influenţele suferite – care a fost, cu alte cuvinte, acea *Sitz im Leben* specifică textului. Un efort care se evidenţiază printr-o impresionantă erudiţie şi o indiscutabilă ingeniozitate. Şi care, la prima vedere, are darul de a convinge. Bănuiesc că aş ajunge eu însumi să nutresc această convingere dacă n-aş purta după mine un anume talisman – o iarbă numită *moli* – cu cale să mă apere de orice farmece. Mă veţi ierta, nădăjduiesc, dacă voi îndrăzni acum să vorbesc o vreme despre mine. Ceea ce voi spune are valoarea unei mărturii nemijlocite.

Ceea ce mă fereşte de fascinaţia acestor reconstituiri este faptul că am avut experienţa lor din perspectiva însuşi subiectului luat în discuţie. I-am urmărit pe recenzenţi reconstituind geneza propriilor mele cărţi cu instrumentele aceloraşi metode.

Până să devii tu însuţi un autor supus examenului critic, nici că ţi-ar veni să crezi cât de puţin păstrează analiza, în sensul propriu-zis al cuvântului,

din ceea ce implică în mod obişnuit mecanismul unei recenzii: prin evaluarea şi, respectiv, aprecierea pozitivă sau negativă a cărţii scrise. De cele mai multe ori, se recurge la istorisiri imaginare cu privire la procesul de creaţie. Chiar termenii folosiţi de recenzenţi atunci când laudă sau contestă implică o asemenea istorie. Întâmpină cu bunăvoinţă un pasaj ca fiind "spontan" şi amendează un altul ca fiind prea "elaborat"; altfel spus, par să ştie că pe unul l-ai scris *currente calamo*, iar pe altul *invita Minerva*.

Am aflat ce preţ au astfel de reconstituiri încă la începuturile carierei mele. Tocmai publicasem un volum de eseuri; iar unul dintre cele în care mă implicasem cu deosebire, la care ţineam cu adevărat şi unde îmi manifestasem fără rezerve entuziasmul, se referea la William Morris. Cu prilejul celor dintâi întâmpinări critice, mi s-a adus la cunoştinţă că acesta fusese, dincolo de orice îndoială, singurul în care mă arătasem cu totul dezinteresat de subiect. Aş vrea să nu fiu înţeles greşit. Criticul, după câte îmi dau seama acum, avea dreptate să considere că eseul cu pricina constituia cea mai nefericită realizare a cărţii; cel puţin, toţi ceilalţi au fost de acord că aşa este. Eroarea lui fundamentală consta în judecata fictivă referitoare la cauzele istorice care îi determinaseră caracterul monoton.

Faptul a fost de natură, aşadar, să mă facă atent. Urmăresc, de atunci, cu un oarecare interes modul în care se alcătuiesc aceste istorii imaginare atât referitor la cărţile mele, cât şi la cele scrise de prieteni ale căror laboratoare de creaţie reale îmi sunt familiare. Recenzenţii, binevoitori sau ostili, nu au nici o rezervă în a-ţi schiţa la repezeală asemenea istorii; se vor grăbi să-ţi arate ce evenimente publice au condus la o anume decizie a autorului în privinţa cutărui aspect, ce alţi autori şi-au exercitat influenţa asupra gândirii acestuia, care este ţelul său ultim, cărei categorii de cititori i se adresează în principal, din ce motiv – şi când – şi-a scris lucrarea.

Înainte de a mă opri la ceea ce pot spune cu certitudine, trebuie să pornesc, pe de altă parte, de la o impresie de ordin general. După cum mi se pare, nici una dintre aceste ipoteze nu s-a dovedit, pe parcursul întregii mele experienţe, viabilă, sub nici un aspect; metoda ar prezenta, cu alte cuvinte, o rată a eşecurilor în proporţie de 100%. Ne-am aştepta ca, măcar din întâmplare, să se ajungă deopotrivă la concluzii valabile în contextul nenumăratelor erori. Îmi lasă, însă, impresia că acest lucru nu se petrece. Nu-mi aduc aminte să fi întâlnit nici un rezultat pozitiv. Dar, de vreme ce n-am ţinut o evidenţă riguroasă a tuturor împrejurărilor, simpla mea impresie poate fi greşită. Dacă există o certitudine, ea se referă la faptul că, îndeobşte, aceste demersuri sfârşesc printr-o eroare...

Evident, situaţia ar trebui să ne dea de gândit. Reconstituirea istoriei unui text, atunci când se aplică unui text antic, pare să deschidă orizonturi promiţătoare. Trebuie să recunoaştem, însă, că totul se bazează, la urma urmei, pe un raţionament ale cărui presupoziţii nu pot fi verificate; concluziile nu au

cum să fie probate faptic. Pentru a decide în ce măsură este metoda demnă de încredere, ce altă cale mai bună ar fi de găsit decât confruntarea cu o anume circumstanţă în care se recurge la aceeaşi metodă, dar în prezenţa faptelor de natură să o confirme? După cum am procedat eu însumi întocmai. Aşa încât, acolo unde această verificare a fost disponibilă, concluziile au fost întotdeauna sau aproape întotdeauna eronate. "Rezultatele neîndoielnice ale cercetării moderne" cu privire la modul în care a fost redactată o carte veche sunt "neîndoielnice", putem spune, doar pentru că persoanele care deţineau adevărul faptelor au murit şi, în consecinţă, nu au cum să deconspire frauda. În domeniul meu de specialitate, monumentalele eseuri menite să reconstituie istoria unor *Piers Plowman* sau *The Faerie Queene* construiesc, cel mai probabil, un eşafodaj întru totul iluzoriu.

Aş cuteza, prin urmare, să-l compar pe cutare autoraş de recenzii dintr-un săptămânal modern cu marii cărturari care şi-au dedicat întreaga viaţă studiului amănunţit al Noului Testament? Înseamnă, oare, că, o dată ce, în primul caz, nu avem de a face decât cu erori, cei din urmă au să împărtăşească aceeaşi soartă?

Două sunt răspunsurile la această întrebare. Mai întâi, cu toate că am un respect deosebit faţă de cultura marilor critici biblici, nu sunt întru totul convins că judecata lor se vădeşte tot atât de vrednică de stimă. Pe de altă parte, să ne gândim la avantajul covârşitor de care se bucură nişte simpli recenzenţi. Cartea a cărei istorie se străduiesc să o reconstituie a fost scrisă în limba lor maternă; de către un contemporan, la fel de instruit ca şi ei, trăind în relativ acelaşi climat mental şi spiritual. Altfel spus, beneficiază de toate datele problemei.

Superioritatea de gândire şi sârguinţa atribuite din reflex criticilor biblici trebuie cât pe ce să devină de domeniul supraomenescului în condiţiile în care vin să compenseze neajunsul unei permanente raportări la obiceiuri, limbi, caracteristici de rasă, medii religioase, legi de compoziţie şi presupoziţii fundamentale, pe care nici o cercetare nu le va putea face vreodată cunoscute unui om al zilelor noastre cu aceeaşi certitudine, amănunţime şi apropiere intuitivă îngăduite recenzentului meu. Să nu uităm că acesta este şi motivul pentru care, orice reconstituire ar propune, criticului biblic nu i se poate nicicând imputa în mod flagrant improprietatea. Sf. Marcu a murit. Iar la întâlnirea cu Sf. Petru, altele vor fi chestiunile arzătoare pe ordinea de zi.

Veţi spune, desigur, că asemenea recenzenţi dau dovadă de sminteală câtă vreme îşi închipuie că pot presupune cum a fost scrisă o carte ai cărei autori nu sunt ei înşişi. Pornesc de la ideea că povestea respectivă se supune aceloraşi reguli pe care le-ar fi avut în vedere, la rândul lor, dacă s-ar fi apucat de ea; faptul că le ştiu pe toate atât de bine explică, pesemne, şi de ce n-au produs nimic asemănător. Sunt, însă, criticii biblici, datorită operei lor, scutiţi de aceste obiecţii? Dr. Bultmann n-a scris în viaţa lui o evanghelie. Îi conferă

oare acestui om experiența unei vieți îndelungate, competente și, fără îndoială, meritorii în domeniu cu adevărat aptitudinea de a pătrunde în cugetele unor oameni care, plecați cu veacuri în urmă dintre cei vii, s-au văzut prinși în miezul unor fapte de natură să dea naștere, din orice punct de vedere am privi lucrurile, evenimentului religios de crucială importanță pentru destinul întregii omeniri? Nu e cu nimic lipsit de cuviință să spunem – după cum însuși cercetătorul s-ar vedea nevoit să admită – că între el și evangheliști căile sunt, probabil, presărate cu obstacole – atât spirituale, cât și intelectuale – inimaginabil mai greu de trecut decât orice se poate bănui că m-ar despărți vreodată pe mine, ca autor, de criticii mei.

[*C.S. Lewis a fost unul dintre giganții criticii literare, în a cărui viață, însă, credința creștină a devenit o piatră de hotar abia la vârsta deplinei maturități. Profesor la Oxford și Cambridge, s-a distins ca un autor de primă mărime prin scrierile sale în domeniul literaturii științifico-fantastice și pentru copii, precum și prin lucrările sale științifice.*

Acest eseu a fost extras din culegerea de conferințe și articole semnate de Lewis, Christian Reflections, *alcătuit de Walter Hooper. Reproducerea acestuia în cuprinsul acestor pagini s-a făcut cu permisiunea Editurii William B. Eerdmans.*]

IV

ADEVĂR SAU CONSECINŢE

UN CUVÂNT PERSONAL DIN PARTEA AUTORULUI

Unii dintre cititorii capitolelor 32-40 pot rămâne cu impresia că mesajul acestora este prea puţin relevant ori că nu-şi găseşte aplicaţia în "viaţa de zi cu zi". Li se poate părea că nu contribuie cu nimic la echilibrul unei existenţe pe care o determină casa, slujba, familia etc. Şi poate că vor căuta să înţeleagă ce rost au discuţiile referitoare la adevăr, istorie, filosofie într-o carte de "mărturii" menite să "ne motiveze credinţa".

Raţiunile în temeiul cărora am hotărât să reţin, în paginile acestei lucrări, dezbateri, convingeri şi aspecte intelectuale cu privire la adevăr şi istorie se justifică sau devin evidente câtă vreme păstrăm conştiinţa următorului fapt: în spatele cuvintelor şi al nesfârşitelor obiecţii aduse împotriva (sau în jurul) credinţei în Hristos ori a hotărârii de a deveni creştin se află o problematică dintre cele mai profunde şi complexe de ordin filosofic şi istoric.

Vor fi fiind cititori care să-şi pună întrebarea: "De unde necesitatea de a înţelege natura adevărului?" sau "Ce face ca înţelegerea istoriei şi a metodei istoriei să devină esenţială?"

Explicaţia practică a acestei semnificaţii rezidă în faptul că, dincolo de întâmpinările cărora suntem, noi şi copiii noştri, nevoiţi să le facem faţă se ascunde un substrat de o profunzime pe care nu ne putem îngădui să o ignorăm. Sunt formule percepute îndeobşte ca simple banalităţi. Asemenea locuri comune, însă, trădează grave contradicţii, ale căror consecinţe nu sunt conştientizate nici măcar de către cei care le repetă în virtutea obişnuinţei.

Iată câteva asemenea afirmaţii:

> "Ei bine, poate că, în viziunea ta, aceste lucruri sunt adevărate, însă nu acelaşi este şi adevărul meu."

> "Ascultă, nu încerca să-mi impui propriile tale valori. Doar pentru că sunt adevărate în ce te priveşte nu înseamnă că ele trebuie să fie adevărate şi din punctul meu de vedere."

"Isus este adevărul!" Replică: "Minunat, dacă așa crezi, dar faptul nu este valabil și pentru mine."

"Oare nu e o dovadă de aroganță să pretinzi că deții adevărul? Să fim serioși, revino cu picioarele pe pământ!"

"Să ne înțelegem, adevărul e o chestiune de ordin personal. Fiecare cu ale lui."

"Trebuie să hotărăști ce este just (adevărat) din perspectiva ta, iar eu am să hotărăsc ce este just (adevărat) din perspectiva mea. (Trebuie să fii tolerant.) Nu mă obliga să-ți accept valorile."

"Poate că, din punctul tău de vedere, creștinismul se întemeiază pe adevăr, însă eu sunt de altă opinie."

"Totul vine din educație. Părinții tăi te-au crescut în spiritul acestei credințe... Educația mea a avut repere diferite."

Enunțurile de mai sus și răspunsurile pe care le implică par să fie de domeniul evidenței, însă capitolele ce urmează devin, cu toate acestea, necesare în ideea unei fundamentări logice a ceea ce multora li se înfățișează ca fiind aspecte ale "simțului comun".

O mare parte a acestei secțiuni referitoare la adevăr și certitudine se situează la un nivel mai degrabă teoretic. Se poate ca anumiți cititori să nu aibă exercițiul unei discuții cu privire la adevăr în acești termeni, așa încât vor avea probabil senzația că li se prezintă o serie de speculații "aiuritoare" ori de concepte mai puțin accesibile. Ei nu trebuie să uite, însă, că o înțelegere preliminară a bazelor filosofice de la care se pornește în contestarea credinței în Hristos și a adevărului creștin se vădește de o importanță crucială.

Pe de altă parte, lectorilor de formație filosofică aceste capitole pot să li se pară fie stimulative, fie insuficient de nuanțate în ce privește abordarea propusă referitor la diversele probleme critice. Prin urmare, e posibil ca, în vreme ce unii se vor arăta nemulțumiți de complexitatea și dificultatea textului, alții să perceapă demersul ca fiind nu îndeajuns de profund și de relevant în cazul tuturor subiectelor puse în pagină.

Orice s-ar spune, rugămintea mea este următoarea: să nu uităm că aceste capitole au fost gândite ca puncte de plecare orientative în aprofundarea meditației și a înțelegerii la niveluri aparte în raport cu individualitatea fiecărui cititor.

Autorul acestor rânduri îşi îndeamnă cititorii să nu renunţe. Oricât de nepătruns ori, dimpotrivă, simplistă poate părea discuţia, lectura ei se cuvine dusă până la capăt. Capitolele următoare dezvăluie modul în care adevărul se poate integra mai deplin în vieţile noastre în aşa fel încât orizontul acestuia să devină semnificativ pentru cultura zilelor noastre.

Mulţumesc,

Josh D. McDowell

"Ferice de omul care găseşte înţelepciunea, şi de omul care capătă pricepere! Căci câştigul pe care-l aduce ea este mai bun decât al argintului, şi venitul adus de ea este mai de preţ decât aurul." (Proverbe 3:13, 14)

32
NATURA ADEVĂRULUI

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

Se cere aici explicat termenul *metafizică* întrucât acesta constituie subiectul secţiunii de faţă. În mod tradiţional, metafizica se referă la studiul filosofic al fiinţei ca fiinţă, adică al realităţii în calitate de *ceea ce este ea în sine.* Metafizica răspunde la întrebările: "Ce este cu adevărat?" şi "Care este natura acestei stări de a fi?"

Un alt termen important este *epistemologia*, ştiinţa modului de cunoaştere. Dicţionarul de Filosofie Oxford defineşte epistemologia ca fiind "teoria cunoaşterii" sau studiul procesului prin care ajungem să cunoaştem ceea ce cunoaştem. Cum putem şti, de pildă, că simţurile noastre nu ne înşală atunci când mijlocesc o anume percepţie a realităţii înconjurătoare? Ne vom opri, aşadar, asupra naturii adevărului, mai întâi, pentru a căuta, apoi, pentru a înţelege căile prin intermediul cărora ne devine el accesibil.

2 CE ESTE ADEVĂRUL?

Adevărul constituie instanţa corespondentă referentului său (faptului la care se referă). Adevărul metafizic este instanţa *corespondentă realităţii* sau care oglindeşte realitatea – ceea ce este cu adevărat. Prin "corespondenţă" înţelegem acordul cu un anumit aspect – în acest caz, un concept sau un enunţ cu privire la realitate corespunde realităţii. Prin "realitate" înţelegem ceea ce este sau există. (În ce măsură putem *cunoaşte* sau nu faptul că acestea corespund va fi luat în discuţie mai pe larg în capitolul următor, "Cognoscibilitatea adevărului".)

2.1 Adevărul reprezintă corespondenţa cu realitatea (prin opoziţie cu subiectivismul)

Corespondenţa se referă la împrejurarea unui anume fapt şi a convingerii referitoare la faptul respectiv. Corespondenţa presupune că acea convingere este adevărată doar atunci când reflectă cu exactitate faptul întâlnit.

Subiectivismul, pe de altă parte, se defineşte prin decizia interioară a subiectului sau a persoanei în raport cu adevărul sau realitatea.

2.1.1 Adevărul, potrivit lui Aristotel

Aristotel, filosoful grec, rezumă diferenţa dintre adevărat şi fals:

> "...faptul de a spune că *ceea-ce-este nu este* sau că *ceea-ce-nu-este este* reprezintă un fals, în timp ce a spune că *ceea-ce-este este* şi că *ceea-ce-nu-este nu este* reprezintă un adevăr; astfel încât cel care spune că / ceva / este sau nu, va spune adevărul sau falsul. Însă nici ceea-ce-este nu este declarat a nu fi, sau a fi, nici, / la fel /, ceea-ce-nu-este, / dacă există un intermediar între afirmaţie şi negaţie /." (Aristotel, *Metafizica*, 4.7.1011b25-30 [traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea; Humanitas, 2001 – n.tr.])

Aristotel susţine că adevărul se întemeiază pe existenţa propriu-zisă a lucrului gândit sau enunţat:

> "Căci, dacă este om, atunci e adevărată aserţiunea prin care spunem cum că e om. Dar ea se converteşte; căci dacă e adevărată aserţiunea prin care spunem că este om, atunci este om. Numai că aserţiunea adevărată nu este defel cauză de existenţă în ce priveşte lucrul, pe când, fireşte, lucrul se dovedeşte, într-un fel, cauză a faptului că aserţiunea e adevărată: prin aceea că lucrul în chestiune este sau nu este adevărat se socoteşte aserţiunea adevărată ori falsă." (Aristotel, *Categorii*, 12.14b15-22 [traducere şi interpretare de Constantin Noica; Humanitas, 1994 – n.tr.])

Aristotel sugerează că un enunţ ori o convingere poate trece de la adevărat la fals numai în condiţiile în care lucrul la care se referă trece, ca atare, prin acelaşi proces:

> "...vorbirea şi părerea ele însele rămân absolut nemişcate în toate privinţele, în timp ce lucrul care se schimbă devine contrar faţă de ele; căci într-adevăr spusa cum că cineva şade rămâne aceeaşi, iar întrucât lucrul se schimbă, ea devine când adevărată, când falsă. La fel şi în cazul părerii. [...] Căci vorbirea şi părerea nu se spun primitoare de contrarii prin aceea că ele însele ar fi susceptibile de a primi ceva, ci prin aceea că efectul s-a petrecut pe alt plan. Într-adevăr, prin aceea că un fapt are sau nu are loc, prin aceasta se şi

spune că vorbirea e adevărată ori falsă, iar nu în sensul că vorbirea însăşi ar fi primitoare de contrarii." (Aristotel, *Categorii*, 5.4a35-4b12 [traducere şi interpretare de Constantin Noica; Humanitas, 1994 – n.tr.])

2.1.2 Adevărul, potrivit lui Toma d'Aquino

Toma d'Aquino afirmă că "adevărul se defineşte prin conformitatea dintre intelect şi lucru; aşadar, a cunoaşte această conformitate înseamnă a cunoaşte adevărul". (Aquinas, ST, 1.16.2) Aquino se referă la adevăr ca la o apropriere a înţelegerii cu lucrul înţeles:

> "Întrucât orice cunoaştere se dobândeşte pe calea unei anume asimilări a subiectului cunoscător obiectului cunoscut: astfel, vederea capătă conştiinţa culorii întrucât o modifică felul culorii. Aşa încât relaţia dintre ceea ce există şi înţelegerea intelectuală se naşte mai întâi din armonizarea celor două – o armonizare pe care o numim apropriere a înţelegerii cu lucrul – drept care numai în această apropriere se poate dobândi noţiunea formală de adevăr." (Aquinas, OT, 1.1)

Aquino spune, mai departe:

> "Căci sensul celor adevărate constă în aproprierea lucrului cu înţelegerea, iar aproprierea presupune diversitate, nu identitate. Noţiunea adevărului, aşadar, se regăseşte mai întâi în înţelegere atunci când înţelegerea începe să prezinte trăsături pe care obiectul exterior nu le are, dar care corespund, cu toate acestea, lucrului şi sunt probabile să i se aproprieze." (Aquinas, OT, 1.3)

2.1.3 Adevărul, potrivit filosofilor contemporani

G.E. Moore surprinde în ce constă adevărul, respectiv falsul unei convingeri: "A spune că o anume convingere este adevărată înseamnă a spune că există un fapt în Univers căruia aceasta îi corespunde; şi a spune că ea este falsă înseamnă a spune că nu există nici un fapt în Univers căruia aceasta îi corespunde." (Moore, SMPP, 277)

Mai departe, Moore afirmă:

> "Atunci când convingerea este adevărată, ea corespunde cu certitudine unui fapt; iar atunci când corespunde unui fapt, ea este cu certitudine adevărată. Tot astfel, atunci când este falsă, se impune certitudinea că ea nu corespunde nici unui fapt; iar dacă nu corespunde nici unui fapt, atunci ea este cu certitudine falsă." (Moore, SMPP, 279)

Moore sugerează că adevărul reprezintă o proprietate pe care o împărtăşesc orice convingeri corespondente faptelor:

"Am afirmat că atunci când spunem despre o convingere cum că este adevărată spunem că ea corespunde într-adevăr unui fapt; şi, evident, este vorba despre o proprietate pe care o împărtăşeşte în egală măsură cu alte convingeri. Convingerea negustorului, de pildă, cum că pachetul pe care l-am comandat de dimineaţă a fost trimis poate avea proprietatea de a corespunde unui fapt [respectiv, că pachetul a fost în mod real expediat], tot aşa precum o poate avea faptul că eu nu mai sunt de faţă la locul cu pricina. Acelaşi lucru este valabil pentru proprietatea pe care am asimilat-o falsităţii convingerii. Proprietatea asimilată falsităţii nu este decât aceea că nu corespunde nici unui fapt [pachetul nu a fost trimis]." (Moore, SMPP, 277-78)

Agnosticul Bertrand Russel distinge două aspecte în privinţa convingerilor:

"O gândire care nutreşte o convingere este încredinţată de adevărul acestei convingeri doar atunci când survine un complex de factori corespondenţi de natură să implice exclusiv obiectele la care se raportează şi nu datele gândirii înseşi. Această corespondenţă instituie adevărul în vreme ce absenţa ei atrage după sine falsitatea. Drept urmare, se pot justifica deopotrivă două aspecte, cum că aceste convingeri (a) există în virtutea gândirii, dar (b) nu-şi confirmă adevărul în virtutea aceleiaşi cauze." (Russell, PP, 129)

Russell consideră că avem de a face cu nenumărate fapte independente de cadrele gândirii:

"Întâiul truism pe care doresc să vi-l aduc în atenţie – şi nădăjduiesc că veţi fi de acord cu mine atunci când spun că aceste lucruri pe care le numesc truisme sunt într-atât de evidente încât devine de-a dreptul ridicol fie şi numai să le amintesc – este acela că lumea cuprinde o sumă de fapte, care sunt ca atare indiferent de ceea ce gândim cu privire la ele şi că există, totodată, convingeri, care se referă la aceste fapte şi devin, raportându-se la ele, adevărate ori false." (Russell, LK, 182)

Filosoful tomist Etienne Gilson subliniază că realizarea unei corespondenţe între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut are loc doar în condiţiile unei diferenţieri între cele două instanţe:

"Definiţia adevărului ca o adecvare [verificarea valabilităţii] între obiect şi intelect... relevă pur şi simplu cu privire la faptul că problema adevărului nu-şi capătă înţelesul decât o dată ce intelectul este perceput ca distinct faţă de obiectul său... Adevărul nu reprezintă decât acordul între facultatea

de judecată şi realitatea pe care această judecată o afirmă. Eroarea, pe de altă parte, nu este decât semnul unui dezacord între acestea."

Gilson continuă:

"Eu spun că Petru există; dacă această judecată referitoare la existenţă este adevărată, acest fapt se confirmă doar întrucât Petru există într-adevăr. Eu spun că Petru este un animal raţional; dacă rostesc adevărul, acest fapt se confirmă doar întrucât Petru este într-adevăr o fiinţă înzestrată cu raţiune." (Gilson, CPSTA, 231)

F.P. Ramsey ilustrează distincţia între gândire şi fapte:

"Să presupunem că recurg la un proces raţional în privinţa asasinării lui Cezar: e firesc, prin urmare, să disting în raport cu acest fapt între, pe de o parte, fie modul meu de gândire, fie starea mentală în care mă aflu la momentul dat, fie cuvintele ori imaginile pe care le am în minte, identificate ca un factor sau multipli factori mentali şi, pe de altă parte, fie Cezar, fie asasinarea lui Cezar, fie Cezar şi actul asasinării, fie propoziţia conform căreia Cezar a fost asasinat, identificate ca un factor sau multipli factori obiectivi; şi să pornesc de la presupoziţia că faptul de a recurge la un proces raţional în privinţa asasinării lui Cezar constă în stabilirea unei anume relaţii ori a anumitor relaţii între aceşti factori mentali şi obiectivi." (Ramsey, FP, citat în Mellor, PP, 34)

Peter Kreeft şi Ronald K. Tacelli de la Colegiul Boston explică: "Adevărul înseamnă corespondenţa între ceea ce ştii sau spui cu ceea ce este. Adevărul înseamnă «a spune despre ceva că este aşa cum este»."

Ei continuă:

"Toate teoriile despre adevăr, o dată ce sunt exprimate limpede şi simplu, presupun noţiunea de simţ comun a unui adevăr care se găseşte în miezul înţelepciunii limbajului şi al tradiţiei utilizării acestuia, mai exact în corespondenţa (sau identitatea) pe care o instituie. Deoarece fiecare teorie pretinde că este efectiv adevărată, respectiv că ea corespunde realităţii, şi că celelalte sunt efectiv false, respectiv că nu reuşesc să corespundă realităţii." (Kreeft, HCA, 365, 366)

J.P. Moreland descrie adevărul ca "o relaţie de corespondenţă între un cadru de gândire şi lume. O dată ce un cadru de gândire descrie cu exactitate lumea, el se dovedeşte adevărat. El stabileşte cu lumea o relaţie de corespondenţă." (Moreland, SSC, 81-82)

Norman L. Geisler este de acord:

"Adevărul constituie instanţa corespondentă referentului său [ideea la care se referă un cuvânt]. Adevărul despre realitate constituie instanţa corespondentă modului real în care se prezintă lucrurile. Adevărul înseamnă «a spune despre ceva că este aşa cum este». Această corespondenţă se aplică atât realităţilor abstracte, cât şi celor concrete. Există adevăruri matematice. Există, totodată, adevăruri referitoare la idei. Despre orice caz am vorbi, există o realitate, iar adevărul o exprimă cu fidelitate. Falsitatea, prin urmare, constituie instanţa care nu corespunde. Ea spune despre ceva că este aşa cum nu este, denaturând modul real al lucrurilor. Substratul enunţului se dovedeşte lipsit de relevanţă. Câtă vreme nu realizează o corespondenţă adecvată, el este fals." (Geisler, BECA, 743)

Mortimer J. Adler afirmă:

"Întocmai precum adevărul vorbirii constă în acordul sau corespondenţa între ceea ce se comunică unui interlocutor şi ceea ce este gândit sau spus în vederea intenţiei de comunicare, adevărul gândirii constă în acordul sau corespondenţa între ceea ce se gândeşte, se crede sau se opinează şi ceea ce există sau nu există ca atare în realitate independent de ideile noastre şi de modul în care gândim unul sau altul dintre lucruri." (Adler, SGI, 34)

Peter van Inwagen arată că

"...fiecare dintre convingerile şi aserţiunile noastre propune o anume reprezentare a Lumii, aşa încât convingerea, respectiv aserţiunea este adevărată numai dacă Lumea însăşi este, prin sine, astfel şi falsă dacă Lumea însăşi este, prin sine, diferită. Cade, spunând aşa, în sarcina convingerilor şi aserţiunilor noastre să surprindă Lumea în mod corespunzător; în caz contrar, contribuţia lor nu slujeşte la nimic, insuficienţă proprie exclusiv reprezentărilor, nicidecum Lumii. Aserţiunile şi convingerile au o relaţie cu Lumea asemănătoare celei dintre teritoriu şi hartă: harta este cea care orientează în teritoriu şi, dacă acest lucru nu se realizează în mod corect, vina este a hărţii, nu a teritoriului." (Van Inwagen, M, 56)

Robert Audi, o autoritate în epistemologia contemporană (studiul cunoaşterii), observă că

"...în mod normal, stările şi procesele forului interior în măsură să ne justifice convingerile instituie deopotrivă o legătură a acestor convingeri cu faptele exterioare în virtutea cărora convingerile respective sunt adevărate. Mă

gândesc la propozițiile adevărate, fie că sunt crezute sau nu, în contextul unei versiuni a teoriei corespondenței cu privire la adevăr, a cărei teză fundamentală este aceea că propozițiile adevărate [ori enunțurile de fapt] «corespund» [sau se identifică] realității. Se menționează îndeobște faptul că ele sunt adevărate în virtutea acestei corespondențe. Astfel, propoziția conform căreia în fața mea se întinde un câmp verde este adevărată doar cu condiția ca, în realitate, să existe un câmp verde acolo unde mă aflu; se poate spune, de asemenea, că ea este adevărată totodată din cauza faptului că, într-adevăr, există un asemenea câmp în fața mea." (Audi, ECITK, 239)

William P. Alston, profesor de filosofie la Universitatea Syracuse, își dezvoltă "...concepția realistă despre adevăr" pe aceleași coordonate:

"Un enunț (propoziție, convingere) este adevărat dacă și numai dacă realitatea pe care o propune enunțul este, în fapt, realitatea propriu-zisă. De pildă, enunțul potrivit căruia aurul este maleabil se confirmă ca fiind adevărat dacă și numai dacă aurul este maleabil. «Conținutul» unui enunț – ceea ce propune el ca realitate – ne oferă toate datele necesare pentru a determina condițiile de adevăr ale acestuia... Nici o altă exigență nu se impune în raport cu adevărul enunțului, pe când orice lacună îl face insuficient." (Alston, RCT, 5-6)

2.1.4 Consecințe ale negării ideii de corespondență

O serie de consecințe urmează cu necesitate situației în care adevărul nu instituie o corespondență cu realitatea.

"Din punct de vedere filosofic, minciuna devine imposibilă în afara unei corespondențe cu realitatea. De vreme ce cuvintele noastre nu trebuie să corespundă faptelor, ele nu pot fi nicicând faptic incorecte. În lipsa unei concepții referitoare la adevăr de natură să presupună o necesară corespondență, nu se poate vorbi despre adevărat sau fals. Nu s-ar putea opera nici o aproximare a exactității cu care un anume sistem descrie un fapt dat întrucât n-am mai dispune de mărturia faptului însuși. Judecata enunțurilor s-ar restrânge, dincolo de adevăr sau fals, doar la gradul de coeziune. Trebuie să existe o diferență reală între modul nostru de gândire cu privire la lucruri și lucrurile înseși pentru a putea spune dacă un anume aspect este adevărat sau fals." (Geisler și Brooks, WSA, 263)

În plus,

"...orice comunicare faptică s-ar vedea întreruptă. Enunțurile transmițătoare de informații trebuie să corespundă faptelor pe care pretind că le comunică.

Însă o dată ce aceste fapte nu contribuie la evaluarea enunţului, mesajul nu spune nimic. S-ar emite, astfel, doar o serie de conţinuturi indiferente a căror relevanţă urmează a fi prelucrată şi cântărită în raport cu propriul sistem de gândire al receptorului. O situaţie, fără îndoială, riscantă în cazul în care unui om i s-ar comunica, în vreme ce traversează strada, de pildă, că se apropie un camion. Cât timp i-ar lua acestuia să constate dacă informaţia respectivă se armonizează cu sistemul său general de convingeri?" (Geisler şi Brooks, WSA, 263)

2.2 Adevărul este absolut (prin opoziţie cu relativismul)

Relativismul avansează teoria potrivit căreia "nu există un reper obiectiv în raport cu care poate fi determinat adevărul, aşa încât adevărul variază în funcţie de indivizi şi circumstanţe." (Trueblood, PR, 348)

2.2.1 Distincţia între adevărul absolut şi cel relativ

Contrastul între adevărul absolut şi cel relativ se evidenţiază prin următoarele două propoziţii: (1) Adevărul nu se stabileşte relativ la perspectiva spaţio-temporală şi (2) adevărul nu se stabileşte relativ la perspectiva personală.

2.2.1.1 Adevărul nu se stabileşte relativ la perspectiva spaţio-temporală

Relativistul ar spune că enunţul "Creionul se află la stânga" este relativ din moment ce totul depinde de care parte a biroului te afli. Locul este întotdeauna relativ la perspectivă, se spune. Pe de altă parte, adevărul este nu mai puţin condiţionat de timp. Dacă, la un moment dat, se putea spune că "Reagan este preşedintele ţării", acest fapt nu mai este valabil. A fost adevărat într-o anumită perioadă, dar nu şi în prezent. Adevărul unor asemenea enunţuri depinde în mod irevocabil de momentul la care sunt rostite. (Geisler şi Brooks, WSA, 256)

Această perspectivă, însă, se subînţelege în cadrul unor enunţuri referitoare la spaţiu şi timp:

"Interpretarea relativistului pare să pornească de la o premisă eronată. În ce priveşte timpul şi locul, perspectiva vorbitorului, temporală şi spaţială, se subînţelege în cadrul enunţului. De pildă, «Reagan este preşedintele ţării» constituie o afirmaţie care, rostită în 1986, este adevărată şi va rămâne întotdeauna adevărată. Faptul că Reagan a fost preşedinte în 1986 nu va înceta nicicând să fie adevărat. Aceleaşi cuvinte, rostite în 1990, implică o revendicare nouă şi distinctă cu privire la adevăr întrucât timpul prezent se situează acum la o distanţă de patru ani faţă de contextul celei dintâi afirmaţii. Contextul spaţial şi temporal al

enunţurilor este implicit contextului care determină sensul aserţiunii. Cu toate acestea, dacă «Reagan este preşedintele ţării» (fapt enunţat în 1986) reprezintă un adevăr permanent pentru oricine, oriunde s-ar afla, atunci vorbim despre un adevăr absolut. Acelaşi lucru poate fi spus şi referitor la poziţia creionului pe birou. Perspectiva vorbitorului se subînţelege ca parte a contextului. Este un adevăr absolut." (Geisler şi Brooks, WSA, 256)

Mai mult, conform lui Mortimer J. Adler, enunţuri precum: "...poate că acest lucru a fost adevărat pentru Evul Mediu, dar astăzi nu mai este" sau "poate că acest lucru este adevărat pentru comunităţile primitive, dar nu este şi pentru noi" se bazează pe două tipuri de confuzie. Uneori, adevărul este confundat cu ceea ce o majoritate la un anumit moment şi într-un anumit spaţiu consideră adevărat, ca în exemplul următor:

"O parte a omenirii a considerat cu secole în urmă ca adevărat faptul că pământul este plat. Această opinie falsă a fost acum în general contrazisă. Fapt care nu trebuie interpretat ca pe o modificare a adevărului obiectiv – cum că un adevăr din trecut şi-a pierdut în prezent valabilitatea. Ceea ce s-a schimbat nu este adevărul în chestiune, ci caracterul predominant al unei opinii pe care nu o mai acceptă nimeni."

Un alt tip de confuzie apare atunci când se ignoră contextul spaţial sau temporal al unei afirmaţii:

"Populaţia unei ţări variază din timp în timp, însă rezultatele date ale unui recensământ rămân adevărate şi atunci când, ulterior, numărul populaţiei creşte. Prezenţa datei într-un enunţ cu privire la populaţia Statelor Unite dintr-un anumit an a făcut ca enunţul să rămână adevărat pentru totdeauna dacă, evident, raportul a fost înainte de toate exact." (Adler, SGI, 43)

Adler adaugă:

"Disocierea instinctivă faţă de ceea ce mulţi au înclinaţia de a percepe ca fiind o afirmaţie inacceptabilă poate fi contracarată prin conştientizarea faptului că o atare afirmaţie presupune în egală măsură acceptarea ideii potrivit căreia judecăţile noastre în legătură cu adevărul sau falsul unui aspect se pot modifica, din când în când, ori se diferenţiază de la un loc la altul. Împrejurările de timp şi spaţiu determină fenomenul de mutaţie şi variabilitate doar în privinţa opiniilor pe care le exprimăm referitor la ceea ce este adevărat şi fals, nu şi a faptelor în mod obiectiv adevărate sau false." (Adler, SGI, 43)

2.2.1.2 Adevărul nu se stabileşte relativ la perspectiva personală

Până şi agnosticul Bertrand Russell susţine că adevărul nu depinde de modul nostru de gândire:

> "Se va vedea că nu mintea creează adevărul sau falsul. Ea creează convingeri, dar o dată ce aceste convingeri sunt create, mintea nu le poate institui ca adevărate sau false, cu excepţia cazurilor speciale în care acestea au de a face cu întâmplări din viitor care depind de persoana care nutreşte convingerea, cum ar fi prinderea la timp a unui tren. Ceea ce face ca o convingere să devină adevărată este un fapt, iar acest fapt nu implică nicidecum (decât în cazuri excepţionale) gândirea persoanei care are acea convingere." (Russell, PP, 129-30)

Un asemenea "caz excepţional" poate fi enunţul "Am avut un vis", în cazul căruia gândirea instituie o convingere întemeiată pe un fapt legat în aceeaşi măsură de un proces mental. Principiul rămâne acelaşi, însă. Avem de a face cu un fapt, respectiv cu o convingere, iar convingerea se vădeşte adevărată doar atunci când dă, cu exactitate, seamă de faptul în cauză.

Filosoful Joseph Owens arată: "În măsura în care existenţa este incompatibilă, simultan şi în aceleaşi privinţe, cu non-existenţa, ea se manifestă pe sine ca fiind absolută. Între aceste limite, prin urmare, ea stabileşte o măsură absolută a adevărului. Câtă vreme plouă aici şi acum, ploaia nu realizează o sinteză existenţială cu «a nu ploua». Faptul este absolut. El nu este relativ la observator. Din acest punct de vedere, adevărul judecăţii are un caracter absolut întrucât se raportează la unitatea de măsură a unei existenţe absolute." (Owens, CEI, 208)

Adler observă că o întâmpinare precum "Poate că acest fapt este adevărat în ce te priveşte, însă nu acelaşi este şi adevărul meu" nu implică o eroare, cât o interpretare inadecvată. Această interpretare "provine dintr-o incapacitate de a distinge între adevărul sau falsitatea intrinseci unei propoziţii ori unui enunţ şi judecata formulată de o anumită persoană referitor la adevărul sau falsitatea enunţului respectiv. Poate că judecăţile noastre sunt diferite în legătură cu ceea ce este adevărat, însă acest fapt nu influenţează cu nimic adevărul obiectului în sine." (Adler, SGI, 41)

"Adevărul sau falsul unui enunţ", continuă Adler,

> "derivă din relaţia acestuia cu fapte care pot fi constatate, nu din aceea cu judecăţile pe care le produc fiinţele umane. Eu pot afirma ca adevărat un enunţ care este, în fapt, fals. Tu poţi nega ca fals un enunţ care este, în fapt, adevărat. Afirmaţia mea, pe de o parte, şi negaţia ta, pe de alta, nu modifică şi nu afectează cu nimic adevărul sau falsul pe care atât tu, cât şi eu le-am perceput eronat. Nu instituim valoarea de adevăr sau fals a enunţurilor prin a le

> afirma sau a le nega. Ele sunt adevărate sau false indiferent de ceea ce gândim, de părerile noastre, de judecăţile pe care le emitem." (Adler, SGI, 41)

Adler face, astfel, o distincţie între subiectivitatea judecăţilor noastre cu referire la adevăr şi obiectivitatea adevărului însuşi. El explică:

> "Aspectul subiectiv al adevărului se regăseşte în afirmaţia potrivit căreia individul face posibilă veridicitatea judecăţii sale. Aspectul obiectiv se regăseşte în acordul sau corespondenţa între ceea ce crede sau opinează un individ şi realitatea asupra căreia emite o judecată atunci când nutreşte o anumită convingere sau părere. Primordial este aspectul obiectiv." (Adler, SGI, 42)

Cei care ignoră această distincţie, spune Adler, "devin prizonierii unui scepticism excesiv prin refuzul de a recunoaşte că diferenţele subiective de opinie cu privire la ceea ce este adevărat sau fals îşi pot găsi o rezolvare în cadrul unui demers de stabilire a elementelor obiectiv adevărate sau false, ţinând seama de faptul că adevărul unui enunţ rezidă în relaţia cu realitatea, nu în relaţia cu judecata individuală privitoare la realitate." (Adler, SGI, 42)

Potrivit lui Robert Audi,

> "Că am sau nu în faţă un câmp verde nu are nimic de a face cu anumite particularităţi de gândire. Situaţia pare să rămână tot atât de obiectivă indiferent de ceea ce gândeşte unul sau altul, iar verdele se păstrează sau nu fie că ne vine să credem ori nu. Într-adevăr, adevărul convingerii mele este determinat de existenţa propriu-zisă a câmpului; adevărul unor asemenea convingeri de ordin observaţional depinde de realitatea exterioară, al cărei statut, însă, nu e nicidecum dependent de convingerile pe care le nutrim noi înşine." (Audi, ECITK, 239)

Realitatea sau faptele exterioare, aşadar, sunt ceea ce sunt în mod independent de gândirea umană. Audi conchide: "De vreme ce adevărul nu este condiţionat de gândire, fiind, cel puţin în acest sens, obiectiv, atunci va trebui să recunoaştem aici o dimensiune a realismului, în ansamblu perspectiva conform căreia lucrurile (exterioare) sunt aşa cum sunt orice trăsături am decide să le atribuim." (Audi, ECITK, 239)

William P. Alston reţine că adevărul enunţului "aurul este maleabil" nu este relativ la nici o opţiune personală.

> "Nu este necesar ca vreo persoană sau vreun grup social, de orice natură, fie să ştie că aurul este maleabil, fie să aibă această convingere în mod îndreptăţit ori raţional. Nu este necesar ca ştiinţa să ajungă numaidecât,

o dată ce va fi atins, printr-o întâmplare divină, limanul prea îndepărtat spre care caută cercetarea, la concluzia că aurul este maleabil. Nu este necesar că faptul să fie acceptat printr-o majoritate hotărâtoare de către Asociaţia Filosofilor Americani. Nu este necesar să i se fi confirmat probabilitatea pe baza unui corpus de mărturii empirice. Câtă vreme aurul este maleabil, ceea ce am spus este adevărat, oricare ar fi statutul epistemic pe care îl acordă acestei propoziţii cutare individ sau comunitate." (Alston, RCT, 5-6)

Profesorul Peter van Inwagen observă că "Lumea există şi are trăsăturile pe care le are în bună parte independent de convingerile şi aserţiunile noastre". De aici şi concluzia că "adevărul sau falsitatea convingerilor şi aserţiunilor noastre sunt, prin urmare, «obiective» în sensul că acestor convingeri li se conferă valoare de adevăr şi fals prin intermediul obiectelor pe care le au în vedere, al lucrurilor la care se referă." (Van Inwagen, M, 56)

Van Inwagen adaugă:

"În ce fel obiectele convingerilor şi aserţiunilor noastre le conferă acestora valoarea de adevăr?... Dacă afirm că Albany este capitala statului New York, atunci ceea ce am afirmat este adevărat dacă şi numai dacă Albany este capitala statului New York şi este falsă dacă şi numai dacă Albany nu este capitala statului New York. Dacă Berkeley este de părere că nu există nimic în mod independent de gândirea noastră, atunci ceea ce crede el este adevărat dacă şi numai dacă nimic nu există în mod independent de gândirea noastră şi este fals dacă şi numai dacă există ceva independent de gândirea noastră. Dacă doi oameni, tu şi cu mine, să spunem, nutrim aceeaşi convingere cu privire la ceva – amândoi pornim, eventual, de la ideea că Albany este capitala statului New York – atunci convingerii noastre comune i se conferă valoarea de adevăr sau fals prin trăsăturile obiectului respectiv. Adevărul este, prin urmare, «unic» şi nu există nici o împrejurare în care să se poată spune că o anume convingere sau aserţiune este «adevărată în ce mă priveşte», dar «neadevărată în ce te priveşte». Dacă prietenul tău, Alfred, reacţionează la ceva ce ai spus cu vorbele: «Poate că e adevărat pentru tine, dar nu e adevărat şi pentru mine», această formulare poate fi considerată ca un mod oarecum amăgitor de a spune: «Poate că tu asta crezi, dar eu nu cred acelaşi lucru.»" (Van Inwagen, M, 56-57)

2.2.2 Natura sieşi dăunătoare a relativismului

Michael Jubien, profesor de filosofie la Universitatea California-Davis, prezintă un raţionament similar contrar relativismului:

"Relativismul este fie o teorie autentică, întemeiată pe o aserţiune reală, fie nu. Însă orice tentativă de a afirma relativismul fără a lua ca bază un adevăr

ca atare [absolut] ar eşua întrucât ar genera un regres la infinit. Şi, desigur, orice afirmare a relativismului care nu se bazează pe un adevăr ca atare [absolut] s-ar dovedi sieşi dăunătoare. Se pare, aşadar, că orice aserţiune [a relativismului] este fie sieşi dăunătoare, fie nu este o aserţiune reală, ci mai degrabă un clişeu golit de sens." (Jubien, CM, 89)

"Regresul la infinit" amintit de Jubien are loc atunci când relativistul pretinde că teoria relativismului este adevărată. Teoria este adevărată în mod fie absolut (pentru toţi oamenii, oricând şi oriunde), fie relativ. Dacă teoria este adevărată în mod absolut, atunci relativismul este fals, întrucât cel puţin un adevăr este valabil în mod absolut. Însă dacă teoria este adevărată în mod relativ, se cuvine pusă următoarea întrebare: "Pentru cine este ea adevărată (în mod relativ)?" Să presupunem că ea este adevărată relativ la o oarecare persoană, pe nume John. Relativistul afirmă, prin urmare, că relativismul este adevărat pentru John. Este, însă, această afirmaţie (cum că relativismul este adevărat pentru John) adevărată în mod absolut sau relativ? Dacă ea este adevărată în mod absolut, atunci relativismul trebuie să fie fals; iar dacă este în mod relativ, atunci relativ la cine? Relativ la John? Relativ la altcineva?

Să presupunem că afirmaţia cum că relativismul este adevărat pentru John este deopotrivă valabilă relativ la o altă persoană, pe nume Suzie. Acum, relativistul va fi nevoit să stabilească dacă acest adevăr este absolut sau relativ, iar dacă răspunsul adoptă cea din urmă variantă, pentru cine este el valabil. În acest stadiu, relativistul a ajuns suficient de departe încât să nu mai găsească nici o ieşire. Până la urmă, fie va trebui să admită că un adevăr, cel puţin, este valabil în mod absolut, caz în care relativismul este fals, fie se va vedea incapabil să releve cu privire la sensul real al afirmaţiei potrivit căreia relativismul este adevărat. Aşadar, relativismul fie îşi este sieşi dăunător (şi, prin urmare, fals), fie nu se poate afirma.

Geisler comentează:

"Singura modalitate prin care relativistul poate evita dilema apăsătoare a relativismului este aceea de a accepta că există cel puţin anumite adevăruri absolute. Aşa cum observam, majoritatea relativiştilor sunt de părere că relativismul este absolut adevărat şi că toată lumea ar trebui să-şi asume punctul lor de vedere. Tocmai în acest fapt constă natura propriei delegitimări a relativismului. De pe culmea adevărului absolut, relativistul caută să relativizeze toate celelalte lucruri." (Geisler, BECA, 745)

În aceeaşi ordine de idei, Kreeft şi Tacelli constată:

"Împotriva subiectivismului universal, ca şi a scepticismului universal, de altfel, se pot lesne aduce argumente. O dată ce adevărul este pur subiectiv,

valabil, în anumite cazuri, pentru unii, dar nu şi pentru alţii, însuşi acest adevăr – «adevărul» subiectivismului – îşi pierde valabilitatea în general şi devine «valabil doar pentru unii» (respectiv, pentru subiectivist). Prin urmare, subiectivistul nu spune că subiectivismul este în mod real adevărat şi că obiectivismul este în mod real fals sau că obiectivistul se află, pur şi simplu, în eroare. El nu îşi provoacă preopinentul, nu caută să-şi impună punctul de vedere, nu intră în dezbateri, ci doar «împărtăşeşte o stare». «Mă simt bine» nu contrazice, nici nu înlătură enunţul «dar eu mă simt rău». Subiectivismul nu este un «-ism», o filosofie. El nu se ridică la nivelul unei teorii care se cuvine luată în discuţie ori contestată. Principiul său nu derivă dintr-o afirmaţie precum «ştiu», ci mai degrabă dintr-una precum «nu ştiu ce am»." (Kreeft, HCA, 372)

2.2.3 Alte neajunsuri ale relativismului

Dacă relativismul ar fi adevărat, atunci lumea ar fi înţesată de condiţii contradictorii. Întrucât o dată ce un lucru este adevărat în ce mă priveşte, dar fals în ce-i priveşte pe alţii, se instaurează cadrul unor condiţii antinomice. Căci, dacă spun: "Avem lapte în frigider", iar altul spune: "Nu avem lapte în frigider" şi se dovedeşte că amândoi avem dreptate, atunci se înţelege că în frigider este şi nu este lapte în acelaşi timp şi în acelaşi sens. Ceea ce este imposibil. Aşadar, dacă adevărul ar fi relativ, atunci s-ar actualiza o imposibilitate. (Geisler, BECA, 745)

Într-o discuţie dintre un creştin şi un ateu, ar însemna că, atunci când afirmă că "Dumnezeu există", creştinul rosteşte adevărul tot aşa precum, atunci când afirmă că "Dumnezeu nu există", ateul rosteşte, la rândul său, adevărul. Însă este imposibil ca Dumnezeu să existe şi să nu existe în acelaşi timp şi în acelaşi sens.

Geisler susţine că "dacă adevărul este relativ, atunci nimeni nu greşeşte niciodată – chiar şi atunci când am admite că a greşit. Atâta vreme cât ceva este pentru mine adevărat, înseamnă că am dreptate chiar şi atunci când greşesc. Neajunsul acestui mod de gândire constă în concluzia potrivit căreia, astfel, acumularea unor cunoştinţe noi ar deveni imposibilă deoarece învăţarea presupune evoluţia de la o credinţă falsă la una adevărată – în acest caz, de la o credinţă absolut falsă la una absolut adevărată." (Geisler, BECA, 745)

2.2.4 Relativismul moral

Relativismul moral este relativismul aplicat la etica societăţii. J.P. Moreland, în *Love Your God with All Your Mind*, arată că, potrivit relativismului moral, "activitatea umană ar trebui să se raporteze exclusiv la propriul cod social al fiecărui individ... Ceea ce presupune că propoziţiile morale nu sunt, pur şi simplu, adevărate sau false." (Moreland, LYG, 150)

Moreland propune cinci analize critice ale relativismului moral:

(1) Se poate cu greu sintetiza o definiție a societății ori circumscrie într-un caz dat ipostaza unei societăți de referință. Dacă un bărbat din societatea A întreține relații sexuale extrafamiliale cu o femeie din societatea B într-un hotel dintr-o a treia societate, C, ale cărei precepte sunt diferite atât față de A, cât și față de B, care dintre aceste societăți constituie cadrul de referință în determinarea caracterului permis sau ilicit al actului respectiv?

(2) O obiecție de aceeași factură derivă din faptul că aparținem, deseori, simultan, mai multor contexte sociale reprezentative pentru valori morale distincte: nucleul nostru familial; cadrul extins al familiei din care facem parte; cartierul, școala, biserica sau cluburile sociale; locul de muncă; orașul, statul, țara și comunitatea internațională. Care dintre aceste societăți se impune ca fiind de referință? Ce se întâmplă o dată ce sunt integrat concomitent în două societăți, dintre care una îngăduie, iar alta interzice, din punct de vedere moral, o anume faptă? În ce va consta opțiunea mea?

(3) Relativismul moral se confruntă cu fenomenul cunoscut îndeobște drept dilema reformatorului. Dacă relativismul normativ este adevărat, atunci este logic imposibil ca o societate să producă un reformator moral virtuos cum au fost Isus Hristos, Gandhi sau Martin Luther King Jr. De ce? Reformatorii morali sunt membri ai unei societăți de al cărei cod se disociază, proclamând necesitatea reformei și reevaluării acestuia. Totuși, de vreme ce un act se consideră just dacă și numai dacă se subsumează codului unei anumite societăți, *urmează că însuși reformatorul moral este, prin definiție, o persoană imorală*, întrucât convingerile sale sunt divergente în raport cu prevederile societății. Reformatorii morali nu au niciodată dreptate dat fiind că se opun codului societății din care fac parte. Însă orice perspectivă de natură să implice faptul că reformatorii morali sunt cu neputință se dovedește eronată câtă vreme știm că, în realitate, au existat reformatori morali! Altfel spus, relativismul moral presupune că nici culturile (dacă ne referim la sistemul de convenții), nici indivizii (dacă ne referim la dimensiunea subiectivă) nu pot aduce îmbunătățiri codului moral.

(4) Unele fapte sunt, pur și simplu, condamnabile indiferent de convențiile sociale. Susținătorii acestui punct de vedere critic se situează pe pozițiile unei concepții particularizante și afirmă că toți oamenii au aptitudinea de a distinge ceea ce este rău, cum ar fi abuzurile săvârșite față de copii, furtul în sine, lăcomia în sine și așa mai departe, fără să aibă, înainte de toate, nevoie de criterii pentru a stabili modul în care au ajuns, de fapt, să conștientizeze aceste aspecte. Astfel, o anume faptă (abuzul față de copii, spre exemplu) poate fi condamnabil și cunoscut ca atare chiar dacă societatea pretinde că acest lucru este îngăduit, iar altă faptă poate fi justă și cunoscută ca atare chiar dacă societatea o condamnă. În fapt, o acțiune poate fi justă sau condamnabilă chiar dacă societatea nu prevede nimic în legătură cu ea.

(5) Dacă relativismul moral este adevărat, devine greu de explicat prin ce se justifică exigenţa morală a unei anumite societăţi în raport cu manifestările pe care le consideră, într-o privinţă sau alta, inacceptabile în cadrul alteia. Conform relativismului moral, se presupune că ar trebui să mă comport aşa cum prevede codul societăţii căreia îi aparţin în vreme ce alţii au obligaţia de a-şi respecta propriul lor cod. Dacă Smith săvârşeşte o faptă îngăduită de codul societăţii sale, în ce măsură pot să-l judec, oricât de revoltătoare mi s-ar părea fapta respectivă, după reperele codului meu?

Acestei observaţii i se poate răspunde prin evidenţierea faptului că între preceptele codului adoptat de societatea A se poate regăsi principiul care stabileşte că oamenii au datoria de a condamna anumite fapte precum crima, să spunem, oriunde s-ar petrece ea. Este, aşadar, posibil ca membrii societăţii A să condamne asemenea acte îngăduite în alte societăţi. O regulă de acest tip, însă, denunţă o dată în plus inconsecvenţa relativismului normativ. Dată fiind această regulă şi pornind de la faptul că relativismul normativ este adevărat şi acceptat de membrii societăţii A, cei din A adoptă o poziţie potrivit căreia sunt de părere că membrii societăţii B ar trebui să ucidă (de vreme ce codul din B o îngăduie) şi că, totodată, ei înşişi ar trebui să-i condamne pe cei din B în virtutea propriului lor cod. Astfel, pe de o parte se cuvine condamnată imoralitatea celor din B şi, pe de altă parte, comportamentul acestora trebuie acceptat ca un lucru firesc. În plus, de ce le-ar păsa celor din B de ceea ce cred membrii societăţii A? La urma urmei, dacă relativismul normativ este adevărat, nici un aspect nu este în mod intrinsec just în concepţia morală a societăţii A sau a oricărei alte societăţi, de fapt. Iată numai câteva dintre motivele pentru care relativismul moral nu poate fi luat în considerare. (Moreland, LYG, 150-53, s.a.)

2.2.5 De unde negarea adevărului absolut?

Kreeft şi Tacelli comentează:

> "Poate că originea subiectivismului de astăzi, cel puţin în America, se regăseşte în dorinţa de a fi acceptat, de a fi «pe fază», în vogă, *avant garde*, «la curent» mai degrabă decât un «încuiat», «puritan» sau «pe alături». Cu toţii învăţăm acest lucru încă de mici copii – a te simţi stânjenit în societate este cel mai cumplit coşmar al oricărui adolescent – pe care, însă, ştim la vârsta maturităţii să-l camuflăm cu sofisme şi erudiţii." (Kreeft, HCA, 381)

Un alt izvor al subiectivismului, potrivit lui Kreeft şi Tacelli, "este teama de schimbare radicală – adică, teama de convertire, de a fi «născut din nou», de a te consacra voinţei lui Dumnezeu în tot ceea ce eşti şi vrei. Subiectivismul

este mult mai confortabil, asemenea unui pântec, a unui vis sau a unei fantezii narcisiace." (Kreeft, HCA, 381)

După C.S. Lewis, "otrava subiectivismului", după cum o numește autorul, derivă nu mai puțin din convingerea că omul este produsul unui proces evolutiv indistinct:

> "Ajungând să cunoască lumea din jur, omul a început să se cerceteze pe sine însuși. Până atunci, luase ca de la sine înțeles faptul că e înzestrat cu rațiune, apropiindu-se de toate celelalte lucruri prin mijlocirea acesteia. Acum, însă, obiectul curiozității sale devenea tocmai propria sa rațiune: ca și cum ne-am scoate ochii astfel încât să-i putem privi din afară. Un examen în urma căruia rațiunea nu i s-a mai înfățișat decât ca epifenomenul evenimentelor chimice și electrice dintr-un cortex văzut, la rândul său, ca un produs secundar al evoluției oarbe. Logica însăși, de unde până nu de mult cârmuise desfășurarea oricărei întâmplări din toate lumile posibile, a sfârșit prin a deveni o instanță pur subiectivă. N-a mai existat nici o rațiune în virtutea căreia să se poată presupune că ea ar da seamă de adevăr." (Lewis, PS, citat în Hooper, CR, 72)

Van Inwagen meditează asupra situației de neînțeles a celor care neagă obiectivitatea adevărului:

> "Cel mai interesant aspect cu privire la adevărul obiectiv este acela că există oameni care îi neagă existența. Nu poți rămâne decât nedumerit cum poate cineva să nege că există un lucru pe care îl recunoaștem ca adevăr obiectiv. Pentru unii, nu mă îndoiesc, explicația ar decurge cam așa: sunt profund ostili ideii că ar exista ceva care, într-un fel sau altul, are autoritatea să-i judece. Ostilitatea cea mai profundă o nutresc, firește, împotriva ideii că există un Dumnezeu. În același timp, însă, sunt aproape la fel de ostili ideii că există un univers obiectiv căruia nu-i pasă de ceea ce gândesc ei și care le-ar putea invalida ca false cele mai îndrăgite convingeri fără ca măcar să-i consulte. (Însă nu aici se oprește totul de vreme ce există oameni care, tăgăduind existența unui adevăr obiectiv, cred cu toate acestea în Dumnezeu. Motivația acestora rămâne pentru mine un desăvârșit mister.) Se cuvine, pe de altă parte, să-mi avertizez cititorii. E cât se poate de limpede, probabil, că nu izbutesc să intru câtuși de puțin în rezonanță conceptuală cu susținătorii ideii potrivit căreia nu se poate vorbi despre un adevăr obiectiv. Mă văd, așadar, în ipostaza unei călăuze prea puțin vrednice de încredere în hățișurile acestui mod de gândire. Poate că, într-adevăr, nu-l pot asuma. Mi-ar plăcea să cred că așa este. Mi-ar plăcea să cred că nimeni nu-și asumă, în fapt, ceea ce, la suprafață, cel puțin, se arată a fi un lucru pe care unii îl propun, în mare parte, ca și cum l-ar crede." (Van Inwagen, M, 59)

33
COGNOSCIBILITATEA ADEVĂRULUI

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE: ESTE ADEVĂRUL COGNOSCIBIL?

O dată ce am definit adevărul ca fiind corespondenţa între gândurile sau enunţurile noastre şi realitatea obiectivă, se cer aduse mărturii în sprijinul faptului cum că avem posibilitatea de a *cunoaşte* condiţiile în care se realizează această corespondenţă, cu alte cuvinte condiţiile în care putem *cunoaşte* adevărul. Ceea ce înseamnă că, pentru a ajunge să cunoaştem condiţiile în care gândurile sau enunţurile noastre corespund realităţii, trebuie mai întâi să avem posibilitatea de a cunoaşte realitatea.

Domeniul filosofic care se ocupă cu *modul de cunoaştere* se numeşte epistemologie. În cazul nostru, e suficient să aducem mărturii pentru faptul că, *într-adevăr, cunoaştem* realitatea; nu e necesar, deocamdată, să recurgem la o circumscriere exhaustivă a *modului* în care această cunoaştere intervine. Prin urmare, mărturiile de mai jos nu răspund la întrebarea: *Cum* ajungem să cunoaştem? Ne interesează, aici, mai degrabă să aflăm următorul lucru: Ne este cunoaşterea *accesibilă*?

Distincţia este, fără îndoială, importantă întrucât majoritatea discursurilor filosofice moderne care neagă posibilitatea de a cunoaşte realitatea şi, în ultimă instanţă, adevărul construiesc sisteme epistemologice

care urmăresc, inadecvat, să explice *modul* de a cunoaşte realitatea înainte de a confirma faptul că *putem* cunoaşte realitatea. Pornind de la premise conceptuale, aceste demersuri constată că nu pot face legătura cu realitatea şi încheie prin a spune că realitatea nu poate fi cunoscută. E acelaşi lucru cu a întocmi o hartă incorectă *înainte* de cercetarea drumurilor ca atare doar pentru a conchide, până la urmă, că nu se pot cunoaşte legăturile între Chicago şi New York!

Pe parcursul acestui capitol, se vor face cunoscute mărturii în sprijinul ideii că avem posibilitatea de a cunoaşte realitatea şi, în consecinţă, adevărul – prin intermediul corespondenţei instituite.

2 COGNOSCIBILITATEA ADEVĂRULUI

2.1 Principiile prime ale cunoaşterii

Principiile prime reprezintă temeiul tuturor concluziilor din orice domeniu al cunoaşterii, ştiinţific sau filosofic.

Aristotel observa modul în care se întemeiază mărturiile pe principiile prime. El spunea că "... demonstraţia trebuie să fie bazată pe premise anterioare şi mai bine cunoscute decât concluzia." (Aristotel, AP, 1.3.72b.25 [*Organon*, vol. II, *Analitica secundă*; traducere, studiu introductiv şi note introductive de Mircea Florian; Ed. IRI, Bucureşti, 1998; p. 84 – n.tr.]) "În general, *nu poate să existe o demonstraţie pentru toate* (s-ar merge la nesfârşit/cu demonstraţiile/încât nici aşa nu ar exista demonstraţie/pentru toate/)." (Aristotel, *Metafizica*, 4.4.1006a [traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea; Humanitas, 2001 – n.tr.])

Toma d'Aquino clarifică termenul *principiu*. "Orice instanţă care dă naştere, într-un fel sau altul, vreunui lucru se numeşte principiu." (Aquinas, ST, 1.33.1) Un principiu *prim*, spune Aquino, "nu semnifică o prioritate [în timp], ci o origine". (Aquinas, ST, 1.33.1)

James B. Sullivan defineşte principiile prime drept "cele mai generale judecăţi din câte se pot concepe şi, totodată, cele mai evidente, *care presupun inexistenţa oricăror altora de natură să le confirme şi sunt implicite în cadrul oricărei alte judecăţi.*" (Sullivan, EFPTB, 33)

Profesorul Geisler afirmă că un principiu prim constituie

> "...punctul de plecare ireductibil în stabilirea oricăror posibile concluzii specifice unui anumit domeniu al cunoaşterii sau al realităţii. Principiile prime sunt constituenţi necesari ai actului de cunoaştere, însă nu contribuie cu nimic la conţinutul acestuia.
>
> Există tot atâtea principii prime câte ordine ale cunoaşterii ori realităţii. De vreme ce un principiu prim reprezintă elementul din care derivă toate celelalte aspecte de acelaşi ordin, principiile prime ale cunoaşterii reprezintă

acele premise fundamentale de la care pornesc toate celelalte aspecte ce ţin de această dimensiune." (Geisler, TA, 72-73)

Dobândirea unei cunoaşteri exacte implică un punct de plecare cunoscut ca fiind adevărat. Acest punct de plecare instituie temeiul cunoaşterii şi nu necesită demonstraţia adevărului său. Iată sensul unui principiu prim.

L.M. Regis afirmă: "Un principiu prim este, aşadar, întâiul între cele dintâi." Regis continuă:

"Sintagma *principii prime* se cuvine, prin urmare, înţeleasă ca un set de judecăţi prin intermediul cărora intelectul constată existenţa legăturilor necesare între anumite concepte primare, legături care îl obligă să le identifice prin afirmaţie sau să le separe prin negaţie." (Regis, E, 378)

2.2 Principiile prime constituie temeiul axiomatic al întregii cunoaşteri

Prin "axiomatic" se înţelege că ele nu impun necesitatea unei demonstraţii. Ele se vădesc de la sine adevărate. Principiile prime, aşadar, nu trebuie deduse din alte principii, conferindu-li-se statutul de temeiuri ale întregii cunoaşteri.

Toma d'Aquino observă că orice demonstraţie presupune o instanţă iniţială necesară: "Dacă ar exista un regres la infinit în demonstraţii, demonstraţia ar deveni imposibilă deoarece concluzia oricărei demonstraţii se certifică prin reducţia acesteia la principiul prim al demonstraţiei." (Aquinas, CMA, 224)

Aquino spune că actul de cunoaştere trebuie să se bazeze pe fapte certe: "Cunoaşterea absolută necesită certitudini, acesta fiind motivul pentru care nu putem spune că am dobândit cunoaşterea câtă vreme nu cunoaştem ceea ce nu poate fi decât aşa cum este." (Aquinas, PH, 1.8)

Geisler reformulează: "Dacă urmărim să ajungem la o certitudine, atunci cunoaşterea trebuie să se bizuie în ultimă instanţă pe anumite principii care nu pot fi puse la îndoială." (Geisler, TA, 71)

El rezumă: "Ar fi cu totul necugetat să recurgem la o analiză a acestora. Prin urmare, nu putem avea «vederi largi» când vine vorba de adevărul pe care îl deţin. De fapt, în lipsa lor nu există nici un punct de vedere." (Geisler, BECA, 259)

George Mavrodes susţine că principiile prime sunt preeminente argumentaţiei. Concluzia lui este că "o dată ce se poate vorbi despre cunoaştere, trebuie să existe o sursă a acesteia dincolo de argumentaţie." (Mavrodes, BG, 49)

C.S. Lewis este de acord că "aceste principii prime ale Raţiunii Practice sunt fundamentale pentru orice act de cunoaştere sau logică a demonstraţiei. A le tăgădui înseamnă a tăgădui însăşi cunoaşterea; nu slujeşte la nimic să încercăm a pătrunde cu privirea dincolo de principiile prime. Dacă toate

lucrurile s-ar lăsa astfel pătrunse, ele ar trebui să fie transparente. Iar o lume în totalitate transparentă nu poate fi decât o lume invizibilă. «A pătrunde dincolo» de toate lucrurile e același lucru cu a nu pătrunde nimic." (Lewis, AM, 87)

Filosoful James B. Sullivan afirmă că un regres la infinit al demonstrațiilor este cu neputință:

"Ca atare, însuși ordinul raționamentului pretinde ca înlănțuirea să aibă un început. Întrucât concluziile sunt demonstrate în baza unor premise care sunt fie axiomatice, fie urmând a fi demonstrate prin intermediul altor premise. Regresul la infinit este cu neputință, chiar și în ordinul logicii. Dacă nici o premisă a raționamentului nu este axiomatică, atunci nici un element al înlănțuirii argumentative nu avansează o mărturie imuabilă. Căci, oricât de adânc am sonda, ar rămâne mereu alte premise în sprijinul cărora se impun aduse dovezi. Nicidecum. O oarecare premisă trebuie stabilită, în cele din urmă, ca fiind axiomatică." (Sullivan, EFPTB, 25-26)

2.3 Principiile prime ale cunoașterii derivă din natura ultimă a realității – ființa (existența)

Toma d'Aquino afirmă că primul aspect pe care îl percepem este ființa: "Lucrurile pe care înțelegerea le pătrunde în mod universal sunt alcătuite în temeiul unei anumite ordini. Întrucât ceea ce pătrundem, înainte de toate, este *ființa*, a cărei noțiune face parte din orice lucru supus înțelegerii omenești." (Aquinas, ST, 1.2.94.2)

Rudolph G. Bandas este de aceeași părere: "De îndată ce luăm contact cu realitatea, indiferent de lucrul care se adresează simțurilor noastre, întâiul concept pe care îl dobândim este acela de ființă." (Bandas, CPTP, 60)

Bandas lămurește faptul că obiectul percepției noastre nu este simpla idee de ființă, ci ființa însăși:

"Lumea materială reprezintă singura realitate care ne este direct accesibilă, în ea urmând să întâlnim adevărurile metafizice, fie și cele de natură să nască în noi o uimire dintre cele mai profunde. E vorba despre o metafizică reală întrucât este metafizica realului, a ființei ca atare; obiectul ei nu este ideea de ființă (în sens kantian), ci însăși ființa percepută." (Bandas, CPTP, 34)

Aquino afirmă că "intelectul nostru cunoaște în mod firesc ființa și proprietățile sale, aceasta fiind cunoașterea în care se înrădăcinează cunoașterea principiilor prime." (Aquinas, CG, 2.83)

Mortimer Adler subliniază faptul că gândirea este cea care se conformează realității, și nu invers.

"Definirea [din perspectiva corespondenţei] adevărului şi a falsităţii porneşte de la două presupoziţii formulate de Aristotel şi de Aquino care, în opinia mea, sunt viabile şi pertinente din punct de vedere filosofic.

Mai întâi, că există o realitate independentă de gândirea umană, căreia gândirea i se poate conforma ori nu. Cu alte cuvinte, ceea ce gândim nu influenţează sub nici o formă obiectul pe care îl gândim. Acesta îşi păstrează natura, fie că îl gândim, fie că nu şi indiferent de ceea ce gândim în legătură cu el.

În al doilea rând, că această realitate independentă este în totalitate determinată. Acesta este principiul metafizic al contradicţiei postulat de Aristotel. Nimic nu poate să fie şi să nu fie în acelaşi timp. Nici un lucru existent nu poate să aibă şi să nu aibă o anumită însuşire deopotrivă şi în acelaşi timp." (Adler, TR, 133)

Rudolph G. Bandas observă că nu suntem nevoiţi să "gândim" principiile prime, întrucât le percepem în fiinţă: "Inteligenţa percepe aceste principii fundamentale şi primare în mod spontan ca date ale fiinţei." (Bandas, CPTP, 66)

Vom vedea, în cele ce urmează, că alte principii prime sunt reductibile la principiul noncontradicţiei (numit, de asemenea, principiu al contradicţiei). Bandas rezumă, spunând că se instituie o relaţie de profunzime între realitate, fiinţă, actul de cunoaştere şi principiul noncontradicţiei:

"Dacă noţiunea de fiinţă nu comportă o valoare ontologică [adică, de fiinţă reală], atunci, păstrându-şi statutul de precept al logicii, principiul contradicţiei n-ar constitui numaidecât o lege a realităţii. Această presupunere, însă, este cu neputinţă de conceput, chiar şi de pe poziţii subiective. Ideea de fiinţă se dovedeşte primară în mod absolut şi nimic nu îi poate corespunde doar parţial. Orice fapt care i se conformează este fiinţă; tot ce iese din cadrul acestei conformări este nonfiinţă. Inteligenţa noastră şi actele noastre de cunoaştere, prin urmare, sunt în mod esenţial intenţionale şi raportate la fiinţă. Negarea acestei relaţii anulează orice comprehensiune." (Bandas, CPTP, 65)

2.4 Enumerarea principiilor prime

(Vezi Regis, E, 381-403; Sullivan, EFPTB, 51-96; Geisler, BECA, 250-253 şi Geisler, TA, 73-74.)

Fiecare dintre aceste principii este valabil în domeniul *fiinţei* (ontologia) şi se aplică în domeniul *cunoaşterii* (epistemologia).

2.4.1 Identitatea (B este B)

Fiinţă: "Un lucru trebuie să fie identic cu sine. Altfel, n-ar fi el însuşi." (Geisler, BECA, 250)

Cunoaştere (concluzie): Fiinţa este comprehensibilă. Altfel, nimic nu s-ar putea concepe. (Regis, E, 395)

2.4.2 Noncontradicţia (B nu este non-B)

Fiinţă: "Fiinţa nu poate fi nonfiinţă, întrucât cele două sunt diametral contrarii. Iar două instanţe contrarii nu pot fi identice." (Geisler, BECA, 251)

Cunoaştere (concluzie): Există cel puţin două moduri de a da expresie acestui principiu: (1) este cu neputinţă ca enunţurile contradictorii să fie simultan adevărate; (2) dacă o anume contradicţie este adevărată, atunci cealaltă este cu necesitate falsă. (Regis, E, 388-89)

2.4.3 Terţul exclus (fie B, fie non-B)

Fiinţă: "De vreme ce fiinţa şi nonfiinţa se opun (adică, sunt contradictorii), iar contrariile nu pot fi identice, nimic nu se poate ascunde în «faliile» dintre fiinţă şi nonfiinţă. Singurele opţiuni sunt fiinţa, respectiv nonfiinţa." (Geisler, BECA, 251)

Cunoaştere (concluzie): O propoziţie este obligatoriu fie adevărată, fie falsă. (Geisler, TA, 73)

2.4.4 Cauzalitatea (non-B nu poate fi cauza lui B)

Fiinţă: "Numai fiinţa poate fi cauza fiinţei. Nimicul nu există, aşa încât numai ceea ce există poate fi cauza existenţei, câtă vreme însuşi conceptul de «cauză» implică un lucru existent capabil să aibă ca efect un alt lucru. Nimicul absolut nu generează decât un nimic absolut." (Geisler, BECA, 251)

Cunoaştere (concluzie): Nu orice propoziţie depinde, pentru a fi adevărată, de o alta. Orice propoziţie care nu este axiomatică depinde, pentru a fi adevărată, de adevărul unei propoziţii axiomatice. (Geisler, TA, 74)

2.4.5 Finalitatea (orice agent acţionează cu un scop)

Fiinţă: Orice agent acţionează cu un scop. (Regis, E, 399)

Cunoaştere (concluzie): "Orice propoziţie are în vedere un scop; orice propoziţie are cu necesitate un sens; iar gândirea comunică fapte comprehensibile." (Geisler, TA, 74)

2.4.6 Alte principii prime sunt reductibile la principiul noncontradicţiei

Profesorul Geisler ilustrează modul în care toate principiile de mai sus sunt reductibile la noncontradicţie:

> Primordialitatea principiului noncontradicţiei este evidentă de vreme ce principiile identităţii şi al terţului exclus constituie aspecte care i se subsumează. Întrucât o dată ce contradicţiile ar fi posibile, atunci un lucru

n-ar trebui să fie identic cu sine (identitatea) și nici contrariile n-ar trebui să se diferențieze (terțul exclus). Principiul cauzalității este, la rândul său, reductibil la principiul noncontradicției deoarece, la o examinare a termenilor, ar fi o contradicție să afirmăm că o ființă contingentă (dependentă) este necauzată (independentă). Tot astfel, și principiul finalității se întemeiază pe principiul noncontradicției câtă vreme, altfel, ființa ar putea comunica un fapt distinct de ființă, iar inteligența ar comunica un fapt dincolo de ceea ce este comprehensibil. (Geisler, TA, 76)

Aristotel propune două criterii de recunoaștere a celui mai cert dintre principii:

"Or, cel mai sigur principiu dintre toate este acela despre care e cu neputință să te înșeli. Atunci, este necesar ca un atare principiu să fie cel mai cunoscut..., cât și non-postulat... Acesta este cel mai sigur dintre toate principiile. Într-adevăr, el are caracteristica enunțată mai sus. *Căci este imposibil pentru oricine să gândească că același lucru este și nu este... Căci, prin natură, /principiul non-contradicției/este și principiul tuturor celorlalte axiome."* (Aristotel, *Metafizica*, 4.3.1005b, s.m. [traducere comentariu și note de Andrei Cornea; Humanitas, 2001 – n.tr.])

Tot Aristotel afirmă: "Noi însă am admis acum că este cu neputință ca ceva, concomitent, să fie și să nu fie și, de aceea, am arătat că acesta este cel mai sigur dintre toate principiile." (Aristotel, *Metafizica*, 4.4.1006a [traducere, comentariu și note de Andrei Cornea; Humanitas, 2001 – n.tr.])

Toma d'Aquino sintetizează natura fondatoare a legii noncontradicției descoperite de Aristotel:

"«Nimeni nu poate concepe», spune Aristotel, «ca unul și același lucru atât să fie, cât și să nu fie.» A gândi astfel înseamnă a afirma și a tăgădui deopotrivă, rostind aceleași cuvinte. Fapt care ar nărui limbajul, ar duce la negarea oricărei substanțe, a oricărui adevăr, și chiar a oricăror probabilități ori grade de probabilitate. Devenirea însăși și începuturile ar dispărea, astfel, întrucât o dată ce contradicțiile și contrariile se identifică [adică, se confundă], punctul de plecare al mișcării este același cu punctul terminus, iar lucrul în mișcare poate să fi ajuns la destinație înainte de a pleca." (Aquinas, M, 4.3)

Aquino, prin urmare, este de acord că "principiul prim axiomatic constă în aceea că *unul și același lucru nu poate fi afirmat și tăgăduit în același timp*, fapt care se întemeiază pe distincția între noțiunile de *ființă* și *nonființă*: acesta este principiul de la care pornesc toate celelalte." (Aquinas, ST, 1.2.94.2)

Mortimer Adler observă că noncontradicția, ființa și realitatea sunt relative unele la altele:

> "Între principiile prime ale logicii grecești se numără legea care organizează adevărul și falsitatea unor propoziții incompatibile: fie nici una dintre ele nu poate fi adevărată, deși ambele pot fi false, fie una trebuie să fie adevărată și cealaltă falsă. La baza acestei legi se află o axiomă ontologică – un adevăr cu privire la realitate – al cărei statut axiomatic le-a fost evident grecilor; anume, că nimic nu poate să fie și să nu fie în același timp." (Adler, TR, 70, 71)

Din enumerarea principiilor prime am văzut că acestea prezintă un aspect atât ontologic (starea de *ființă*), cât și epistemologic (modul în care cunoaștem). Adler surprinde distincția semnificativă între acestea în cadrul legii noncontradicției:

> "Legea contradicției ca enunț referitor la realitatea însăși fundamentează legea contradicției ca principiu al gândirii. Legea contradicției ca un enunț al realității *descrie* lucrurile așa cum sunt. Legea contradicției ca principiu al gândirii *prescrie* modul în care ar trebui să gândim lucrurile dacă urmărim ca gândirea noastră să se conformeze lucrurilor așa cum sunt." (Adler, AE, 140)

Reginald Garrigou-Lagrange constată universalitatea noncontradicției:

> "Potrivit realismului tradițional, după cum a fost formulat de Aristotel și de Aquino, ideea universală există în lumea percepută, nu doar formal, ci în mod fundamental, iar dintre toate ideile, desăvârșit universală este cea de ființă, pe care se întemeiază principiul contradicției." (Garrigou-Lagrange, R, 372-373)

Adler este de acord:

> "Logica adevărului este aceeași pentru toate afirmațiile de excluziune cu privire la adevăr – afirmații potrivit cărora un lucru se judecă în mod corect ca fiind adevărat și că toate judecățile contrarii sunt, prin urmare, incorecte. Propoziția poate constitui o teoremă matematică, o generalizare științifică, o concluzie a cercetării istorice, un principiu filosofic sau o dogmă religioasă." (Adler, TR, 10)

Adler ilustrează natura axiomatică a noncontradicției:

> "Legea contradicției, ca enunț referitor la realitate, prevede ceea ce este imediat perceptibil simțului comun. Un lucru – oricare ar fi el – nu poate

să existe și să nu existe în același timp. El fie există, fie nu există, dar nu simultan. Un lucru nu poate avea o anumită însușire și să nu o aibă în același timp. Mărul din mâna mea pe care îl privesc nu poate, dată fiind această împrejurare, să fie roșu și, totodată, să nu fie roșu.

Faptul este într-atât de evident încât Aristotel postulează legea contradicției ca fiind axiomatică. Caracterul axiomatic reprezintă, din punctul lui de vedere, valabilitatea absolută. Este cu neputință să gândim că mărul este roșu și nu este roșu în același timp." (Adler, AE, 140)

2.5 Certitudinea principiilor prime

2.5.1 Natura axiomatică a principiilor prime

Interogația cu privire la adevărul principiilor prime nu are nici o justificare; ne este evident (axiomatic) că ele sunt adevărate îndată ce înțelegem termenii pe care îi comportă propoziția. Cele cinci principii amintite mai devreme sunt axiomatic adevărate sau reductibile la axiomă. Un alt exemplu clasic îl constituie propoziția "întregul este mai cuprinzător decât părțile sale". Îndată ce înțelegem ce înseamnă "întreg" și "părți" cunoaștem *imediat* că propoziția este adevărată. "Imediat", în acest sens, nu presupune numaidecât "neîntârziat", cât *lipsa unei medieri* de factura unor procese raționale, respectiv faptul că adevărul acesteia este perceput instantaneu fără a o mai supune interogației.

Toma d'Aquino spune că intelectul

> "...nu poate greși în privința acelor enunțuri care devin cunoscute de îndată ce se cunoaște înțelesul termenilor lui, precum este cazul principiilor prime, de unde ajungem la concluzii a căror certitudine științifică are infailibilitatea adevărului." (Aquinas, ST, 1.85.6)

Mai departe, Aquino afirmă:

> "Intelectul are nedezmințit dreptate în privința principiilor prime; de vreme ce nu se înșală în privința lor din același motiv pentru care nu se înșală cu privire la ceea ce este un anume lucru. Întrucât principiile de la sine cunoscute sunt cunoscute ca atare îndată ce sunt înțeleși termenii, prin aceea că predicatul este conținut în definiția subiectului." (Aquinas, ST, 1.17.3)

Principiile prime sunt propoziții axiomatice (adică, se dovedesc prin sine că sunt adevărate). Nu ne putem înșela în privința propozițiilor axiomatice; prin urmare, nu ne putem înșela în privința principiilor prime.

Scott MacDonald observă că propozițiile imediate depind de realitate, reprezintă temeiul faptic al oricărei deducții și nu pot induce în eroare:

"Care dintre propoziţii sunt imediate, aşadar, depinde în exclusivitate de prezenţa fiecărei naturi reale şi de relaţiile care se stabilesc între ele, cu alte cuvinte, de structura fundamentală a lumii şi nu de psihologia sau sistemul de convingeri ale oricărui subiect epistemic. Justificarea percepţiei nondeductive, prin urmare, derivă din conştientizarea nemijlocită a faptelor imediate care stau la baza adevărului necesar al unei propoziţii. Atunci când o propoziţie exprimă un fapt imediat de această factură, este imposibil ca, afirmându-l, să ne înşelăm." (MacDonald, TK, citat în Kretzmann, CCA, 170-171)

Ceea ce vrea MacDonald să spună este că propoziţiile imediate nu sunt filtrate prin nici un sistem de convingeri. Aspectul se va dovedi relevant în contextul întâmpinărilor critice pe care le vom aduce celor care afirmă, invalidându-şi astfel propriile puncte de vedere, că adevărul nu este cognoscibil. Vom vedea că, în ciuda sistemelor pe care le propun, filosofii înşişi nu au cum să evite realitatea şi principiul noncontradicţiei. Ei urmăresc să filtreze realitatea interpretând-o conform unuia sau altuia dintre sistemele lor de gândire, însă, dacă e să ne referim la principiile prime, realitatea scapă oricărei interpretări.

2.5.2 Gândirea este predispusă la adevăr

Toma d'Aquino afirmă că gândirea este predispusă la adevăr: "Adevărul este un bun al intelectului şi termenul orânduirii sale naturale; şi tocmai precum lucrurile fără cunoaştere îşi urmăresc ţelul fără să-l cunoască, intelectul uman tinde uneori spre adevăr fără a-i percepe numaidecât natura." (Aquinas, P, 10.5)

Aquino observă că gândirea manifestă o înclinaţie naturală spre adevăr. El explică: "Apetitul natural se defineşte prin înclinaţia unui anume lucru, potrivit naturii sale, spre o stare de fapt; ca atare, în virtutea apetitului natural, fiece putere caută să dobândească starea de fapt care îi slujeşte cel mai bine." (Aquinas, ST, 1.78.1)

Mortimer Adler subliniază că nu putem avea certitudinea tuturor adevărurilor, ci doar a celor axiomatice:

"Gândirea umană este capabilă să pătrundă adevărul doar în măsura în care judecăţile pe care le emite sunt în acord sau conforme cu realitatea – cu lucrurile aşa cum sunt sau nu sunt. Ceea ce nu ne îngăduie să afirmăm că gândirea umană pătrunde nedezminţit, definitiv şi irefutabil orice adevăr, cu toate că, în opinia mea, există un număr, relativ mic, de adevăruri axiomatice pe care gândirea noastră le pătrunde nedezminţit, definitiv şi irefutabil. În orice caz, se cuvine să recunoaştem, totuşi, că adevărul este *în principiu* accesibil, chiar dacă s-ar putea să nu avem niciodată acces efectiv la el." (Adler, TR, 116-17)

2.6 Principiile prime sunt incontestabile şi evidente

2.6.1 Caracterul incontestabil

Să stabilim, mai întâi, la ce ne referim propriu-zis, aici. Spunând că principiile prime sunt incontestabile, nu propunem un set de mărturii pozitive în sprijinul principiilor prime, ci mai degrabă o serie de argumente negative, în sensul că principiile prime *nu pot* fi contestate.

James B. Sullivan rezumă poziţia lui Aristotel care apără caracterul incontestabil al principiului noncontradicţiei. El enumeră opt concluzii inevitabile (vezi caseta alăturată).

OPT CONSECINŢE ALE NEGĂRII PRINCIPIULUI NONCONTRADICŢIEI

1. A tăgădui necesitatea şi validitatea Principiului Contradicţiei ar însemna să privăm cuvintele de semnificaţia lor invariabilă şi să condamnăm limbajul la redundanţă.
2. Realitatea esenţelor trebuie abandonată; ar exista devenire în lipsa subiectului devenirii; zborul în lipsa păsărilor; accidente în lipsa împrejurărilor.
3. Nu s-ar mai face nici o distincţie între lucruri. Toate ar fi nici unul. O corabie, un zid, un om ar fi unul şi acelaşi lucru.
4. Ar presupune anihilarea adevărului, întrucât adevărul şi falsitatea ar fi unul şi acelaşi lucru.
5. Orice act de gândire, până şi formularea unei opinii, şi-ar pierde valabilitatea, întrucât afirmaţia unui concept ar conţine deopotrivă negaţia acestuia.
6. Intenţia şi opţiunea ar deveni inutile, întrucât nu s-ar mai face nici o diferenţă între bine şi rău; n-ar mai exista nici un motiv pentru a te întoarce acasă de vreme ce a merge acasă ar fi totuna cu a rămâne în locul în care te afli.
7. Totul ar fi în egală măsură şi simultan adevărat sau fals, aşa încât nici o opinie nu s-ar dovedi cu nimic mai îndreptăţită decât oricare alta.
8. Orice devenire, schimbare sau mobilitate s-ar vădi cu neputinţă. Întrucât toate aceste fenomene implică o tranziţie de la o anumită stare la alta; însă, o dată ce Principiul Contradicţiei este fals, toate stările fiinţei sunt unul şi acelaşi lucru. (Sullivan, EFPTB, 121-22)

Avicenna, scrie John Duns Scotus, s-a referit la un alt rezultat indezirabil pe care l-ar presupune negarea principiilor prime. "Cei care tăgăduiesc un principiu prim ar trebui bătuţi ori arşi cu fierul roşu până s-ar vedea nevoiţi să accepte că a fi şi a nu fi ars sau a fi şi a nu fi bătut nu sunt identice." (Avicenna, M, citat în Scot, PW, 10)

Reginald Garrigou-Lagrange evidenţiază următoarea concluzie absurdă:

"Dacă principiul contradicţiei nu este absolut, atunci formula carteziană [«Cuget, deci exist»] îşi pierde pe de-a-ntregul valabilitatea reală şi devine un simplu fenomen mental. Dacă mi se îngăduie să neg acest principiu, atunci pot spune: poate că gândesc şi nu gândesc în acelaşi timp, poate că exist şi nu exist, poate că eu sunt eu şi altcineva totodată, poate că afirmaţia «cuget» e tot atât de impersonală ca şi afirmaţia «plouă». Dincolo de caracterul absolut al contradicţiei nu am cum să cunosc existenţa obiectivă a propriei mele persoane individuale." (Garrigou-Lagrange, R, 372)

Negarea unui principiu prim nu se poate opera decât prin intermediul unui principiu prim, ceea ce este nu mai puţin absurd.

"Principiile prime sunt incontestabile şi reductibile la incontestabil. Ele sunt fie axiomatice, fie reductibile la axiomatic. Iar principiile axiomatice sunt fie adevărate prin însăşi natura lor, fie incontestabile întrucât predicatul este reductibil la subiect. Faptul că predicatul este reductibil la subiect înseamnă că principiul nu poate fi negat fără a fi în acelaşi timp folosit. De pildă, principiul noncontradicţiei nu poate fi negat fără a fi folosit în cadrul propriei sale negări." (Geisler, BECA, 250)

Ravi Zacharias este de aceeaşi părere: "Nu avem nici o posibilitate de a ignora sau de a ne sustrage de la aceste legi ale raţionamentului câtă vreme suntem nevoiţi efectiv, căutând a le dezavua, să recurgem la ele." (Zacharias, CMLWG, 11)

Joseph Owens observă, mai departe, că însăşi gândirea nu permite negarea noncontradicţiei:

"Oricât ne-am strădui să o negăm prin cuvinte, ea nu poate fi negată în gândire. Tentativa de a o nega implică în mod necesar afirmarea ei. În virtutea acestui fapt, ea nu lasă loc nici îndoielii, nici corecţiei. Reprezintă o judecată de natură să exprime universal fiinţa cunoscută imediat în lucrurile percepute prin mijlocirea simţurilor exterioare şi în sinele celui ce gândeşte prin mijlocirea conştiinţei." (Owens, ECM, 269-70)

Mortimer J. Adler se opreşte asupra faptului că simţul comun percepe noncontradicţia ca pe o însuşire incontestabilă a realităţii:

"Simţul comun n-ar şovăi nici o clipă să afirme că, la un moment dat, un anume lucru fie există, fie nu există, că un anume eveniment fie s-a petrecut, fie nu, că un anume aspect luat în considerare fie posedă, fie nu posedă cutare trăsătură sau însuşire. Departe de a fi o presupunere neavenită ori, cu atât mai mult, eronată, cu privire la realitatea căreia convingerile sau

opiniile noastre pot sau nu să-i corespundă, această perspectivă asupra realității îi apare simțului comun ca fiind incontestabilă." (Adler, SGI, 36)

2.6.2 Caracterul evident

Să stabilim, mai întâi, că prin caracterul evident (o propoziție care nu se cere demonstrată) nu aducem o mărturie în sprijinul principiilor prime; spunem, mai degrabă, doar că, în fapt, caracterul evident este adevărat în privința principiilor prime. Să nu uităm că nu există nici o altă mărturie în sprijinul principiilor prime cu excepția propriei lor surveniri – ele sunt axiomatice. Ele constituie temeiul oricăror *altor* demonstrații și raționamente.

Aristotel explică sensul acestei "evidențe":

> "Teoria noastră este că nu orice cunoaștere este o demonstrație; din contra, cunoașterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstrație. Este evident că trebuie să fie așa. Căci, dacă trebuie să cunoaștem premisele prime, din care tragem demonstrația, și dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri nemijlocite, aceste adevăruri trebuie să fie nedemonstrabile." (Aristotel, AP, 1.3.72b [*Organon*, vol. II, *Analitica secundă*; traducere, studiu introductiv și note introductive de Mircea Florian; Ed. IRI, București, 1998; p. 84 – n.tr.])

Aristotel declară: "În general, ***nu poate să existe o demonstrație pentru toate*** (s-ar merge la nesfârșit / cu demonstrațiile / încât nici așa nu ar exista demonstrație / pentru toate /)." (Aristotel, *Metafizica*, 4.4.1006a [traducere, comentariu și note de Andrei Cornea; Humanitas, 2001 – n.tr.])

Aquino ilustrează inutilitatea unui regres la infinit al demonstrațiilor:

> "Să presupunem că o persoană, care produce o demonstrație [în vederea unei anumite concluzii], recurge la un silogism [oferă un raționament deductiv concis] pe baza premiselor demonstrabile (sau mediate). Persoana în cauză fie deține o demonstrație pentru aceste premise, fie nu. Dacă nu o deține, atunci nu se poate revendica de la scientia [cunoaștere] în raport cu premisele și, deci, nu se revendică nici de la scientia [cunoaștere] în ce privește concluzia pe care o susține în temeiul premiselor respective. Însă atunci când deține o demonstrație pentru aceste premise, el va accede la anumite premise imediate și evidente câtă vreme, în cazul demonstrațiilor, nu se poate regresa ad infinitum... Se cuvine, așadar, ca demonstrația să pornească de la premise imediate fie direct, fie indirect prin altă mijlocire [premise]." (Aquinas, PA, 1.4.14)

Alasdair MacIntyre afirmă limpede: "Raționamentul *în sprijinul* principiilor

prime nu poate avea un caracter demonstrativ întrucât demonstraţia însăşi *se sprijină* pe principiile prime." (MacIntyre, FP, 35)

Mortimer Adler susţine că nu există nici o mărturie pentru un adevăr axiomatic dincolo de adevărul respectiv însuşi:

> "Adevărurile numite axiomatice oferă cele mai evidente exemple de cunoaştere în sensul fundamental al termenului. Ele se numesc axiomatice deoarece le putem afirma fără a mai recurge la ofensiva unor mărturii de natură să le sprijine, nici la raţionamentele menite să arate că sunt concluzii la care s-a ajuns în mod valid pe cale deductivă. Adevărul lor se recunoaşte imediat şi nemijlocit prin înţelegerea sensului pe care îl comportă. Suntem convinşi – convinşi, nu înduplecaţi – de adevărul lor întrucât ne este imposibil să gândim contrariul a ceea ce afirmă. Nu avem sub nici o formă libertatea de a gândi contrariul." (Adler, SGI, 52)

2.7 Obiecţii referitoare la principiile prime

2.7.1 Principiile prime reprezintă un mod de gândire exclusiv occidental (vezi, de asemenea, capitolul despre misticism)

Reţinem modul în care această obiecţie se invalidează prin însăşi formularea sa:

> "Există, susţin unii, o paradigmă logică diferită, cea orientală, potrivit căreia realitatea, în esenţa ei, acceptă contradicţiile. Cu toate acestea, este logic imposibil să stabilim hotare geografice atunci când se pune problema unei legi universale. Conform logicii orientale, realitatea poate fi deopotrivă logică şi ilogică. Dar dacă un fapt este atât logic, cât şi ilogic, ne confruntăm cu o contradicţie, iar sensul nu se mai instituie. Aşa încât, conform logicii orientale, toate lucrurile sunt în ultimă instanţă lipsite de sens. Şi, totuşi, dacă toate lucrurile sunt în ultimă instanţă lipsite de sens, la fel se poate afirma şi privitor la distincţia între logica occidentală şi cea orientală." (Geisler şi Bocchino, WSA, f.p.)

Mortimer Adler declară: "Preceptele fundamentale ale logicii ar trebui să fie tot atât de transculturale ca şi matematica, domeniu căruia principiile logicii i se asociază. Principiile logicii nu sunt nici occidentale, nici orientale, ci pur şi simplu universale." (Adler, TR, 36)

Adler lămureşte faptul că modul de gândire "occidental" stă la baza întregii tehnologii – fie că ea se aplică în Orient sau în Occident:

> "Pretutindeni unde se face uz de produsul tehnologic, adevărul matematicilor şi al ştiinţelor naturale se confirmă de la sine. Dacă principiile matematicii şi ale ştiinţelor naturale n-ar fi valabile, tehnologia s-ar dovedi

nefuncţională. Iar dacă principiile matematicii şi ale ştiinţelor naturale sunt valabile, atunci concepţia subiacentă despre realitate ca instanţă liberă de contradicţii inerente trebuie să fie nu mai puţin valabilă; căci dacă n-ar fi aşa, concluziile ştiinţelor naturale empirice n-ar putea fi adevărate în virtutea corespondenţei lor cu realitatea."

Adler conchide: "Faptul că există o realitate independentă căreia propoziţiile enunţate îi pot corespunde sau nu se confirmă prin gradul de funcţionalitate al mecanismelor de factură tehnologică." (Adler, TR, 74)

Ravi Zacharias relatează o întâmplare care scoate în evidenţă zădărnicia unei asemenea argumentaţii:

"Cuprins de fervoarea elocinţei, profesorul şi-a prezentat expunerea pe marginea legii noncontradicţiei pentru ca, în cele din urmă, să ne aducă la cunoştinţă propria sa concluzie: «Această logică [*ori.../ori...*] este modul occidental de a privi realitatea. Problema reală este că tu cauţi contradicţia ca un occidental, pe când ar trebui să o abordezi ca un oriental. Modalitatea orientală de a percepe realitatea este *atât.../cât şi...*»

După ce a meditat o vreme asupra acestor două idei referitoare la *ori.../ ori...* şi *atât.../cât şi...* l-am întrebat, în sfârşit, dacă îmi îngăduie să-i întrerup şirul fără semne de punctuaţie al gândurilor şi să-i pun o întrebare... Am spus: «Domnule, îmi sugeraţi de fapt că atunci când studiez hinduismul *ori* folosesc sistemul logic lui *atât.../cât şi...*, *ori* nimic altceva?»

S-a lăsat de îndată o tăcere de mormânt care a părut să ţină o veşnicie. Am repetat întrebarea: «Îmi spuneţi că atunci când studiez hinduismul *ori* folosesc logica lui *atât.../cât şi...*, ori nimic altceva?»

Şi-a lăsat capul pe spate şi a răspuns: «Se pare că logica lui *ori.../ori...* începe să-ţi fie din ce în ce mai limpede, nu-i aşa?»

«Aşa este, mi-e din ce în ce mai limpede», am răspuns. «Dacă stau să mă gândesc bine, chiar şi în India ne uităm în stânga şi în dreapta înainte de a traversa strada – e loc ori pentru autobuz, ori pentru mine, nu pentru amândoi.»

Înţelegeţi care a fost greşeala lui? Folosea logica lui *atât.../cât şi...* pentru a demonstra logica lui *ori.../ori...* Cu cât te legi mai mult de legea noncontradicţiei, cu atât se leagă ea de tine." (Zacharias, CMLWG, 129)

Zacharias subliniază de asemenea un aspect pe care mulţi nu vor să-l recunoască în legătură cu filosofia "orientală":

"În ansamblul ei, metoda prin care cel mai mare filosof hindus, Shankara, îşi transmitea învăţătura era de natură socratică deoarece nu dezbătea ideile în mod dialectic, *atât.../cât şi...*, ci în mod non-contradictoriu,

ori.../ori... Îşi provoca preopinenţii să-i demonstreze că greşeşte sau, în lipsa unor argumente, să-i accepte punctul de vedere. Ideea, prin urmare, este că nu contează dacă folosim o logică orientală sau una occidentală. Folosim acel sistem capabil să reflecte realitatea în chipul cel mai potrivit, iar legea noncontradicţiei este prezentă, implicit sau explicit, atât în gândirea Orientului, cât şi în cea a Occidentului." (Zacharias, CMLWG, 130)

2.7.2 Principii logice precum contradicţia nu sunt decât legi formale menite să constituie sisteme simbolice; ele nu se aplică realităţii

Ronald Nash răspunde:

"Legea noncontradicţiei nu este, pur şi simplu, o lege a gândirii. Ea este o lege a gândirii pentru că este, înainte de toate, o lege a fiinţei. Nici nu este o lege căreia i ne putem supune sau nu. Negarea legii noncontradicţiei duce la absurd. Este imposibil, din punctul de vedere al sensului, să negi legile logicii. O dată ce tăgăduim legea noncontradicţiei, nimic nu mai face sens. Dacă legile logicii nu au, întâi de toate, sens în ceea ce formulează, atunci nimic altceva nu poate avea sens şi, deci, nici negarea legilor." (Nash, WVC, 84)

Rudolph G. Bandas este de acord:

"Dacă noţiunea de fiinţă nu comportă o valoare ontologică, atunci, păstrându-şi statutul de precept al logicii, principiul contradicţiei n-ar constitui numaidecât o lege a realităţii. Această presupunere, însă, este cu neputinţă de conceput, chiar şi de pe poziţii subiective. Ideea de fiinţă se dovedeşte primară în mod absolut şi nimic nu îi poate corespunde doar parţial. Orice fapt care i se conformează este fiinţă; tot ce iese din cadrul acestei conformări este nonfiinţă. Inteligenţa noastră şi actele noastre de cunoaştere, prin urmare, sunt în mod esenţial intenţionale şi raportate la fiinţă. Negarea acestei relaţii anulează orice comprehensiune." (Bandas, CPTP, 65)

2.7.3 A apăra principiul (legea) noncontradicţiei recurgând la noncontradicţie relevă un cerc vicios al raţionamentului

În replică, Norman Geisler afirmă că

"...obiecţia în cauză implică o confuzie de planuri. Dat fiind că legea noncontradicţiei nu se invocă drept *temei* al unei dovezi indirecte aduse în sprijinul validităţii sale; ea intervine, pur şi simplu, în *procesul* de argumentare a validităţii sale. Să luăm, de pildă, enunţul "I cannot speak

a word in English." ["Nu pot spune nici un cuvânt în limba engleză."] Acesta își este sieși dăunător de vreme ce înfăptuiește tocmai ceea ce afirmă că nu poate. El folosește limba engleză pentru a nega faptul că poate folosi limba engleză. Așa încât se delegitimează de la sine. Dovada indirectă adusă în sprijinul legii noncontradicției are un statut similar. Nu putem nega legea noncontradicției fără a o folosi în tocmai enunțul care o neagă. Întrucât enunțul care neagă noncontradicția se prezintă ca un enunț contradictoriu. Dacă nu este așa, el își pierde orice sens.

Tot astfel, dacă spun "I can utter a word in English" ["Pot rosti anumite cuvinte în limba engleză."], este evident că am rostit cuvinte în limba engleză în cadrul enunțului însuși. Însă el nu își este cu nimic sieși dăunător câtă vreme folosește limba engleză pentru a afirma că poate folosi limba engleză. O afirmație se delegitimează prin sine doar atunci când folosește limba engleză pentru a nega aptitudinea de a utiliza limba engleză. În aceeași ordine de idei, nu greșim cu nimic recurgând la principiul noncontradicției pentru a apăra principiul noncontradicției. O afirmație se delegitimează prin sine doar atunci când folosește principiul noncontradicției pentru a nega principiul însuși." (Geisler, TA, 79)

2.7.4 Nu putem cunoaște principiile prime *a priori* (respectiv, în afara experienței) de vreme ce gândirea este o *tabula rasa* (adică, o tablă ștearsă) înainte de a trece printr-o anumită experiență

Toma d'Aquino afirmă: "Cunoașterea sensibilă [adică, experiențială] nu reprezintă cauza ultimă a cunoașterii intelectuale. Prin urmare, este firesc ca actul de cunoaștere intelectuală să depășească limitele cunoașterii sensibile." (Aquinas, ST, 1.84.6)

Potrivit lui Norman Geisler, cunoașterea principiilor prime are un caracter "natural": "Cunoașterea naturală nu este nici «inculcată» *a priori*, nici «dobândită» *a posteriori*. Se cunoaște în mod natural datorită faptului că avem aptitudinea naturală sau «tiparul» de a cunoaște." (Geisler, TA, 90)

Peter Hoenen folosește, la rândul său, expresia "în mod natural":

"Asemenea celorlalte principii prime, principiul contradicției guvernează atât intelectul, cât și ființa, precum și relațiile dintre cele două. În consecința cunoașterii nestingherite a acestor principii – deși nu sunt întotdeauna formulate – ele aparțin gândirii umane «prin natură»." (Hoenen, RJ, 208)

James Sullivan lămurește ce se înțelege prin "modul natural":

"Persoana care emite o judecată senzorială nu este în mod explicit conștientă de aceste principii la momentul dat, însă le poate recunoaște cu ușurință

îndată ce este condusă pe cale intuitivă printr-un proces de interogare la identificarea lor, fie şi dacă nu le tematizase niciodată înainte. Prin urmare, se poate spune că persoana respectivă posedă, virtual sau pe cale de obişnuinţă, aceste principii încă de la începutul vieţii sale cognitive. Acesta este sensul unei afirmaţii conform căreia principiile prime «fac parte din firea lucrurilor şi sunt cunoscute în mod natural».” (Sullivan, EFPTB, 33)

Aquino observă că această cunoaştere naturală survine o dată cu obiectul înfăţişat intelectului: “În orice om se regăseşte un oarecare principiu al cunoaşterii, şi anume lumina intelectului activ, prin mijlocirea căruia anumite principii ale tuturor ştiinţelor sunt în mod natural înţelese de îndată ce sunt propuse intelectului.” (Aquinas, ST, 1.117.1)

2.7.5 Cum poate fi cunoaşterea principiilor prime atât *a posteriori* (respectiv, în baza experienţei), cât şi înnăscută?

Să ne amintim că ori de câte ori cineva pune întrebarea *Cum?* în privinţa cunoaşterii, trimiterea se face la epistemologie. Am observat deja că nu suntem nevoiţi să răspundem la întrebările de gen *cum* atunci când aducem mărturii în sprijinul faptului că un anume lucru este propriu-zis valabil; totuşi, vom căuta să dăm un răspuns acestei obiecţii.

În replică:

“Aquino contribuie în mod semnificativ la epistemologie. Printr-o sinteză unică, el reuneşte elementele atât *a priori*, cât şi *a posteriori* ale cunoaşterii. Fiinţele umane beneficiază de o aptitudine înnăscută, un tipar natural, cu care au fost înzestrate, în însăşi firea lor, de către Dumnezeu. Ele deţin principiile prime în mod oarecum virtual şi natural ca o precondiţie a oricărei activităţi cognitive. Iar atunci când această aptitudine înnăscută se concretizează în experienţa senzorială, devenim capabili, printr-un proces de reflecţie conştientă, de a dobândi accesul la înseşi principiile prime care, în calitate de constituenţi fundamentali ai naturii noastre, ne îngăduie să le conştientizăm. Cu alte cuvinte, nu putem cunoaşte principiile prime decât dacă recurgem la înseşi principiile prime, căci, altfel, n-am dispune de nici un mijloc prin care să ajungem la cunoaşterea acestora. Ele sunt deja funcţionale înainte de a le percepe la nivelul conştiinţei.” (Geisler, TA, 90)

Etienne Gilson rezumă întâmpinarea lui Aquino referitor la întrebarea de gen *cum*:

“Germenii oricărei cunoaşteri rezidă în intelectul însuşi. Aceşti germeni pre-formali a căror cunoaştere o deţinem în mod natural se constituie din

principiile prime. Caracteristic acestor principii le este faptul că reprezintă conceptele primare pe care le instituie intelectul atunci când luăm contact cu lumea sensibilă. Spunând că ele preexistă nu înseamnă că intelectul le deţine propriu-zis, independent de acţiunea corpurilor asupra forului nostru interior; nu înseamnă decât că ele reprezintă primele aspecte comprehensibile la care poate ajunge intelectul nostru pe baza experienţei sensibile. Intelecţia acestor principii este tot atât de înnăscută ca şi concluziile raţionamentelor deductive, dar câtă vreme le descoperim pe cele dintâi în mod natural, avem să le dobândim pe cele din urmă prin intermediul unei interogaţii." (Gilson, PSTA, 246)

2.7.6 Dar logica nu se aplică realităţii

Ca răspuns la această obiecţie:

"Există doar trei posibile puncte de vedere referitoare la relaţia dintre necesitatea logică şi realitate: (1) logica *nu se poate* aplica realităţii; (2) logica *poate să nu* se aplice realităţii; (3) logica *trebuie* să se aplice realităţii. Susţinem că primul enunţ se delegitimează prin sine însuşi, că al doilea este lipsit de sens şi că, prin urmare, al treilea conţine singurul punct de vedere îndreptăţit. Ceea ce restrânge întreaga discuţie la o singură opţiune raţională, respectiv că logica *trebuie* să se aplice realităţii. Dat fiind că punctul de vedere potrivit căruia logica *nu se poate* aplica realităţii afirmă, prin însăşi tentativa de a tăgădui acest fapt, că logica se aplică într-adevăr realităţii. Iar ideea cum că logica *poate să nu* se aplice realităţii propune o aserţiune lipsită de sens câtă vreme sensul termenilor «realitate» şi «posibil» nu li se conferă un statut logic în enunţul care pretinde că logica poate să nu se aplice realităţii." (Geisler, MPOA, 292-93)

Ravi Zacharias afirmă: "Legile logicii trebuie să se aplice realităţii; în caz contrar, lumea noastră ar putea fi tot atât de bine o casă de nebuni." (Zacharias, CMLWG, 11)

2.7.7 Nu există nici un adevăr care să corespundă realităţii

Ravi Zacharias evidenţiază natura sieşi dăunătoare a acestui enunţ referitor la adevăr:

"A lua în serios enunţul cum că nu există nici un adevăr care să corespundă realităţii presupune dintru-nceput o delegitimare prin sine însuşi a enunţului o dată ce acesta sugerează că nu reflectă realitatea. De vreme ce un enunţ nu reflectă realitatea, ce motiv am mai avea să-i acordăm vreo atenţie? Adevărul, ca noţiune categorială, trebuie să existe chiar şi atunci când i se

tăgăduieşte existenţa şi, totodată, trebuie să îngăduie posibilitatea de a fi cunoscut." (Zacharias, CMLWG, 125)

Geisler notează că "până şi teoria intenţionalistă depinde de teoria corespondenţei cu privire la adevăr. Teoria intenţionalistă pretinde că un anume lucru este adevărat doar atunci când se realizează intenţia acestuia. Ceea ce presupune, însă, că el este adevărat doar dacă aceste realizări *corespund* intenţiilor. Ca atare, în lipsa *corespondenţei* dintre intenţii şi realizările faptice nu există nici un adevăr." (Geisler, CTID, 335-36)

2.7.8 Din moment ce orice raţionament necesită un temei, nu acelaşi lucru se poate spune şi cu referire la principiile prime?

Geisler explică:

"Nu susţinem că *totul* necesită un temei, ci că numai lucrurile care nu sunt axiomatice au nevoie de un fundament. Lucrurile care nu sunt evidente prin ele însele trebuie să devină evidente în termenii unui reper distinct de ordin axiomatic. O dată ce se ajunge la o axiomă, ea nu trebuie să-şi confirme evidenţa prin nici o altă mijlocire." (Geisler, BECA, 260)

Argumentul este esenţial într-o dezbatere pe această temă unde se cer mărturii în sprijinul principiilor prime; *nu există nici o mărturie în sprijinul principiilor prime alta decât principiile înseşi – ele sunt, pur şi simplu, axiomatice.*

2.7.9 Nu toată lumea concepe aceste principii ca fiind axiomatice

Totuşi, "doar pentru că anumite lucruri nu sunt evidente pentru toată lumea nu înseamnă că ele nu sînt în sine axiomatice. Motivul pentru care un adevăr axiomatic le poate părea unora discutabil derivă probabil din faptul că aspectul respectiv n-a fost supus îndeajuns unei judecăţi relevante. Această limitare, însă, nu invalidează nicidecum natura axiomatică a principiilor prime." (Geisler, BECA, 260)

2.7.10 *Se presupune* doar că orice demonstraţie este dependentă de reducţia la principiile prime pentru a se dovedi că nu poate exista un regres la infinit al demonstraţiei

James B. Sullivan răspunde: "Faptul că rezultatele se afirmă ca fiind certe prin reducţia la principiul prim al demonstraţiei nu constituie o prezumţie *a priori* căreia regresul la infinit al demonstraţiei nu i se conformează; ea constituie mai

degrabă o concluzie derivată din însăşi imposibilitatea regresului la infinit." (Sullivan, EFPTB, 26)

2.7.11 Principiul impreciziei formulat de Heisenberg nu subminează, oare, certitudinea principiilor prime?

Mortimer Adler identifică premisa inadecvată de la care porneşte această obiecţie:

> "Eroarea pe care o implică interpretarea de la Copenhaga a principiului impreciziei formulat de Heisenberg survine ca urmare a unei uluitoare inaproprieri filosofice de care se fac, involuntar sau ostentativ, vinovaţi fizicienii secolului douăzeci. Ea constă în circumscrierea realităţii la domeniul fenomenelor în raport cu care fizicienii pot stabili unităţi de măsură, atribuindu-i caracteristici exclusiv comensurabile. Principiul în cauză s-ar cuveni înţeles ca referindu-se doar la imprecizia măsurătorilor din mecanica cuantică. Imprecizia, de natură epistemică, identificabilă în domeniul cunoaşterii, se converteşte impropriu într-o indeterminare prezentă în structura realităţii, care devine, astfel, de factură ontologică, nicidecum epistemică." (Adler, TR, 71-72)

34
ÎN CONTROVERSĂ CU POSTMODERNISMUL

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 INTRODUCERE

Se cuvine, acum, să răspundem câtorva dintre obiecţiile filosofice majore faţă de cognoscibilitatea adevărului. Cele mai recente asemenea obiecţii s-au făcut cunoscute sub aspectul "postmodernismului". De unde, aşadar, necesitatea de a răspunde unor filosofi contemporani precum Lyotard şi Derrida, ale căror discursuri au fost pe larg asimilate în cultura prezentului? C.S. Lewis spunea: "Ignoranţa şi spiritul rudimentar – incapacitatea de a-ţi înfrunta adversarii pe

propriul lor teren – înseamnă a pune jos armele şi a-ţi trăda semenii mai puţin instruiţi care nu au, înaintea lui Dumnezeu, nici o apărare împotriva ofensivei intelectuale a păgânilor. O filosofie edificatoare se vădeşte utilă fie şi numai întrucât filosofiei corupte i se cere dat un răspuns." (Lewis, WG, 28)

O COMPARAŢIE DE ANSAMBLU ÎNTRE TEISMUL ETIC, MODERNISM ŞI POSTMODERNISM			
	Teismul etic	**Modernismul**	**Postmodernismul**
Adevărul	Adevărul le-a fost revelat oamenilor de către Dumnezeu.	Adevărul poate fi descoperit pe calea raţiunii şi a evidenţierii logice.	Adevărul nu există în mod obiectiv; el derivă din cultura individului.
Identitatea umană	Oamenii sunt fiinţe deopotrivă spirituale şi materiale, create după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, însă decăzute din starea de graţie în urma păcatului.	Oamenii sunt fiinţe raţionale, nu spirituale, capabile să-şi definească existenţa conform percepţiilor mijlocite de simţuri.	Oamenii sunt, înainte de toate, fiinţe sociale, sinteze ale culturii şi mediului cărora le aparţin.
Lumea	Dumnezeu este Creatorul, Ocrotitorul şi Cârmuitorul pământului Său, pe care l-a dăruit oamenilor, poruncindu-le să-l ia în stăpânire şi să vegheze asupra lui.	Oamenii au atât posibilitatea, cât şi îndreptăţirea de a cuceri pământul şi de a-i pătrunde toate tainele.	Viaţa pe pământ este vulnerabilă, iar "modelul iluminist al biruinţei umane asupra naturii... trebuie să lase neîntârziat locul unei noi atitudini, de factură ecologică."
Gândirea şi limbajul	Raţiunea "poate descoperi adevărul cu privire la realitate, însă are nevoie de aportul credinţei şi al revelaţiei."	Pentru a găsi răspunsuri satisfăcătoare şi a dobândi o înţelegere adecvată a vieţii şi a lumii, oamenii ar trebui să se bazeze exclusiv pe descoperirea raţională specifică metodei ştiinţifice, renunţând la credinţa în supranatural.	Gândirea reprezintă "un construct social", limbajul este arbitrar şi nu există un adevăr universal transcendent culturii.
Progresul uman	Istoria umană caută, dincolo de orice progres, mântuirea.	Progresul uman, prin intermediul ştiinţei şi al raţiunii, este inevitabil.	Nimic nu evoluează spre mai bine; în plus, progresul nu reprezintă decât un concept opresiv vehiculat de gândirea occidentală.

(McDowell, NT, 38)

"«Între anii 1960 și 1990», scrie Stanley J. Grenz în lucrarea *A Primer to Postmodernism*, «postmodernismul a ajuns să se impună ca un fenomen cultural», determinat în numeroase privințe de tranziția la epoca informației. Grenz dă de înțeles că, în timp ce era industrială putea fi reprezentată prin simbolul fabricii, simbolul erei informaționale, pe fundalul căreia s-a consolidat postmodernismul, devine calculatorul." (McDowell & Hostetler, NT, 36-37)

Postmodernismul instituie un curent de gândire complex, întemeiat pe teze uneori contadictorii. Lawrence Cahoone îi surprinde, cu toate acestea, esența în cartea sa, *From Modernism to Postmodernism*:

> "Pe scurt, [postmodernismul] este conceput în opoziție cu cele mai semnificative repere intelectuale ale civilizației occidentale moderne... Dacă nu mai mult, postmodernismul percepe anumite principii, metode sau idei importante specifice culturii occidentale ca fiind anacronice sau nelegitime." (Cahoone, MPM, 2).

Postmodernismul vine, deci, ca un refuz al perspectivei filosofice adoptate de gândirea occidentală încă de la începuturile acesteia.

2 TRĂSĂTURILE MAJORE ALE POSTMODERNISMULUI

2.1 Adevărul nu impune o corespondență cu realitatea

Rorty susține: "Cât îl privește pe pragmatist [postmodernist], enunțurile adevărate nu sunt adevărate întrucât corespund realității, așa încât nu trebuie să ne preocupe cărui tip de realitate, dacă există vreuna, îi corespunde un enunț dat – nu trebuie să ne preocupe ce îl «face» adevărat." (Rorty, CP, XVI)

Rorty neagă orice corespondență a adevărului cu realitatea:

> "[Pragmatistul] se raportează, deopotrivă cu pozitivistul, la concepția baconiană și hobbesiană potrivit căreia cunoașterea reprezintă o dimensiune a puterii, o instanță auxiliară în confruntarea cu realitatea. Spre deosebire de pozitivist, însă, el împinge ideea baconiană la extrem. Renunțând definitiv la perspectiva asupra adevărului ca instituire a unei corespondențe cu realitatea, pragmatistul afirmă că știința modernă nu ne oferă mijloacele de a face față condițiilor în virtutea unei corespondențe, ci ne pune la dispoziție, pur și simplu, anumite mijloace. Argumentul său în sprijinul acestui punct de vedere derivă din constatarea că noțiunea de «corespondență» (dintre gândire, respectiv limbaj și lucruri) a rămas insuficient explicitată în pofida tuturor eforturilor depuse pe parcursul atâtor veacuri." (Rorty, CP, XVII)

Alături de Kuhn și Dewey, Rorty afirmă: "Kuhn și Dewey ne propun să renunțăm la conceptul de știință desemnată să descopere, în ultimă instanță, o «corespondență

cu realitatea» şi să acceptăm mai degrabă doar că o oarecare terminologie se poate dovedi mai eficientă în vederea unuia sau altuia dintre obiective." (Rorty, CP, 193)

Grenz rezumă:

"Richard Rorty, la rândul său, părăseşte concepţia clasică din perspectiva căreia adevărul se impune în măsura în care gândirea sau limbajul reflectă natura. Adevărul nu se stabileşte nici prin corespondenţa unei aserţiuni cu realitatea obiectivă, nici prin coerenţa internă a înseşi aserţiunilor, spune Rorty. El susţine că ar trebui, pur şi simplu, să renunţăm la căutarea adevărului şi ne mulţumim cu interpretarea." (Grenz, PP, 6)

Walter Truett Anderson explică modul în care numeroşi postmoderniști percep adevărul:

"Asaltaţi de atâtea adevăruri, nu ne rămâne decât să revenim asupra însuşi conceptului de adevăr: să supunem unui proces de revizuire convingerile pe care le nutrim în raport cu orice convingere. Din ce în ce mai mulţi oameni se obişnuiesc cu ideea potrivit căreia, în termenii unui filosof precum Richard Rorty, adevărul nu atât se descoperă, cât se face." (Anderson, TT, 8)

Richard Tarnas extrapolează:

"Gândirea nu constituie o reflectare pasivă a lumii externe şi a structurării intrinseci a acesteia, ci intervine ca un element activ şi creativ în procesul de percepţie şi cogniţie. Realitatea [adevărul], într-un anume sens, se prezintă ca o construcţie a gândirii, dincolo de a fi, pur şi simplu, un obiect perceput, multe asemenea construcţii devenind posibile fără ca vreuna să prevaleze cu necesitate asupra celorlalte... Prin urmare, natura adevărului şi a realităţii... se ambiguizează în mod radical." (Tarnas, PWM, 396-97)

Pauline Marie Rosenau ilustrează practic, spunând că

"...în vreme ce rolul terapeutului modern putea fi acela de a-şi ajuta clientul să lămurească anumite aspecte, să caute dincolo de aparenţe şi să dobândească o înţelegere mai adecvată a realităţii, terapeutul postmodern nu manifestă nicidecum această intenţie. Nu există nici o realitate valabilă urmând a fi descoperită." (Rosenau, PMSS, 89)

Grenz circumscrie poziţia postmodernă:

"Gânditorii postmoderni consideră că acest ideal realist măreţ [cum că adevărul corespunde în ultimă instanţă realităţii] nu se mai justifică. Ca

atare, contestă presupoziția fundamentală de la care pornește – anume că trăim într-o lume alcătuită din obiecte fizice lesne identificabile în virtutea proprietăților lor inerente. Postmodernii susțin că nu întâlnim pur și simplu o lume «exterioară», ci că o construim folosind concepte pe care i le apropriem. Ei sunt de părere că nu dispunem de o perspectivă de ansamblu, dincolo de propria noastră structurare a lumii, de pe pozițiile căreia să obținem o viziune pur obiectivă asupra realității, așa cum este ea în exterior." (Grenz, PP, 41)

Middleton și Walsh rezumă raționamentul pe care se bazează respingerea postmodernă a teoriei referitoare la corespondența necesară adevărului:

"Cu toate că modernitatea n-a fost niciodată o pură mișcare intelectuală, proiectul modern s-a avansat pornind de la presupoziția că subiectul cunoscător autonom ajunge la adevăr prin stabilirea unei corespondențe între realitatea «dată» obiectiv și gândirea sau aserțiunile celui implicat în procesul de cunoaștere. Din perspectiva gândirii postmoderne, o asemenea corespondență este imposibilă, câtă vreme nu avem acces la ceea ce numim «realitate» dincolo de «reprezentările» realității prin intermediul conceptelor, al limbajului și al discursului. Richard Rorty afirmă că, de vreme ce nu întâlnim nicicând realitatea «decât în contextul anumitor descrieri», ni se refuză privilegiul sau intenția de a pretinde că dobândim un acces naiv, imediat la cunoașterea lumii. Suntem invariabil limitați la propria noastră cunoaștere așa încât exactitatea acesteia nu poate fi verificată în raport cu realitatea «obiectivă». Accesul nostru este în permanență mediat de propriile noastre construcții lingvistice și conceptuale." (Middleton, FPS, citat în Phillips, CAPW, 134)

2.2 Nu există o metanarațiune (o mare povestire) de natură să legitimeze, în ansamblu, realitatea

În 1979, filosoful francez Jean François Lyotard scria *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*. Dincolo de popularizarea termenului *postmodern*, lucrarea formulează o definiție luată drept reper fundamental al postmodernismului: "neîncrederea în metanarațiuni [metapovestiri – n.tr.]" (Lyotard, Jean François – *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trad. Geoff Bennington și Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [*Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere și prefață de Ciprian Mihali; Babel, București, 1993 – n. tr.]).

Anderson explică:

"O metanarațiune reprezintă o povestire de dimensiuni mitice, o povestire suficient de cuprinzătoare și semnificativă încât să facă o sinteză a gândirii

filosofice, științifice, politice și artistice, punând în relație toate aceste domenii și – înainte de toate – conferindu-le un sens unificator. Lyotard invoca, spre exemplificare, povestirea religioasă creștină a voinței lui Dumnezeu manifestată în lume, povestirea politică marxistă a luptei de clasă și a revoluției și povestirea intelectuală a Iluminismului referitoare la progresul rațional. Era postmodernă, conform definiției lui Lyotard, instituie «neîncrederea în metanarațiuni» – oricare ar fi acestea.

Lyotard n-a vrut să spună că oamenii au încetat să creadă, fără excepție, în toate povestirile, ci că povestirile devin tot mai puțin relevante – în parte dat fiind că sunt prea numeroase, fapt care ne este evident." (Anderson, TT, 4)

Albert Mohler aprofundează: "Prin urmare, toate marile sisteme filosofice sucombă, narațiunile culturale se relativizează, iar ceea ce rămâne se restrânge la o serie de povestiri particulare acceptate ca adevărate doar în contextul anumitor grupuri și culturi. Recursul la un adevăr universal – metanarațiunile – capătă accente opresive, «totalitare», față de care se cuvine să manifestăm o atitudine de rezistență." ("Ministry Is Stranger Than It Used To Be: The Challenge of Postmodernism", Southern Seminary, primăvara, 1997. Vol. 65, #2)

Pauline Marie Rosenau descrie aceste fenomene:

"Postmodernismul pune în discuție viziunile globale, atotcuprinzătoare, asupra lumii, fie că sunt politice, religioase sau sociale. Restrânge marxismul, creștinismul, fascismul, stalinismul, capitalismul, democrația liberală, umanismul secular, feminismul, islamismul și știința modernă la același ordin, delegitimându-le ca fiind logocentrice (termenul lui Derrida, un adjectiv menit să descrie sistemele de gândire care pretind un statut legitim prin referința la propozițiile externe, universal adevărate), reunind sub același semn metanarațiunile de natură să anticipeze orice întrebare și să ofere răspunsuri predeterminate. Toate aceste sisteme de gândire se întemeiază pe presupoziții cu nimic mai certe sau mai îndoielnice decât cele de la care pornesc vrăjitoria, astrologia sau ritualul cultic primitiv. Obiectivul postmodern nu e acela de a formula un set alternativ de presupoziții, ci de a conștientiza imposibilitatea unor astfel de repere în procesul de cunoaștere." (Rosenau, PMSS, 6)

Gene Veith spune: "În trecut, o dată ce un anumit cadru al cunoașterii se considera a fi inadecvat, acesta urma să fie substituit cu un cadru distinct. Scopul postmodernismului e acela de a opera în lipsa oricăror cadre ale cunoașterii. În limbajul tehnic al postmodernismului, «metanarațiunile» constituie povestiri despre povestiri, «vaste interpretări teoretice, a căror

aplicabilitate se presupune a fi universală»; cu alte cuvinte, concepții despre lume. Postmodernismul reprezintă concepția despre lume conform căreia toate concepțiile despre lume și-au pierdut valabilitatea." (Veith, PT, 49)

Steiner Kvale relevă asupra perspectivei postmoderne: "Epoca postmodernă instaurează o perioadă a necontenitului balans între opțiuni. Avem de a face cu o eră în care nici un punct de vedere ortodox nu poate fi acceptat în lipsa autoconștientizării și a ironiei de vreme ce toate tradițiile par să comporte o oarecare valoare." ("Themes of Postmodernity", citat în Anderson, TT, 27)

Lawrence Cahoone notează efectul acestei perspective asupra societății:

> "În cazul multor intelectuali situați în afara unei religii, speranța unui viitor socialist utopic a conferit o semnificație extrem de necesară unei vieți trăite în orizontul «zeului mort». Pierderea acestei speranțe a fost de natură să afecteze un segment considerabil al categoriei respective după cum, la rândul ei, pierderea religiei lăsase urme adânci în societatea tradițională: absența unui *telos* sau scop istoric a făcut ca lumea să pară, o dată în plus, descentrată și absurdă. Postmodernismul, progenitură capricioasă a marxismului, reprezintă, în acest sens, conștiința de copil orfan a unei întregi generații." (Cahoone, MPM, 10)

2.3 Lucrul-în-sine scapă oricărei situări epistemologice

Grenz spune:

> "Postmodernii conchid că orice încercare de a descrie un centru obiectiv, unificator – o singură lume reală – dincolo de fluxul experienței este sortită eșecului; în final, ele nu fac decât să producă ficțiuni ale gândirii umane. Prin separarea explicitării umane de noțiunea unei lumi obiective întemeietoare, critica postmodernă a modernismului ne separă de lucruri și ne lasă doar cuvintele." (Grenz, PP, 83, 84)

Caputo afirmă: "Procesul de descoperire devine un proces de aproximare. Ne pierdem în hățișul cuvintelor fără a mai izbuti să stabilim o relație cu lucrurile însesi." (Caputo, RH, 75)

Henry conchide: "Teoriile filosofic pluraliste susțin că adevărul obiectiv este inaccesibil, iar sensul rezidă nu în realitatea exterioară a textelor, ci în demersul de interpretare." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 41)

Richard Tarnas dezvoltă:

> "Se admite că actul uman de cunoaștere este determinat în mod obiectiv de o multitudine de factori; că esențele obiective, sau lucrurile-în-sine, nu sunt nici accesibile, nici enunțabile; și că valoarea tuturor adevărurilor și presupozițiilor se cuvine supuse în permanență verificării. Cercetarea

critică a adevărului se vede nevoită să tolereze ambiguitatea şi pluralismul, iar rezultatul acesteia se va concretiza cu necesitate într-o cunoaştere relativă şi failibilă, nicidecum absolută sau certă." (citat în Tarnas, PWM, 395-97)

Pauline Marie Rosenau defineşte poziţia postmodernă:

> "Textul însuşi, nu faptele, contează pentru postmodernişti. Postmoderniştii se mulţumesc să constate că starea de lucruri propriu-zisă nu poate fi nicicând configurată definitiv; în orice caz, faptul are prea puţină importanţă întrucât sensul oricăror texte, al oricăror evenimente politice, sociale, economice nu este univoc. Sunt posibile o infinitate de interpretări ale oricărui scenariu." (Rosenau, PM & SS, 41)

Mai departe, explică ea: "Limbajul îşi produce şi îşi reproduce propria lume în lipsa unei referinţe la realitate... este imposibil a spune ceva cu certitudine dat fiind că limbajul nu este decât un sistem semiotic artificial şi nu poate da asigurări în privinţa adevărului." (Rosenau, PM & SS, 79)

Caputo susţine că nu există un adevăr hermeneutic obiectiv: "Totul converge spre ideea... că trebuie să acceptăm ambiguitatea lucrului ca atare, să-i surprindem jocul, iar nu să-l scoatem din discuţie (orice ar vrea să însemne acest fapt). Acesta este adevărul hermeneutic, neutru, adevărul că nu există nici un adevăr, nici o noţiune coordonatoare de natură să pună stăpânire pe lucruri." (Caputo, RH, 192)

Grenz rezumă:

> "Derrida ajunge la concluzia că, în ultimă instanţă, limbajul se restrânge la «autoreferenţialitate». Un semn, susţine el, va conduce întotdeauna la un alt semn. Prin urmare, o limbă nu constituie decât o înşiruire de semnificanţi care trimit la alţi semnificaţi, în cadrul căruia fiecare semnificant devine, la rândul său, semnificatul unui alt semnificant. Iar întrucât circumstanţa textuală specifică unui semnificant se modifică permanent, sensul acestuia nu poate fi niciodată pe deplin stabilit. Derrida consideră, aşadar, că sensul nu poate fi static, circumscris o dată pentru totdeauna. Dimpotrivă, cu trecerea timpului şi relativ la mobilitatea contextuală, sensul se schimbă. Acesta este motivul pentru care suntem nevoiţi să «suspendăm» ori să amânăm în permanenţă decizia de atribuire a sensului." (Grenz, PP, 144)

2.4 Nu există un fundament ultim pe care se întemeiază cunoaşterea sau realitatea

Henry afirmă: "O premisă epistemologică împărtăşită de toţi postmoderniştii este negarea fundamentalismului, respectiv a convingerii că orice cunoaştere

constă într-un set de credințe care se întemeiază pe alte seturi de credințe și că întreg edificiul se sprijină pe o serie de credințe fundamentale ireductibile." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 42)

Richard Rorty neagă anumite esențe fundamentale: "Prima însușire pe care o găsesc pragmatismului [postmodernismului] este aceea de a fi un antiesențialism aplicat unor noțiuni precum «adevăr», «cunoaștere», «limbaj», «moralitate» și altor obiecte similare ale teoretizării filosofice." (Rorty, CP, 162; parantezele mele)

Steiner Kvale afirmă:

> "Nu există nici o metodă standard prin intermediul căreia cunoașterea să se se poată măsura, respectiv compara în cadrul diverselor jocuri și paradigme de limbaj; ele sunt incomensurabile. O lume postmodernă se caracterizează printr-un neîncetat transfer de perspective, în lipsa unui cadru comun de referință, însă pe fundalul pluridimensional al unor orizonturi instabile." ("Themes of Postmodernity", citat în Anderson, TT, 21)

Richard Tarnas arată: "Paradigma postmodernă este, prin însăși natura sa, subversivă în mod fundamental tuturor paradigmelor, întrucât la baza ei se află conștiința unei realități deopotrivă multiple, locale și temporale, lipsite de orice temei demonstrabil." (Tarnas, PWM, 401)

Veith conchide: "Postmodernismul... este antifundamental. El urmărește să năruie orice asemenea fundamente obiective și să le substituie nimicul." (Veith, PT, 48)

Millard J. Erickson rezumă: "Cunoașterea este incertă. Fundamentalismul, ideea că actul de cunoaștere se poate întemeia pe un anume substrat de principii prime neîndoielnice, s-a impus a fi abandonat." (Erickson, PF, 18)

2.5 Obiectivitatea nu e decât o iluzie

Erickson lămurește punctul de vedere postmodern referitor la obiectivitate: "Cunoașterea nu poate fi obiectivă. Că subiectul cunoscător este condiționat de particularitățile propriei situații ori că teoriile sunt invocate opresiv, cunoașterea nu reprezintă un mijloc neutru de descoperire." (Erickson, PF, 18)

Roy Wagner susține:

> "Astfel, conștiința culturii determină o trăsătură importantă urmând a fi atribuită obiectivului și perspectivei pe care și le asumă antropologul în calitatea se de cercetător științific: exigența obiectivității absolute revendicată de raționalistul clasic are a fi înlăturată lăsând locul unei obiectivități relative raportate la caracteristicile culturii individuale... Obiectivitatea «absolută» ar presupune ca antropologul să nu manifeste nici o predilecție și, prin urmare, să nu exprime nici o apartenență culturală.

Ideea de cultură, cu alte cuvinte, îl situează pe cercetător la nivel de egalitate cu subiecții săi: fiecare «aparține unei culturi». Dat fiind că orice cultură poate fi înțeleasă ca o manifestare, sau termen ilustrativ, specifică fenomenului uman și că nu s-a descoperit încă o metodă infailibilă de «evaluare» a diverselor culturi pentru a le categoriza potrivit unei tipologii naturale, suntem nevoiți să presupunem că orice cultură, ca atare, este echivalentă oricărei alteia. Această presupoziție se exprimă prin sintagma «relativitate culturală»." (Wagner, "The Idea of Culture", citat în Anderson, TT, 54-55)

Filosoful francez Jean Baudrillard sintetizează această perspectivă atunci când spune: "Teritoriul nu mai premerge hărții, și nici nu-i supraviețuiește. Drept urmare, harta premerge teritoriului." ("The Map Precedes the Territory", Baudrillard, citat în Anderson, TT, 80)

Altfel spus, ca oameni, suntem incapabili să percepem lumea în mod obiectiv pentru a o descrie așa cum este. Pornim de la o sumă de predilecții interioare, inevitabile, care ne determină modul de raportare la realitate. Obiectivitatea este iluzorie.

Paul Feyerabend afirmă:

"Celor care abordează generosul material pe care îl pune la dispoziție istoria și nu urmăresc să-l secătuiască astfel încât să-și satisfacă instinctele bazice, dorința tiranică de siguranță intelectuală sub aspectele evidenței, al preciziei, al «obiectivității», al «adevărului», le va deveni cât se poate de limpede că nu există decât un singur principiu care poate fi apărat în orice împrejurare și în toate stadiile dezvoltării umane. El spune: *totul este îngăduit.*" ("Anything Goes", Feyerabend, citat în Anderson, TT, 199)

Oxford Dictionary of Philosophy evidențiază următoarea afirmație post-modernă: "Obiectivitatea se denunță ca disimulare a puterii ori a autorității în instituția academică și, deseori, ca ultim bastion al statutului privilegiat acordat stereotipului masculin de rasă albă." (Blackburn, ODP, 295)

Michel Foucault șarjează împotriva obiectivității:

"Adevărul nu se situează în afara puterii, nici nu refuză puterea: contrar unui mit, a cărui istorie și ale cărui funcții ar merita un studiu aprofundat, adevărul nu răsplătește spiritele libere, rod al solitudinii prelungite, nici nu este privilegiul celor care au izbutit să se descătușeze. Adevărul face parte din această lume: el survine doar în virtutea unor multiple forme de constrângere. Și generează, în mod constant, atitudini ale puterii. Fiecare societate își are propriul regim de adevăr, propria «politică generală» în raport cu adevărul: respectiv, tipurile de discurs pe care le acceptă și le pune

în funcţiune ca adevărate; mecanismele şi circumstanţele care înlesnesc distincţia între enunţurile adevărate şi cele false, mijloacele prin care ele se confirmă; tehnicile şi procedurile cărora li se conferă valoare în dobândirea adevărului; statutul celor însărcinaţi să indice faptele ce se cuvin socotite a fi adevărate." ("Truth and Power", Foucault, citat în Cahoone, MPM, 379)

2.6 Adevărul ţine de perspectivă

Albert Mohler conchide: "Jacques Derrida, cel mai important deconstructivist literar, descria această mişcare în termeni precum «moartea autorului» şi «moartea textului». Sensul – făcut, nu descoperit – se creează în actul lecturii cu aportul cititorului. Textul trebuie deconstruit cu scopul de a-l înlătura pe autor şi a-i îngădui textului să-şi manifeste existenţa în calitate de cuvânt emancipator." (Mohler, "Ministry is Stranger Than It Used To Be", Southern Seminary, 6)

Rorty arată: "[Pragmatistul] porneşte de la ideea că nu există nici o diferenţă pragmatică, nici o diferenţă în măsură să schimbe starea de lucruri, între «eficienţa determinată de adevăr» şi «adevărul determinat de eficienţă» – mai mult decât între «evlavia determinată de plăcerea zeilor» şi «plăcerea zeilor determinată de evlavie»." (Rorty, CP, XXIX)

Pragmatismul lui Rorty se aplică afirmaţiilor atât prescriptive, cât şi descriptive cu privire la adevăr:

"A doua însuşire pe care o găsesc pragmatismului s-ar putea formula astfel: nu există nici o diferenţă epistemologică între adevărul unor fapte proiectate ca necesare şi adevărul faptelor ca atare, nici o diferenţă metafizică între fapte şi valori, şi nici o diferenţă metodologică între moralitate şi ştiinţă." (Rorty, CP, 163)

Rorty conchide: "În cele din urmă, după cum ne spun pragmatiştii, ceea ce contează este devotamentul nostru unii faţă de ceilalţi ca fiinţe umane în încercarea de a ţine piept întunericului, şi nu speranţa de a îndrepta lucrurile." (Rorty, CP, 166)

Rorty, în acord cu James şi Dewey relevă adevărul prescriptiv, alături de cel descriptiv, ca fiind fără fundament. Drept urmare, el le vede pe ambele ca fiind perspectivale: "James şi Dewey... ne-au cerut să dăm frâu liber noii noastre civilizaţii prin renunţarea la noţiunea de «fundamentare» a culturii, a vieţii morale, a politicii, sau a credinţelor noastre religioase pe «baze filozofice»." (Rorty, CP 161)

Grenz obervă: "Ca nonreprezentaţionalişti, pragmatiştii asemenea lui Rorty nu percep cunoaşterea ca o modalitate de «a îndrepta realitatea». Dimpotrivă, ei caută să identifice căi de acţiune apte să facă faţă realităţii." (Grenz, PP, 153)

Grenz rezumă: "Viziunea postmodernă asupra lumii operează cu o înţelegere a adevărului bazată pe comunitate. Ea afirmă că orice am accepta ca adevăr şi însuşi modul în care concepem adevărul sunt dependente de comunitatea din care facem parte. În plus, şi dintr-o perspectivă mult mai radicală, viziunea postmodernă asupra lumii afirmă că această relativitate trece dincolo de limitele percepţiei noastre cu privire la adevăr până la esenţa acesteia: nu există un adevăr absolut; dimpotrivă, adevărul este relativ la comunitatea din care facem parte." (Grenz, PP, 8)

Middleton şi Walsh subliniază: "Una dintre trăsăturile definitorii ale culturii postmoderne pe cale de constituire o reprezintă conştiinţa tot mai profundă... a caracterului perspectival specific vieţii şi cunoaşterii umane." (Middleton, FPS, citat în Philips, CAPW, 134)

Grenz arată că postmodernismul vede adevărul ca fiind de natură exclusiv subiectivă:

> "Heidegger... se delimitează de presupoziţia comună potrivit căreia adevărul derivă dintr-o corespondenţă între enunţurile noastre şi o realitate pe deplin constituită exterioară individualităţii noastre... Adevărul nu este absolut şi autonom, susţine el, ci relaţional. Perspectiva dominantă se dovedeşte inadmisibilă pur şi simplu ca urmare a faptului că noţiunea de lume exterioară reprezintă în sine un nonsens. Nu avem acces decât la lumea experienţei pe care o alcătuim noi înşine ca participanţi. În consecinţă, putem vorbi despre adevăr doar câtă vreme ne aflăm «în» el, iar nu căutându-l în afara experienţei." (Grenz, PP, 106)

Grenz afirmă: "Filosofii postmoderni aplică teoriile deconstructiviştilor literari în contextul lumii ca întreg. Aşa cum un text va fi supus unui act de lectură distinct cu fiecare cititor, spun ei, realitatea însăşi va fi «receptată» diferit cu fiecare subiect cunoscător al acesteia. Ceea ce presupune că nu există un sens unic al lumii, un centru transcendent al realităţii ca întreg." (Grenz, PP, 6)

Craig scoate în evidenţă un corolar imediat al noţiunii postmoderniste de adevăr perspectival:

> "Diversitatea religioasă impune o viziune conform căreia... afirmaţiile altor credinţe sunt tot atât de adevărate sau nu mai puţin adevărate sau în egală măsură de eficiente ca şi afirmaţiile creştine cu privire la adevăr.
>
> Care este, însă, motivul pentru care diversitatea religioasă implică o *asemenea* deschidere? Postmodernistul propune aici mai mult decât o simplă atitudine de smerenie intelectuală. Postmodernistul nu vrea să sugereze doar că nu putem şti cu certitudine care dintre concepţiile religioase despre lume este adevărată şi că, prin urmare, se cuvine să renunţăm la prejudecăţi; el susţine, mai degrabă, că *nici una* dintre concepţiile religioase despre lume nu este în mod obiectiv adevărată şi că, prin urmare, nici una nu

poate fi exclusă în favoarea acelei singure religii ipotetic adevărate." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 77)

Grenz conchide:

"Esenţa postmodernismului se relevă în negarea realităţii unei lumi unificate ca obiect al percepţiei noastre. Postmodernii resping posibilitatea de constituire a unei singure viziuni corecte asupra lumii şi se mulţumesc să constate existenţa unor perspective şi, prin extensie, a unor lumi multiple.

Prin substituirea viziunii moderne asupra lumii cu o multiplicitate de perspective şi lumi, era postmodernă înlocuieşte efectiv cunoaşterea cu interpretarea." (Grenz, PP, 40)

3 ARGUMENTE CONTRA POSTMODERNISMULUI

3.1 Postmodernismul se invalidează prin însuşi punctul de vedere pe care îl propune

Dennis McCallum relatează:

"Un prieten îmi povestea că, pe parcursul unei şederi în Columbus, unde urma să conferenţieze la Universitatea de Stat Ohio, apologetul şi scriitorul creştin Ravi Zacharias făcuse, invitat de gazdele sale, o vizită la Centrul pentru Artă Wexner. Centrul Wexner reprezintă o adevărată fortăreaţă a arhitecturii postmoderne. Clădirea e concepută cu şiruri de scări care nu duc niciunde, coloane pornind din tavan fără să atingă, însă, pardoseala, grinzi şi galerii labirintice, iar pe faţadă cu un sistem de traverse dispuse în cel mai haotic mod cu putinţă. Asemenea celor mai multe asemenea opere postmoderniste, proiectul sfidează orice canon al simţului comun şi se opune oricărei ordini raţionale.

Cercetând cu luare aminte construcţia, Zacharias a ridicat din sprâncene. Apoi, cu un zâmbet ironic, a întrebat: «Cîte dintre aceste soluţii tehnice s-au dovedit, oare, utile atunci când s-a turnat fundaţia?»

Observaţie cât se poate de întemeiată, fireşte. Pentru că una este să-ţi declari independenţa faţă de realitate în ridicarea unui monument. Şi cu totul altfel stau lucrurile o dată ce suntem nevoiţi să ne asumăm contactul cu lumea reală." (McCallum, "The Real Issue", 1)

McCallum identifică două aspecte sieşi dăunătoare ale postmodernismului:

"1. Din punct de vedere postmodern, însuşi postmodernismul se înfăţişează exclusiv drept o «construcţie socială arbitrară» asemeni oricărei alte ideologii. Ca atare, nu există nici un argument hotărâtor pe baza căruia

teoria să devină acceptabilă. Ceea ce ne îngăduie să o invalidăm numaidecât ca pe o plăsmuire a unor indivizi extrem de cinici.

2. Dacă postmodernismul poate fi demonstrat ca adevărat, o concepție despre lume valabilă în mod obiectiv, atunci însăși teza centrală a postmodernismului (scoaterea din discuție a adevărului obiectiv) este falsă. Întrucât, astfel, totul sfârșește prin promovarea cel puțin a unui adevăr obiectiv – și anume, că postmodernismul are dreptate!

În ambele situații, decizia postmodernismului de a nega obiectivitatea rațională se vădește, prin sine, inadvertentă. Căci nu-i rămâne decât fie să accepte lipsa de plauzibilitate a propriei poziții, fie să presupună veridicitatea rațiunii și obiectivitatea adevărului." (McCallum, DT, 53)

Craig aduce următoarea obiecție postmodernismului:

"O asertiune precum «adevărul este că nu există nici un adevăr» este pe cât de contradictorie, pe atât de arbitrară. Căci dacă acest enunț este adevărat, el nu este adevărat, de vreme ce nu există adevăr. Așa-numitul deconstructivism se descalifică, prin urmare, de la sine. Pe de altă parte, nu există nici un motiv pentru care am adopta perspectiva postmodernă în pofida, să zicem, a vederilor capitalismului occidental, ale șovinismului masculin, ale rasismului alb ș.a.m.d., de vreme ce postmodernismul nu conține mai mult adevăr în el însuși decât aceste opțiuni. Prinși în cursa propriei delegitimări, unii postmoderniști s-au văzut obligați să recurgă la aceeași rezolvare găsită de misticii budiști: tăgăduirea faptului că postmodernismul reprezintă propriu-zis o concepție sau un punct de vedere. Se pune atunci, iarăși, întrebarea: de ce insistă acești teoreticieni să scrie cărți și să aducă subiectul în discuție? Enunțurile lor se revendică, fără îndoială, de la o anume orientare cognitivă – în caz contrar, se presupune că nu au literalmente nimic de spus și nici un drept de a ne pune sub semnul întrebării raportarea la canoanele clasice ale logicii." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 82)

Craig aduce postmodernismului acuza unei sincope logice: "În ce fel demonstrează simpla *prezență* a concepțiilor religioase despre lume incompatibile cu creștinismul că afirmațiile specific creștine sunt false? Din punct de vedere logic, existența unor afirmații multiple incompatibile poate duce doar la concluzia că nu *toate* au cum să fie (în mod obiectiv) adevărate; ar fi însă cu totul impropriu să deducem de aici că nici una dintre ele nu este (în mod obiectiv) adevărată." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 77)

Carson respinge dilema avansată de postmodernism:

"Deconstructiviștii pot propune *fie* o cunoaștere absolută, *fie* un relativism generalizat. Fie avem posibilitatea de a cunoaște un anume lucru cu adevărat

> şi în mod absolut, fie aşa-zisa «cunoaştere» rămâne o simplă opinie şi, ca atare, se relativizează. Criteriul se vădeşte intolerant şi extrem." (Carson, GG, 107)

Postmodernismul nu porneşte de la nici o bază şi nu are nici un suport în a respinge alte posibilităţi. Avem de a face cu o falsă dilemă.

Sire arată: "Până şi relativiştii pot fi determinaţi să accepte că adevărul este necesar – chiar şi în cazul relativismului. Problema adevărului, de fapt, nu poate fi nicicând evitată în mod real." (Sire, BFCIN, citat în Phillips, CAPW, 114) Pretinde, oare, postmodernistul că filosofia sa este neîndoielnic adevărată?

Sire conchide:

> "Să ne întoarcem la chestiunea specifică luată în discuţie: logocentrismul. O abordare logocentrică de orientare creştină a posibilităţii de a cunoaşte realitatea independentă nu presupune o incoerenţă autoreferenţială. Incoerentă se prezintă mai degrabă, după cum mi se pare, prezumţia postmodernă potrivit căreia nu putem avea în principiu acces la natura realităţii." (Sire, BFCIN, citat în Phillips, CAPW, 115)

Sire atrage atenţia asupra unei alte inconsecvenţe postmoderne: "Cu toate că ultramoderniştii (postmoderniştii) ar trebui să spună că n-au întâlnit niciodată o naraţiune care să nu le placă, e limpede că aşa s-au petrecut lucrurile. Discursurile creştine fundamentaliste şi evanghelice sunt considerate adeseori rebuturi din pricina exclusivismului lor." (Sire, BFCIN, citat în Phillips, CAPW, 120)

Gene Veith prezintă o neconcordanţă esenţială specifică postmodernismului: "A nu avea încredere în adevăr presupune, evident, o contradicţie în sine. A crede înseamnă a fi convins că un anume fapt este adevărat; a spune: «Adevărul este că nimic nu este adevărat» constituie implicit un nonsens. Însuşi enunţul – «nu există adevăr absolut» – afirmă un adevăr absolut." (Veith, PT, 16)

Diogenes Allen evidenţiază neajunsul fundamental al postmodernismului:

> "Delegitimarea metanaraţiunii iluministe nu impune, cu toate acestea, o raţiune suficientă în a delegitima orice altă metanaraţiune posibilă. De fapt, însuşi postmodernismul este o metanaraţiune. Perspectiva pe care acesta o propune tinde spre o aplicabilitate universală. Îşi poate închipui că a stabilit o perspectivă dincolo de limitele unui cadru. Însă singurul mod în care această perspectivă cu privire la viaţa umană şi la univers poate fi menţinută este acela de a trece cu vederea faptul că limitele care îi circumscriu pe alţii unui anume timp şi spaţiu se aplică în egală măsură perspectivei înseşi. Exigenţa postmodernismului, în ultimă instanţă, este

de a nu îngădui mâinii stângi să afle ce isprăveşte mâna dreaptă." (Allen, "Christianity and the Creed of Postmodernism", *Christian Scholars Review*, 124)

Erickson ilustrează imposibilitatea unei actualizări consecvente a postmodernismului:

"Sunt încredinţat că deconstructiviştii ar trebui puşi în faţa ultimelor consecinţe pe care le implică această perspectivă pentru ca, trăind practic în orizontul acestei concepţii, să realizeze că nimeni nu-şi poate construi viaţa în temeiul unui asemenea mod de gândire...

Într-o astfel de împrejurare, dincolo de frustrare şi rezistenţă, se confirmă limpede imposibilitatea de a rămâne consecvent cu propria existenţă pe fundalul unei concepţii postmoderne hotărât radicale. Faptul s-a confirmat, nu fără o doză de dramatism, în cazul lui Derrida. Ca reacţie la un articol al filosofului francez, John Searle a redactat un text în cuprinsul căruia ridica semne de întrebare şi îşi exprima dezacordul cu privire la anumite idei... Răspunzându-i cu un cuvânt de apărare întins pe nouăzeci şi trei de pagini, Derrida i-a reproşat lui Searle că îl nedreptăţise, întrucât percepuse eronat unele aspecte şi îi interpretase greşit punctul de vedere. A mers până acolo încât să afirme, la un moment dat, că ideile pe care le avansase ar fi trebuit să-i fie limpezi şi evidente lui Searle. Mi se pare o atitudine neverosimil de nondeconstructivistă şi de nonpostmodernă pentru un gânditor care susţine că sensul unui text nu derivă din intenţia autorului, ci din receptarea individuală a fiecărui lector." (Erickson, PF, 156)

Pauline Marie Rosenau contrazice, în şapte puncte, viziunea postmodernismului:

"În primul rând, postmodernismul devalorizează orice intenţie de constituire teoretică. O poziţie contrară oricărei teorii, însă, presupune nu mai puţin un punct de vedere teoretic. De vreme ce teoria nu conduce la nimic şi orice tentativă de asociere a adevărului cu teoria se cere negată, aceleaşi premise au a fi aplicate «oricărei forme de abordare teoretică, inclusiv încercărilor de a discredita teoriile de altă factură ale celor care caută, pe de altă parte, să-şi reintroducă propria teorie în discuţie, dacă ni se îngăduie o expresie, pe uşa din dos».

În al doilea rând, oricât ar accentua importanţa iraţionalului, nutrind grave îndoieli cu privire la instrumentele intelectuale pe care Iluminismul le identifică în raţiune, logică şi judecată, postmoderniştii recurg, în ce-i priveşte, la aceleaşi mijloace. Deconstrucţia, spre exemplu, se prezintă ca un proces prin excelenţă logic, raţionalizat şi analitic.

În al treilea rând, postmoderniştii nici nu judecă, nici nu evaluează interpretările în raport cu valorile de bine sau rău. Şi, totuşi, ideea pe care ei înşişi o promovează cum că ştiinţele sociale trebuie să acorde cu precădere atenţie categoriilor excluse, neglijate, marginalizate şi oprimate nu implică, oare, o structură axiologică internă de natură să favorizeze implicit anumite grupuri sau percepţii în detrimentul altora? Nu e, oare, acest fapt discordant cu refuzul lor de a stabili priorităţi?... O dată ce postmoderniştii presupun, prin definiţie, că propria lor concepţie este superioară celei iluministe, oare nu operează ei o judecată de valoare conform căreia propriile lor interpretări au un statut privilegiat în raport cu altele?

În al patrulea rând, cu toate că pun în evidenţă fenomenul intertextualităţii, postmoderniştii concep numeroase versiuni ale acesteia, mai cu seamă cele inspirate din Derrida, în care textul se prezintă ca o entitate izolată.

În al cincilea rând, nu puţini sunt postmoderniştii care contestă criteriile moderne de evaluare a teoriilor. Însă, câtă vreme postmoderniştii ajung la orice fel de concluzie, cum ar fi imposibilitatea de a decide în privinţa problemelor cărora ştiinţele sociale se străduiesc să le găsească un răspuns, ei nu pot susţine că nu există criterii valide de judecată. Ei înşişi trebuie să se raporteze la anumite criterii, probabil implicite, pe baza cărora să se pronunţe în acest sens. Iar dacă asemenea criterii există, atunci postmoderniştii enunţă un fapt în măsură să confirme că lumea prezintă un oarecare grad de certitudine.

În al şaselea rând, avertizând cu privire la inconsecvenţele modernităţii, se sustrag, la rândul lor, oricăror norme de consecvenţă. Ei neagă făţiş că s-ar simţi întrucâtva obligaţi să evite autocontradicţia; ceea ce pare nu tocmai cinstit.

În al şaptelea rând, postmoderniştii susţin că orice ar spune sau ar scrie reprezintă în sine doar o naraţiune locală, relevantă exclusiv pentru categoria aferentă de receptori. Însă foarte puţini postmodernişti abdică de la convingerea că au în mod universal dreptate prin ceea ce scriu, contrazicându-se o dată în plus." (Rosenau, PMSS, 176-77)

3.2 Putem cunoaşte lucrul-în-sine

Gilson scrie: "Lumea poate cunoaşte, iar acest fapt este evident. Rămâne să lămurim care sunt condiţiile în care această cunoaştere este, în general, posibilă." (Gilson, CPSTA, 224)

Gilson susţine: "Nu suntem nevoiţi să descriem mai întâi un univers pentru ca, apoi, să elucidăm natura cunoaşterii în virtutea căreia un asemenea univers devine posibil. Procesul se cere inversat. Dat fiind faptul că există cunoaştere, trebuie să cercetăm natura probabilă a lucrurilor astfel încât să elucidăm modul în care le cunoaştem." (Gilson, CPSTA, 225)

Postmodernismul a demonstrat că perspectiva modernă a corespondenţei

reprezentaţionale şi-a pierdut valabilitatea. Postmodernismul întruchipează o modernitate încremenită în proiect. Totuşi, concepţia despre adevăr axată pe corespondenţă, dezvoltată mai devreme pe parcursul acestei lucrări, nu este reprezentaţională. Henry ne reaminteşte că postmodernismul n-a găsit un răspuns adecvat riguroasei metafizici medievale: "Întreprinderea eşuată a modernităţii a lăsat neîmplinită făgăduinţa iluminării şi a emancipării. Însă moştenirea medievală nu şi-a pierdut nici pe departe autoritatea pe cât lasă să se înţeleagă criticii ei actuali." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 50)

"Să pornim de la faptul că orice cunoaştere a unui obiect se identifică prezenţei acelui obiect în gândire." (Gilson, CPSTA, 226)

"Dacă e să fim consecvenţi principiilor tocmai enunţate, trebuie să spunem că fiinţa obiectului însuşi se impune fiinţei subiectului cunoscător." (Gilson, CPSTA, 226)

Gilson continuă prin a demonstra că actul de cunoaştere are loc atunci când subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut instituie o unitate:

> "Sinteza astfel realizată presupune, prin urmare, fuziunea celor două fiinţe, care se contopesc în momentul unificării. Simţul se distinge de sensibil, iar intelectul se distinge de comprehensibil; dar simţul nu este cu nimic diferit faţă de obiectul perceput, precum nici intelectul nu este diferit de obiectul pe care a ajuns propriu-zis să-l cunoască. Este, aşadar, ca atare adevărat că simţul, surprins în actul senzorial, este una cu sensibilul, suprins în actul prin care este perceput, şi că intelectul, surprins în actul cognitiv, este una cu comprehensibilul, surprins în actul prin care este cunoscut." (Gilson, CPSTA, 226)

Gilson adaugă: "Un corolar imediat al acestui fapt îl constituie teza tomistă potrivit căreia fiece act de cunoaştere presupune ca obiectul cunoscut să devină prezent în subiectul cunoscător." (Gilson, CPSTA, 226)

3.3 Respingerea postmodernă a corespondenţei reprezentaţionale nu izbuteşte să demonstreze că adevărul nu impune o corespondenţă cu realitatea

Gilson arată că o perspectivă asupra cunoaşterii ca ştiinţă a ideilor mai degrabă decât a lucrurilor nu se justifică:

> "Dacă speciile s-ar prezenta ca fiinţe distincte de ipostazele individuale, cunoaşterea ar urmări cu precădere speciile şi mai puţin obiectele. Faptul este inacceptabil din două motive. Mai întâi, deoarece în acest caz tot ce ţine de cunoaştere ar înceta să se mai raporteze la realităţile exterioare şi s-ar limita doar la reprezentăriie acestora în conştiinţă. Am săvârşi atunci aceeaşi eroare platoniciană de a vedea cunoaşterea ca pe o ştiinţă a ideilor,

> nesocotind-o ca știință a lucrurilor. Apoi, deoarece n-ar mai exista, prin urmare, nici un criteriu de certitudine." (Gilson, CPSTA, 228)

Pornind de la realitate, în cadrul căreia cunoașterea lucrurilor este axiomatică, Gilson susține o teorie cognitivă în măsură să dea seamă de experiența umană:

> "Totuși, de vreme ce există în fapt o cunoaștere demonstrativă preocupată de lucruri, și nu doar simpla opinie, obiectele cunoașterii trebuie să fie lucrurile în sine, nu imaginile individuale distincte de lucruri... În procesul de cunoaștere nu există o ființă intermediară între gândire și obiectul acesteia." (Gilson, CPSTA, 228)

Gilson comentează: "De drept și, aproape întotdeauna, de fapt, un intelect uman, confruntat cu ipostaza unui stejar, configurează în sine conceptul de copac, așa cum, confruntat cu Socrate sau Platon, configurează în sine conceptul de om. Intelectul concepe esențele tot atât de infailibil pe cât auzul percepe sunetele, iar văzul culorile." (Gilson, CPSTA, 230)

Gilson rămâne la ideea că adevărul reprezintă corespondența unei afirmații cu lucrul din realitate:

> "Pentru ca această conformitate a conceptului cu obiectul să devină un fapt cunoscut și să capete forma unui adevăr în cadrul conștiinței, intelectul trebuie să contribuie cu o dimensiune proprie la realitatea exterioară pe care tocmai a asimilat-o. Contribuția respectivă se vădește atunci când, fără a se mulțumi doar cu percepția unui anume lucru, intelectul operează o judecată asupra acestuia, stabilind: acesta este un om, acesta este un copac. Iată elementul nou pe care îl aduce intelectul – o afirmație existentă prin sine, și nu prin lucruri. În legătură cu o asemenea afirmație putem încerca să aflăm în ce măsură se instituie sau nu corespondența cu realitatea." (Gilson, CPSTA, 231)

Într-o discuție referitoare la Critica lui Kant, Gilson scoate în evidență un aspect esențial. Și anume, că prezența formală a înseși lucrurilor în gândirea subiectului cunoscător dă o soluție problemei epistemologice căreia idealismul și postmodernismul nu i-au găsit o rezolvare:

> "În deschiderea unei discuții cu privire la această doctrină, se cuvine mai întâi să procedăm la o critică a Criticii urmând să lămurim dacă nu cumva raționamentul idealist implică, în fundamentele sale, o falsă raportare la problema cunoașterii. Dacă presupunem, înainte de toate, că lucrurile există prin sine și că intelectul există, la rândul său, prin sine, cu alte cuvinte, dacă presupunem că o întâlnire a celor două este imposibilă, atunci gândirea nu

găseşte nici o punte spre lucruri, iar idealismul este adevărat. Întrebarea referitoare la conformarea ideilor la lucruri se vădeşte contradictorie câtă vreme lucrurile nu ne sunt cunoscute decât prin mijlocirea ideilor."

Totuşi,

"Devine posibil, contrar tezei idealiste, a afla dacă ideile noastre se conformează sau nu lucrurilor în cadrul unei doctrine potrivit căreia prezenţa lucrurilor în noi înşine reprezintă condiţia fundamentală a concepţiei ideatice." (Gilson, CPSTA, 234)

McCallum susţine:

"Postmoderniştii afirmă că, de vreme ce nu ne putem rupe de noi înşine astfel încât să facem o comparaţie între imaginile mentale şi realitate, suntem nevoiţi să respingem ideea potrivit căreia realitatea poate fi cunoscută în mod obiectiv. Le-am răspunde că, dimpotrivă, judecăţile noastre cu privire la lume, chiar dacă nu sunt infailibil exacte, se pretează revizuirilor în urma unei cercetări aprofundate. Faptul că ne lipsesc certitudinile absolute în legătură cu lumea exterioară nu înseamnă că nu putem şti nimic despre ceea ce există dincolo de noi. Nu ne obligă nimeni să ne complacem în scepticismul postmodern.

Succesul tehnologiei ştiinţifice este unul dintre argumentele puternice în sprijinul ideii că percepţiile noastre în raport cu lumea sunt relativ exacte. Nenumărate realizări confirmă temeinicia cunoaşterii umane." (McCallum, DT, 52)

3.4 Experienţa practică confirmă posibilitatea de a identifica sensul prevăzut de autor în acord cu ipostazele formale care îi sunt conferite prin text

Howe arată că prima eroare a postmoderniştilor este de ordin metafizic. În consecinţă, hermeneutica lor se invalidează prin sine însăşi:

"În pofida afirmaţiilor lui Derrida,... se poate enunţa existenţa unui «semnificat transcendental» prin intermediul căruia gândirea percepe realitatea dincolo de orice semn lingvistic. E vorba despre semnul formal sau cuvântul mental dintr-o epistemologie realistă tomistă.

Încă o dată, după cum se pare, disocierea faţă de temeiurile unui metafizici realiste determină o concluzie sieşi dăunătoare... În volumul *Limited Inc.*, Derrida afirmă: «Voi încerca să arăt din ce motiv un anumit context nu este niciodată determinabil în mod absolut sau, mai exact, din ce motiv determinarea acestuia nu poate fi niciodată pe deplin certă ori

fără rest.» Desigur, propriul context al lui Derrida este determinabil, iar Derrida se bazează pe faptul că sensul său lingvistic va fi determinat în sensul că, întrucât un anumit context nu este niciodată determinabil în mod absolut, sensul lingvistic este în mod fundamental nedeterminat." (Howe, TTTM, 99)

Henry subliniază: "Bagajul cultural poate fi înlăturat din text și din abordarea interpretativă fără a se renunța la adevărul obiectiv... Lipsa unei cunoașteri exhaustive nu ne condamnă la redundanță intelectuală." (Henry, PNS, citat în Dockery, CP, 46)

McCallum evidențiază incapacitatea filosofiei despre limbaj și sens a postmodernismului de a releva cu privire la experiențele de comunicare cotidiană, practică, ale omului:

"Postmoderniștilor le scapă un alt aspect important în cadrul concepției despre limbaj. Potrivit acestei concepții, întrucât fiecare limbă își are propria logică (sintaxa) și propriile semnificații (semantica), am fi puși în imposibilitatea de a realiza o comunicare coerentă sau o traducere exactă dintr-o limbă în alta. Ar însemna să subjugăm sensul unic, cultural instituit, al unei limbi, forțându-l să se aproprieze alteia.

Însă vorbitorii plurilingvi știu că, în ciuda diferențelor, uneori radicale, dintre limbi, conceptele pot fi aproape întotdeauna exprimate pertinent. Realitatea nu se scindează în funcție de coordonatele lingvistice așa cum au pretins numeroși postmoderniști.

Culturile stabilesc deseori o relație aparte cu realitatea. Istoricii anumitor culturi redau uneori același eveniment de pe poziții categoric divergente. Iar panteiștii și animiștii percep natura dintr-un unghi radical diferit față de cercetătorii naturaliști. Însă nu e totuna cu a spune că mesajul celuilalt ne este întru totul inaccesibil. Postmoderniștii iau în discuție extremele fenomenului lingvistic – cele cinci procente dificil de tradus ale semnificației unei limbi – ignorând cele nouăzeci și cinci de procente lipsite de orice ambiguitate.

Acceptând că actul de comunicare a adevărului sau a ideilor despre realitate poate întâmpina dificultăți transculturale, nu avem nici un motiv să credem că acest fapt ar fi imposibil. Fie și numai pentru că avem conștiința diferențelor dovedește că, la rigoare, aceste diferențe pot fi identificate și înțelese. În virtutea aptitudinii noastre de comunicare, devenim reciproc inteligibili, având prin urmare șansa de a găsi un răspuns cu privire la ceea ce ne determină deseori să percepem lucrurile în mod diferit. Iar o asemenea comunicare deschide, fără doar și poate, calea unui transfer autentic și a unei evaluări a ideilor, chiar și în privința unor concepte abstracte precum spiritualitatea sau moralitatea." (McCallum, DT, 55)

Carson susţine că filosofia deconstructivistă conduce la rezultate care se repercutează asupra propriului său statut, precum şi asupra experienţei practice:

> "N-am întâlnit niciunde în lecturile mele un deconstructivist împăcat cu faptul că un oarecare recenzent îi interpretase greşit intenţiile: *practic*, aşadar, deconstructiviştii îşi pun propriile texte în relaţie cu obiectivul vizat...
>
> Ce vreau să spun, deci, este că în lumea reală, cu toate dificultăţile pe care le întâmpină comunicarea interpersonală şi interculturală, ne aşteptăm totuşi ca oamenii să exprime într-o anumită măsură ceea ce gândesc (supunându-i, în caz contrar, oprobriului) şi le cerem semenilor, ca o dovadă de maturitate, să înţeleagă spusele altora, astfel încât să le reflecte prin intermediul unor reprezentări cât mai corecte. Fără îndoială, comprehensiunea nu va fi niciodată exhaustivă şi desăvârşită, dar asta nu înseamnă că singura soluţie rămâne disocierea textului de emiţător şi localizarea sensului de ansamblu la nivelul receptorului. Adevărata cunoaştere a sensului *unui text* şi chiar *al modului de gândire pe care autorul acestuia l-a adoptat* este posibilă, chiar dacă nu acelaşi lucru se poate afirma despre cunoaşterea exhaustivă şi desăvârşită. Aşa se petrec lucrurile în lumea reală – ceea ce sugerează, pe de altă parte, că orice teorie care contravine acestor realităţi se cuvine reexaminată." (Carson, GG, 103)

3.5 Adevărul ţine mai degrabă de obiectivitate decât de perspectivă

Nimeni nu şi-ar putea desfăşura activitatea, şi nici nu i-ar rămâne mult de trăit dacă s-ar comporta mereu ca şi cum adevărul ar fi o chestiune de perspectivă şi nu o realitate obiectivă. Un asemenea individ ar semna la nesfârşit cecuri false dacă "din punctul lui de vedere" contul său bancar ar fi plin de bani, ar bea otravă dacă "din punctul lui de vedere" ar bea limonadă, s-ar prăbuşi sub crusta subţire de gheaţă dacă "din punctul lui de vedere" gheaţa ar fi groasă sau ar fi călcat de un autobuz dacă "din punctul lui de vedere" autobuzul ar sta pe loc. Oricărei persoane care doreşte să rămână integră în sistemul de determinări al lumii trebuie să-i pese într-o oarecare măsură de corespondenţa obiectivă dintre adevăr şi realitate. Încă mai primejdioşi pentru umanitate sunt cei care trăiesc exclusiv pe baza unei înţelegeri perceptive a adevărului în privinţa activităţilor lor morale.

McCallum accentuează primejdia unei concepţii perspectivale despre adevăr:

> "Faptul conduce la o serie de concluzii îngrijorătoare. De curând, spre exemplu, o comisie alcătuită din nouăsprezece experţi desemnaţi de Institutele Naţionale pentru Sănătate a recomandat acordarea de fonduri federale în vederea producerii şi recoltării – a exterminării, implicit – a unor

fetuşi destinaţi experimentelor de laborator. Justificarea comisiei a fost aceea că «statutul de persoană» reprezintă un «construct social». Fiinţele umane, cu alte cuvinte, nu se nasc, ci sunt definite. Conform acestor experţi, consensul cultural (stabilit de ei înşişi, mai puţin de opţiunea generală a societăţii) defineşte realitatea.

Ce se întâmplă, cu toate acestea, atunci când o cultură decide că o anumită rasă sau un anumit sex intră în categoria nonumanului şi că, prin urmare, aceste fiinţe nonumane nu merită să supravieţuiască? Dacă acceptăm că realitatea se defineşte printr-o anume cultură, atunci intervenţia altei culturi s-ar dovedi un act de imperialism. În lipsa unui reper absolut, nu avem nici un temei în a judeca un nazist sau un misogin altul decât cel în baza căruia definim o viaţă umană." (McCallum, DT, 41)

Sire afirmă că imperfecţiunea cunoaşterii omeneşti nu reprezintă o condiţie suficientă a presupoziţiei potrivit căreia nimic nu poate fi cunoscut în mod obiectiv:

"Sunt convins că unele dimensiuni ale adevărului ne rămân inaccesibile. Suntem, fără îndoială, supuşi greşelii. Vom fi fiind nevoiţi să ne răzgândim la un moment dat. Însă convingerile noastre nu trebuie reduse la statutul unei opinii personale. Singurul lucru vrednic de credinţa noastră este adevărul. Atunci când credem că am dobândit înţelegerea adevărului, se cuvine să-l menţinem în orizontul universalităţii." (Sire, BFCIN, citat în Phillips, CAPW, 119)

De pe aceleaşi poziţii, Carson arată: "Suntem indiscutabil de acord că actul uman de cunoaştere este parţial, dar nu şi că acesta este, prin urmare, neadevărat din punct de vedere obiectiv." (Carson, GG, 349)

Augustin rezumă: "Credincioşii, de asemenea, dau crezare lucrurilor pe care simţurile trupeşti, slujind cugetului, le arată. Iar dacă se întâmplă, uneori, să fie astfel înşelaţi, cel puţin nu au parte de soarta potrivnică a celor care se încăpăţânează să dea de înţeles că simţurile ne mint întotdeauna." (Augustine, CG, 466)

Craig susţine că, deşi majoritatea religiilor se află într-un oarecare raport cu adevărul, nu toate religiile sunt în egală măsură valabile:

"Câtă vreme creştinii se pot vădi lipsiţi de prejudecăţi în privinţa unor elemente de adevăr conţinute în religiile noncreştine, gândirea lor nu are de ce să îngăduie cu mărinimie orice revendicare religioasă a adevărului întrucât nimic nu-i obligă să accepte relativismul religios o dată ce i-au tăgăduit *la raison d'ętre*, universalismul." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 97)

35

ÎN CONTROVERSĂ CU SCEPTICISMUL

(Convingerea potrivit căreia orice cunoaştere temeinică sau absolută este imposibilă şi că individului îi este interzis orice acces la supranatural.)

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 SCEPTICISMUL, POTRIVIT ADEPTULUI SĂU PRINCIPAL, DAVID HUME

Raţionamentul tradiţional în sprijinul existenţei lui Dumnezeu se întemeiază, parţial, pe stabilirea inferentă a unei cauze ca urmare a observaţiei cu privire la efecte. Scepticul David Hume spunea că, de vreme ce cauzalitatea (ceea ce determină ca un lucru să se petreacă) nu poate fi niciodată propriu-zis observată (asimilată experienţei), nu avem de unde să ştim cu certitudine că există vreo relaţie între o anume cauză şi un anume efect. Hume n-a urmărit

să nege cauzalitatea, doar că nu putem deduce nimic în acest sens. Din punctul său de vedere, nu putem cunoaște adevărul unei cauze în virtutea efectului.

1.1 Cunoașterea, în ansamblu, se obține prin mijlocirea fie a *simțurilor*, fie a *reflecției* în domeniul ideilor

Frecvent amintita concluzie cu care se încheie *Enquiry Concerning Human Understanding* sintetizează natura scepticismului lui Hume:

> "Când parcurgem, pătrunși de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de școală, bunăoară, să ne întrebăm: *Conține el vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conține el vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență?* Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme [raționamente subtile și înșelătoare] și iluzii." (Hume, ECHU, 12.3., s.a. [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanța Niță; Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987; p. 225 – n. tr.])

Hume afirmă categoric în privința rațiunii:

> "Toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume: relații *între idei* și *fapte*. De prima categorie aparțin științele geometriei, algebrei și aritmeticii și, pe scurt, orice afirmație care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ... Propozițiile de această natură se pot descoperi prin însuși actul de gândire, independent de ceea ce există oriunde în univers.
>
> Faptele, care sunt a doua categorie de obiecte ale rațiunii omenești, nu sunt stabilite în același fel, iar evidența adevărului lor, oricât ar fi de mare, nu este de aceeași natură cu cea a obiectelor anterioare. Contrariul oricărui fapt este oricând posibil, deoarece el nu poate implica nicicând o contradicție..." (Hume, ECHU, 4.1., s.a. [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanța Niță; Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987; p. 105 – n. tr.])

Hume spune că,

> "...un principiu care nu mai comportă multe discuții este acela că toate ideile noastre nu sunt nimic altceva decât cópii ale impresiilor noastre, sau, cu alte cuvinte, că este imposibil să ne gândim la un lucru ce nu a fost mai înainte simțit." (Hume, ECHU, 7.1 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere

de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 136 – n. tr.])

Jerry Gill constată impactul scepticismului lui Hume:

"Hume a năruit marile speranţe atât ale raţionaliştilor continentali, cât şi ale empiriştilor britanici. Cei dintâi căutaseră, susţinând totodată că aflaseră, un temei epistemologic [referitor la câmpul modalităţilor de cunoaştere a unui lucru] al întregii cunoaşteri în concluziile necesare deductibile din adevărurile axiomatice. Cei din urmă căutaseră, susţinând totodată că aflaseră, un asemenea temei în concluziile probabile «inductibile» din impresiile senzoriale. Aplicând metoda empiristă cu mai multă rigurozitate decât predecesorii săi, Hume a demonstrat în mod convingător că nici deducţia, nici inducţia nu pot furniza un temei adecvat al cunoaşterii. Deducţia, cu premisele sale «axiomatice», s-a dovedit a fi mai degrabă definitorie (analitică) şi vidă de conţinut faptic, în vreme ce inducţia s-a dovedit că porneşte de la prezumţia indemonstrabilă cum că viitorul este, probabil, identic trecutului. Pe această cale, Hume a fost convins că eliminase posibilitatea oricăror revendicări ale adevărului faptic în matematici, ştiinţă şi metafizică." (Gill, PRK, 73)

1.2 Cauzalitatea nu poate fi observată, ci doar asimilată unei credinţe instituite prin tradiţie

Cauzalitatea reprezintă o condiţie sau o circumstanţă de natură să genereze un anumit efect. Ea presupune relaţia dintre o anume cauză şi un anume efect.

Hume exclamă: "Există două principii a căror consecvenţă mi-e cu neputinţă să o stabilesc, dar pe care nu le pot percepe decât în relaţie unul cu celălalt, şi anume că toate percepţiile noastre distincte constituie existenţe distincte şi că gândirea nu percepe nicicând o legătură reală între existenţele distincte." (Hume, THN, Appendix)

Hume rezumă motivul pentru care este de părere că o cauză particulară nu poate fi inferată pe baza unui efect:

"Într-un cuvânt [aşadar], fiecare efect este un eveniment deosebit de cauza sa. Prin urmare, el nu poate fi descoperit în cauză şi ceea ce am putea născoci şi am putea gândi despre el mai întâi, în mod *a priori*, trebuie să fie pe de-a-ntregul arbitrar. Şi chiar după ce el a fost aflat, alăturarea lui cauzei trebuie să apară tot atât de arbitrară, întrucât există întotdeauna multe alte efecte care trebuie să pară raţiunii ca fiind în aceeaşi măsură consistente şi naturale. În zadar am pretinde, deci, să determinăm vreun eveniment sau să derivăm vreo cauză sau vreun efect fără ajutorul observaţiei şi experienţei." (Hume, ECHU, 4.1 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de

Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 109 – n.tr.])

Hume susţine că, în afara experienţei, nu putem infera nici o legătură între cauză şi efectul acesteia: "Când raţionăm *a priori* şi considerăm doar un obiect sau o cauză, aşa cum apar ele spiritului independent de orice observaţie ele nu ne vor putea sugera niciodată noţiunea vreunui obiect deosebit de ele, cum ar fi efectul lor, şi, cu atât mai puţin vor putea să ne arate conexiunea inseparabilă şi de neînlăturat dintre ele." (Hume, ECHU, 4.1 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 111 – n.tr.])

Hume afirmă categoric că "...toate concluziile din experienţă sunt efecte ale obişnuinţei, şi nu ale raţionării." (Hume, ECHU, 5.1 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 121 – n.tr.])

Hume conchide că, întrucât nu putem şti, de pildă, cauza căderii unei pietre, nu avem cum să cunoaştem nici cauza lumii:

> "Câtă vreme noi nu putem da o explicaţie satisfăcătoare, de ce credem, după o mie de experienţe, că o piatră va cădea sau focul va arde, vom putea vreodată să ne mulţumim pe noi înşine cu vreo concepţie pe care să o putem formula privitor la originea lumilor şi originii naturii, dintotdeauna şi pentru totdeauna?... Mi se pare că singurele obiecte ale ştiinţei abstracte sau ale demonstraţiei sunt cantitatea şi numărul, şi că toate încercările de a lărgi această specie mai perfectă a cunoaşterii dincolo de aceste graniţe sunt simplă sofistică şi iluzie." (Hume, ECHU, 12.3 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 223 – n.tr.])

Ravi Zacharias rezumă gândirea lui Hume în această privinţă:

> "Principiul cauzalităţii, aşadar, potrivit lui Hume, nu reprezintă altceva decât asocierea unor impresii în succesiune. Ne aşteptăm ca această succesiune să aibă loc doar în virtutea obişnuinţei şi a tradiţiei; în realitate, nu există nici o conexiune necesară. Pe scurt, nimic nu îndreptăţeşte, fie şi în discursul ştiinţific, formularea unor legi universale şi necesare." (Zacharias, CMLWG, 199)

1.3 Un compendiu al scepticismului avansat de Hume:

Hume "a pus sub semnul întrebării pretinsul acces la cunoaştere al tuturor disciplinelor, precum ştiinţa, matematicile etc. A admis existenţa anumitor

convingeri întemeiate pe probabilitate dincolo de datele experienţei. A contestat vehement orice presupoziţii cu privire la uniformitatea naturii. Faptul că se constată o oarecare uniformitate în natură nu atestă convingerea că natura va fi nedezminţit uniformă. A susţinut că inducţia nu constituie o modalitate validă a raţiunii, ci, mai degrabă, un reflex în virtutea căruia se manifestă expectanţa unor concluzii similare presupuse de uniformitatea experienţei. De unde şi renumele de sceptic al lui Hume." (Dr. William Crouse, corespondenţă personală, 14 iulie, 1999)

2 REPLICĂ

2.1 Scepticismul se descalifică prin sine: ar trebui să privim scepticismul cu scepticism?

Sf. Augustin de Hippo recunoştea natura sieşi dăunătoare a scepticismului cu mai bine de un mileniu înainte ca Hume să-şi exprime îndoielile:

> "Cel ce se îndoieşte ştie că se îndoieşte, aşa încât are cel puţin certitudinea acestui fapt, anume că se îndoieşte. Astfel, cel ce se îndoieşte cu privire la faptul că există un lucru precum adevărul, cunoaşte cel puţin un adevăr, drept care tocmai puterea lui de a se îndoi ar trebui să-l încredinţeze că există un lucru precum adevărul." (Augustine, TR, 39.73)

Gordon Clark formulează întrucâtva diferit aceeaşi idee:

> "Scepticismul se revendică de la punctul de vedere conform căruia nimic nu poate fi demonstrat. În ce fel, întrebăm, se poate demonstra că nimic nu poate fi demonstrat? Scepticul afirmă că nimic nu poate fi cunoscut. Se pripeşte să dea de înţeles că adevărul este imposibil. Să fie oare adevărat că adevărul este imposibil? Căci, o dată ce nici o propoziţie nu este adevărată, atunci cel puţin o propoziţie este adevărată – respectiv, propoziţia potrivit căreia nici o propoziţie nu este adevărată. Dacă adevărul este imposibil, urmează, deci, că am dobândit ca atare însuşi adevărul." (Clark, CVMT, 30)

Norman Geisler aduce următoarea întâmpinare critică scepticismului:

> "Intenţia sceptică generală de a suspenda orice judecată referitoare la realitate se invalidează prin sine însăşi câtă vreme implică o judecată referitoare la realitate. Cum altcumva s-ar putea şti că suspendarea oricărei judecăţi referitoare la realitate ar constitui cea mai nimerită opţiune dacă n-ar exista o certitudine cum că realitatea ar fi cu neputinţă de cunoscut? Scepticismul presupune agnosticismul, iar [de vreme ce enunţă un fapt în privinţa realităţii] agnosticismul presupune o oarecare cunoaştere

a realității. Scepticismul generalizat care pune în valoare suspendarea tuturor judecăților referitoare la realitate presupune o judecată hotărâtoare cu privire la cognoscibilitatea realității. Pentru ce motiv am zădărnici orice tentative de accedere la adevăr dacă n-am ști dinainte că ele nu au sorți de izbândă? Și cum se poate intra dinainte în posesia acestei informații dacă nu se știe deja ceva în privința realității?" (Geisler, CA, 22)

Profesorul Geisler distinge între scepticismul parțial (util, într-o oarecare măsură) și cel radical: "Scepticismul radical se delegitimează prin sine însuși. Însăși afirmația cum că nici un adevăr nu este cognoscibil se prezintă ca o afirmație revendicată de la un adevăr. Ca enunț privitor la adevăr cu sensul că nu se poate enunța nimic privitor la adevăr, ipoteza se infirmă fie și numai formulându-se." (Geisler, CA, 133-134)

Scott MacDonald evidențiază faptul că, prin cunoașterea principiilor prime, scepticismul devine inacceptabil:

"Percepția nemijlocită a adevărului necesar corespondent anumitor propoziții imediate instituie un acces indubitabil și infailibil la adevărul acestora, așa încât, referindu-ne la aceste propoziții și la propozițiile derivate din acestea pe cale strict demonstrativă, scepticismul se dovedește inevitabil fals." (MacDonald, TK, citat în Kretzmann, CCA, 187)

Sf. Augustin, în tratatul *Contra Academicos*, se sprijină, la rândul său, pe cunoașterea certă a principiilor prime împotriva scepticismului vremii. Frederick Copleston îl sintetizează pe Augustin astfel: "Am cel puțin certitudinea principiului contradicției." (Copleston, HP, 53)

Apologetul catolic G.H. Duggan scoate în evidență dilema scepticului:

"Pe de o parte, scepticul susține că nu există adevăruri certe. Pe de altă parte, el nu poate face nici un enunț fără să admită că principiul contradicției este cu certitudine adevărat. Potrivit acestui principiu, ființa și nonființa nu sunt identice. Nesocotirea acestuia face ca, în orice enunț, «este» și «nu este» să devină interșanjabile. Evident că, în acești termeni, gândirea și discursul sfârșesc prin a fi imposibile." (Duggan, BRD, 65)

Mortimer Adler surprinde aceeași idee: "Acest principiu [al contradicției] îl reduce definitiv la tăcere pe scepticul decis să afirme că nici un enunț nu este adevărat sau fals. Dat fiind că o dată ce declarația scepticului este adevărată, cel puțin un enunț este mai curând adevărat decât fals. Iar dacă este falsă, atunci se poate ca nenumărate enunțuri să fie atât adevărate, cât și false. Iar dacă nu este nici adevărată, nici falsă, nu văd de ce ne-am mai pierde vremea acordând vreo atenție spuselor unui sceptic?" (Adler, TR, 133-134)

Adler sugerează că simţul comun se disociază de scepticism:

"Perspectiva simţului comun este cea pe care o adoptăm cu toţii atunci când ne disociem de poziţia în sine contradictorie şi sieşi dăunătoare a scepticismului radical, considerând-o nu doar iraţională, ci nu mai puţin inactualizabilă. Viaţa noastră n-ar mai rămâne în nici o privinţă aceeaşi câtă vreme am da curs, în loc să ne opunem, orientării sceptice. Suntem esenţialmente tributari unui mod de gândire în termenii căruia putem stabili valorile de adevăr sau fals, şi prin a cărui mijlocire izbutim, cu un oarecare grad de certitudine, să deosebim ceea ce este adevărat de ceea ce este fals. Aproape orice act şi orice întemeiere derivă din conştiinţa acestui tribut." (Adler, SGI, 35)

Ravi Zacharias rezumă: "Deducţia sceptică a lui Hume cum că judecata de ansamblu asupra realităţii s-ar cuveni suspendată se vădeşte în sine contradictorie întrucât exigenţa de suspendare a judecăţii constituie ea însăşi o judecată referitoare la realitate." (Zacharias, CMLWG, 200)

Colin Brown avertizează cu referire la enunţurile categorice ale lui Hume:

"Hume dă impresia unei irezistibile onestităţi atunci când afirmă că «Natura este întotdeauna preeminentă principiului». În aparenţă, nu avem de a face decât cu un binevenit avertisment adresat atât celor care instituie sisteme, cât şi celor potrivnici sistematizării în ce priveşte infatuarea de a-şi impune cu orice preţ fie afirmaţiile, fie tăgăduirile. Însă observaţia lui Hume, în acest caz, reprezintă implicit o asumare a faptului că demersul său (oricât de pretenţios s-ar dovedi) este singurul valabil. De fapt, scepticismul lui Hume se dovedeşte ambiguu sub orice aspect." (Brown, PCF, 71)

Ronald Nash atrage, la rândul său, atenţia asupra faptului că "ori de câte ori întâlnim pe cineva care spune că nimeni nu poate şti nimic, firesc este să ne întrebăm dacă [şi cum] scepticul conştientizează *acest fapt*." (Nash, WVC, 84)

G.H. Duggan evidenţiază un alt aspect al naturii în sine contradictorie perspectivei sceptice:

"Punctul de vedere sceptic potrivit căruia simţurile exterioare nu sunt demne de încredere se poate susţine doar câtă vreme se afirmă că simţurile exterioare nu au funcţie de cunoaştere, ci o altă menire. Deoarece, o dată ce se afirmă că simţurile exterioare au funcţie de cunoaştere, se înţelege că ele sunt în mod esenţial demne de încredere. Dacă nu s-ar dovedi astfel, ele n-ar avea funcţie de cunoaştere, furnizând informaţii îndoielnice; iar informaţiile îndoielnice nu intră în sfera cunoaşterii." (Duggan, BRD, 65)

Mortimer Adler constată o altă dilemă generată de recursul la scepticism:

"Negând faptul că există adevăr sau falsitate, scepticul radical este nevoit, în ultimă instanţă, să nege fie existenţa unei realităţi independente, fie posibilitatea unui caracter determinat căruia gândirea izbuteşte sau nu să-i corespundă. Ar trebui să devină de îndată evident că, adoptând o asemenea extremă, scepticului nu-i rămâne decât să se contrazică. Atâta vreme cât nu invocă adevărul propriilor aserţiuni cum că nu există o realitate independentă ori că aceasta nu prezintă un caracter determinat, punctul său de vedere îşi pierde valabilitatea; iar dacă îşi afirmă negaţiile ca adevărate, nu se poate raporta decât la temeiuri care, în ultimă instanţă, presupun o definiţie a adevărului." (Adler, SGI, 213)

2.2 Enunţul: "cunoaşterea, în ansamblu, se obţine prin mijlocirea fie a *simţurilor,* fie a *reflecţiei* în domeniul ideilor" nu derivă din nici o astfel de mijlocire

Ravi Zacharias, de asemenea, afirmă:

"Ideea lui Hume conform căreia, astfel încât să devină semnificative, toate enunţurile ar trebui să instituie fie o relaţie cu ideile, matematice sau cantitative, fie, pe de altă parte, un raţionament experimental raportat la interogaţia faptică, nu porneşte nici de la un fapt matematic, nici de la unul instituit pe cale experimentală. Prin urmare, însăşi definiţia unui enunţ semnificativ, conform termenilor pe care îi propune, îşi pierde orice sens." (Zacharias, CMLWG, 200)

Mortimer Adler notează că, în enunţul lui Hume, "se suprapun două erori; în primul rând, eroarea de a concepe percepţiile şi imaginile, inadecvat numite «idei», ca obiecte imediate ale propriei noastre conştiinţe; în al doilea rând, eroarea de a restrânge gândirea umană la o facultate pur senzorială, incapabilă de a conştientiza altceva decât ceea ce poate fi perceput prin mijlocirea simţurilor sau poate fi reprezentat ca produs al percepţiilor senzoriale." Adler întreabă categoric: "*Dispunem sau nu de idei abstracte (respectiv, concepte) în aceeaşi măsură în care dispunem de percepţii senzoriale şi imagini?...* Hobbes, Berkeley şi Hume afirmă că nu." (Adler, TPM, 38, 40, s.a.)

Adler scoate în evidenţă dilema pe care o generează imposibilitatea de a configura o idee abstractă sau un concept universal în raport cu ceea ce numim, de pildă, "câine". El propune următorul raţionament:

"Suntem, aşadar, nevoiţi să-i întrebăm pe sceptici dacă suntem apţi să percepem trăsătura comună a două sau mai multe entităţi [de exemplu,

categoria «câine» este comună atât unui Airdale, cât şi unui pudel] ori dimensiunile prin care acestea sunt identice.

Dacă răspunsul la această întrebare este negativ, atunci îşi invalidează o dată în plus propria explicitare a sensului unor nume comune aplicabile *indistinct* la două sau mai multe entităţi (adică, în privinţa unui anume aspect sub care ele *nu sunt distincte*). Dacă nu putem percepe nici o dimensiune în care două sau mai multe entităţi sunt identice, nu avem cum să le aplicăm unul şi acelaşi nume în mod indistinct.

Singura soluţie viabilă în ce-i priveşte constă într-un răspuns afirmativ la întrebarea: suntem apţi să percepem trăsătura comună a două sau mai multe entităţi ori dimensiunile prin care acestea sunt identice?

Un răspuns afirmativ, fie că sunt obligaţi să-l dea, fie că recunosc incapacitatea de a propune o explicaţie, echivalează cu o invalidare a punctului de vedere de la care pornesc." (Adler, TPM, 44, 45)

2.3 Atomismul empiric radical se descalifică prin sine, justificând propensiunea spre unitate şi relaţie

În concluzia scepticismului lui Hume referitor la cauzalitate, s-ar spune că nu există nici o relaţie între evenimente. Avem, astfel, de a face cu un atomism empiric radical (convingerea că "universul constă în nenumărate unităţi indivizibile, de mici dimensiuni, ale realităţii" [Geisler / Feinberg, IP, 430]).

Norman Geisler susţine că:

"Atomismul empiric radical al lui Hume potrivit căruia evenimentele sunt «cu totul independente şi distincte unele faţă de celelalte» şi sinele însuşi nu constituie decât o sumă de impresii se dovedeşte impracticabil. Dacă nu s-ar stabili nici o relaţie între lucruri, atunci nici măcar enunţul care propune această idee n-ar fi cu putinţă de formulat câtă vreme afirmaţia prin care ni se arată că toate lucrurile sunt independente unele faţă de celelalte implică o oarecare unitate şi un cadru relaţional. În plus, a afirma că «*eu* nu sunt decât suma impresiilor cu privire la mine» se contrazice întrucât există permanent o presupusă unitate a «eului (sinelui)» care avansează aserţiunea. Nu se poate porni, aşadar, de la un sine unitar cu scopul de a tăgădui una şi aceeaşi instanţă." (Geisler, CA, 22-23)

Ravi Zacharias este de aceeaşi părere:

"Aserţiunea lui Hume cum că toate evenimentele sunt în întregime independente, distincte şi nerelaţionate nu se susţine. O dată ce însuşi enunţul justifică un caracter unitar şi relaţional, el nu devine cu putinţă de formulat decât în aceste condiţii. Cu alte cuvinte, în vreme ce neagă ideea de unitate, el însuşi presupune un sine unitar." (Zacharias, CMLWG, 200)

2.4 Tăgăduirea cauzalității se invalidează prin sine

Pentru o clarificare a poziției lui Hume:

"Hume n-a tăgăduit nicicând principiul cauzalității. A fost de acord că ar fi absurd să pornim de la ideea unei surveniri a lucrurilor în lipsa oricărei cauze. În schimb, a căutat să arate că nu există nici o modalitate filosofică de *stabilire* a principiului cauzalității. Dacă principiul cauzal nu reprezintă efectiv o relație analitică între idei, ci o convingere bazată pe conjuncția uzuală a evenimentelor concrete, atunci nu determină nici o necesitate și nu poate fi invocat în mod îndreptățit din perspectivă filosofică. Am văzut, însă, deja că o categorizare a acestor enunțuri semnificative în cele două clase își anulează prin sine valabilitatea. Prin urmare, este posibil ca principiul cauzal să fie atât semnificativ, cât și necesar. De fapt, însăși tăgăduirea necesității cauzale implică o anume necesitate cauzală în cadrul tăgăduirii înseși. Deoarece, atâta vreme cât nu există un temei (cauză) necesar al tăgăduirii, tăgăduirea nu se confirmă cu necesitate. Iar dacă există un temei (cauză) necesar al tăgăduirii, atunci tăgăduirea se invalidează prin sine; întrucât, astfel, recurge la o relație cauzală necesară pentru a tăgădui că există relații cauzale necesare." (Geisler, CA, 24-25)

Limitarea principiului cauzalității la domeniul logicii se infirmă deopotrivă:

"Unii critici rămân la ideea că principiul cauzalității, deși aparține domeniului logicii, nu se aplică realității. Afirmația se descalifică prin sine. Nu se poate susține în mod consecvent cum că legile gândirii nu pot fi invocate în privința realității. E o dovadă de inconsecvență să gândim despre realitate că ea nu poate fi gândită. De vreme ce principiul cauzalității constituie un principiu fundamental al rațiunii, el trebuie să se aplice realității. Altfel, sfârșim prin a ne contrazice spunând că faptele pe care le cunoaștem cu privire la realitate nu pot fi cunoscute." (Geisler, BECA, 122)

C.S. Lewis rezumă:

"O teorie în măsură să explice tot ceea ce există în univers, dar care nu ne îngăduie să credem că gândirea noastră este validă, s-ar dovedi fără doar și poate inacceptabilă. Întrucât teoria însăși nu s-ar putea ivi decât pe calea gândirii, astfel că, o dată ce gândirea nu este validă, ea s-ar nărui numaidecât. S-ar înfrânge cu propriile sale argumente. Ar presupune un raționament potrivit căruia nici un argument nu este valabil – o dovadă a faptului că nu există dovezi – ceea ce sfârșește prin a fi un nonsens." (Lewis, M, 14-15)

Paul Carus observă legătura dintre conceptul raţional şi cel ontologic: "Convingerea noastră cu privire la cauzalitate se întemeiază, la urma urmei, oricât ar fi contestat-o Hume, pe principiul logic al identităţii, A = A. Ea reprezintă extensia acestui principiu la mobilitatea concretă." (Carus, EKP, în Kant, PFM, 201)

James B. Sullivan distinge între *noţiunea* de cauză şi *principiul* de cauzalitate:

> "*Noţiunea* de cauză se dobândeşte în urma comparaţiei la nivel intelectual între aspectele formale ale mai multor obiecte şi a stabilirii, pe cale inductivă, cum că un anume obiect îşi exercită influenţa asupra altuia ori îl produce pe altul prin acţiunile sale. *Principiul* cauzalităţii nu se instituie prin inducţia derivată din experienţe, ci printr-o analiză a noţiunii fiinţei contingente." (Sullivan, EFPTB, 124)

2.5 Concluzie

"Fără a se putea susţine ca punct de vedere epistemologic, scepticismul se dovedeşte într-o oarecare măsură relevant. Asemenea unei pietre în pantoful epistemologului, atrage nedezminţit atenţia asupra faptului că orice afirmaţie referitoare la cunoaştere trebuie să se întemeieze pe mărturii adecvate şi să evite abordările contradictorii sau absurde." (Geisler, IP, 100)

36

ÎN CONTROVERSĂ CU AGNOSTICISMUL

(Convingerea potrivit căreia omul "fie nu cunoaşte, fie nu poate să cunoască... În teologie, teoria afirmă că omul nu poate dobândi cunoaşterea lui Dumnezeu." [Trueblood, PR, 344])

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 **Agnosticismul lui Immanuel Kant**
- 1.1 Conţinutul cunoaşterii se structurează prin mijlocirea gândirii
- 1.2 Există o prăpastie de netrecut între cunoaştere şi realitate
- 1.3 Un compendiu al agnosticismului lui Kant

2 **Replică**
- 2.1 Agnosticismul se delegitimează prin sine
- 2.2 Categoriile gândirii corespund realităţii; în caz contrar, agnosticismul nu se poate enunţa
- 2.3 Statuarea existenţei este cu neputinţă în lipsa unei aserţiuni referitoare la esenţă (ceea ce este în sine)
- 2.4 Epistemologiei lui Kant îi este inaccesibilă realitatea întrucât nu porneşte de la realitate
- 2.5 Certitudinea concluziilor a priori ale lui Kant se invalidează pe calea descoperirilor ştiinţifice

1 AGNOSTICISMUL LUI IMMANUEL KANT

Filosofia lui Immanuel Kant neagă posibilitatea de a cunoaşte realitate în sine. Se ajunge, pe această cale, la agnosticism; de vreme ce nu putem cunoaşte realitatea, adevărul nu poate fi cunoscut.

1.1 Conţinutul cunoaşterii se structurează prin mijlocirea gândirii

Pentru a înţelege raţiunea lui Kant în negarea cognoscibilităţii adevărului, se cuvine să lămurim în ce constă epistemologia filosofului. Jerry Gill explică:

> "Epistemologia lui Kant, propusă în *Critica raţiunii pure*, se întemeiază pe convingerea potrivit căreia cunoaşterea prezintă două aspecte, respectiv conţinutul şi forma. Alături de empirişti [cei care pornesc de la cunoaşterea bazată pe simţuri], el susţine că, în ce priveşte conţinutul cunoaşterii, acesta se instituie prin intermediul experienţei senzoriale, susţinând totodată, în concordanţă cu raţionalismul, că forma (sau structura) cunoaşterii se instituie prin intermediul gândirii. Kant afirma că gândirea are un rol activ în experienţa cognitivă suprapunând actelor senzoriale anumite «categorii» fixe. Prin urmare, ceea ce este cunoscut reprezintă o experienţă senzorială «filtrată», sau organizată, în prealabil prin categoriile constitutive ale intelectului. Condiţia de existenţă a cunoaşterii presupune aportul necesar al ambelor elemente, nici unul nefiind suficient doar prin sine." (Gill, PRK, 76)

În cuvintele lui Kant: "[Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că] există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti, care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*." (Kant, CPR, 22 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 68 – n.tr.])

Kant judecă asupra ultimului enunţ, spunând:

> "Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe *cu* experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă *din* experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa." (Kant, CPR, 14 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 50 – n.tr.])

Kant susţine că în cadrul gândirii se regăsesc categoriile mijlocitoare ale intelecţiei:

> "Spaţiul şi timpul, cu tot ce cuprind ele, nu sunt lucrurile sau proprietăţile lor în sine, ci ţin de fenomenul lor; până în acest punct sunt de acord cu idealiştii despre care am vorbit. Doar că aceştia... considerau spaţiul o simplă reprezentare empirică, care... ne este cunoscut... numai prin experienţă...; eu, dimpotrivă, arăt [mai întâi] că spaţiul (şi tot aşa timpul)... ne este dat [la fel ca timpul,] înainte de orice percepţie sau experienţă, ca o formă pură a sensibilităţii noastre..." (Kant, PFM, 152 [*Prolegomene la orice metafizică*

viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Keininger; Ed. ALL, 1998; p. 182 – n.tr.])

În legătură cu aceste categorii constitutive, Kant spune:

"De aceea conceptele pure ale intelectului nu au nici un înţeles când sunt separate de obiectele experienţei şi sunt raportate la lucrurile în sine *(noumena)*. Ele slujesc numai pentru a face posibilă silabisirea fenomenelor, pentru a le putea citi ca experienţă. Principiile ce izvorăsc din raportarea acestor concepte la lumea sensibilă slujesc numai intelectului în cadrul experienţei; dincolo de aceasta ele sunt legături arbitrare, lipsite de o realitate obiectivă, a căror posibilitate nu poate fi cunoscută *a priori*, şi tot atât de puţin poate fi confirmată sau doar făcută clară prin vreun exemplu, deoarece toate exemplele sunt luate numai în vreo experienţă posibilă, ceea ce face ca şi obiectele acestor concepte să nu poată fi întâlnite altundeva decât numai într-o experienţă posibilă." (Kant, PFM, 72, 73 [*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; Ed. ALL, 1998; p. 114 – n.tr.])

Kant declară că singură raţiunea nu este suficientă în cunoaşterea realităţii: "Raţiunea nu ne învaţă să cunoaştem prin toate principiile ei *apriori* nimic altceva decât obiecte ale experienţei posibile şi despre acestea nimic altceva decât poate fi cunoscut prin experienţă. [Dar această îngrădire nu împiedică] raţiunea [să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienţei şi anume până la *relaţia* cu ceva ce nu este el însuşi obiect al experienţei, dar trebuie să fie totuşi temei ultim al tuturor experienţelor,] fără să ne înveţe despre acel ceva în sine [, ci doar în privinţa folosirii ei complete şi îndreptate spre scopul cel mai înalt în câmpul experienţei]." (Kant, PFM, 134 [*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; Ed. ALL, 1998; p. 166 – n.tr.])

De fapt, spune Kant, realitatea trebuie să se conformeze raţiunii astfel încât să îngăduie cunoaşterea:

"Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, [conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii,] pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune." (Kant, CPR, 6 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 32 – n.tr.])

Kant afirmă: "Intelectul nu-şi scoate legile *(a priori)* din natură, ci dimpotrivă, îi prescrie legile sale." (Kant, PFM, 82 [*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; Ed. ALL, 1998; p. 122 – n.tr.])

Kant pretinde că a găsit criterii mai certe ale adevărului în formele apriorice:

> "[Urmează de aici că,] dacă adevărul se întemeiază pe legi universale şi necesare, drept criterii ale sale, atunci [la Berkeley] experienţa nu poate avea criteriile adevărului, pentru că el nu a pus la temelia fenomenelor nimic *a priori*; de aici rezultă că ele nu sunt decât simple aparenţe, în timp ce la noi spaţiul şi timpul (în relaţie cu conceptele pure ale intelectului) prescriu *a priori* oricărei experienţe posibile legea lor, ceea ce oferă totodată şi criteriul sigur pentru a distinge în experienţă adevărul de aparenţă." (Kant, PFM, 152 [*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; Ed. ALL, 1998; p. 182 – n.tr.])

Kant conchide că "lucrurile ca obiecte ale simţurilor noastre existând în afara noastră sunt date, însă nu ştim nimic cu privire la ceea ce pot fi ele în sine, având acces doar la aparenţe, adică la reprezentările pe care le izvorăsc în noi câtă vreme ne stimulează simţurile." (Kant, PFM 43)

Kant afirmă încă o dată categoric faptul că "simţurile nu ne dau nicicând şi în nici un fel posibilitatea de a cunoaşte lucrurile în ele înseşi." (Kant, PFM 42)

Mortimer Adler rezumă:

> "Pentru Kant, lucrurile independente de gândirea umană sunt, în cuvintele sale, «*Dinge an sich*» – lucrurile în ele însele, intrinsec necognoscibile. E acelaşi lucru cu a spune că realul este necognoscibil şi că faptul cognoscibil este ideal în sensul că este învestit cu ideile pe care gândirea noastră le înaintează astfel încât să-l instituie ca atare." (Adler, TPM, 100)

1.2 Există o prăpastie de netrecut între cunoaştere şi realitate

Epistemologia [domeniul modalităţilor de cunoaştere] lui Kant trasează o limită cunoaşterii, iar realitatea se situează dincolo de această limită.

Potrivit lui Kant, gândirea se află în căutarea adevărului:

> "Dar această ţară este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imuabile. E ţara adevărului..., împrejmuită de un ocean vast şi furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceaţă deasă şi multe stânci de gheaţă

care se topesc repede prezintă aspectul înşelător de ţări noi, ispitesc continuu cu speranţe deşarte pe navigatorul pornit fără ţintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunţe şi pe care totuşi nici nu le poate duce la sfârşit." (Kant, CPR, 93 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 238 – n.tr.])

Nu putem întâlni adevărul întrucât, potrivit epistemologiei lui Kant, nu putem cunoaşte realitatea:

> "Dar din această deducţie a facultăţii noastre de a cunoaşte [*a priori*] rezultă, [în prima parte a metafizicii, un rezultat straniu şi în aparenţă foarte dăunător întregului scop ce se urmăreşte în partea a doua, anume] că nu putem depăşi cu ea niciodată limitele experienţei posibile, ceea ce este totuşi tocmai preocuparea cea mai esenţială a acestei ştiinţe. Dar tocmai aici stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoaşterii noastre raţionale *a priori*, anume că se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte lucrul în sine, care, deşi pentru sine real, rămâne necunoscut pentru noi. ... noi nu putem avea cunoaştere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât este obiect al intuiţiei sensibile..." (Kant, CPR, 8-9 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; pp. 35-38 – n.tr.])

Kant reţine că gândirea nu doar se mulţumeşte cunoscând limitele [punctul dincolo de care nu putem cunoaşte adevărul], ci realizează că nu poate cunoaşte nimic altceva: "Marginile înfăţişate... nu ajung însă, de vreme ce am aflat că dincolo de ele se mai află ceva (chiar dacă nu vom şti niciodată ce este acel ceva în sine)." (Kant, PFM, 125 [*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*; traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; Ed. ALL, 1998; p. 159 – n.tr.])

Kant rezumă:

> "În acest caz, ceea ce originar nu e decât un fenomen, de exemplu un trandafir e valabil, în sens empiric, ca obiect în sine... Dimpotrivă, ...nimic din ceea ce e intuit în spaţiu nu este o formă a lucrurilor care le-ar fi cumva proprie în ele însele, [ci că] obiectele în sine ne sunt cu totul necunoscute şi că ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilităţii noastre, a cărei formă este spaţiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut." (Kant, CPR, 26 [*Critica Raţiunii Pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 79 – n.tr.])

Kant conchide, din epistemologia sa, că "*Metafizica* [este] o cunoaştere raţională speculativă cu totul izolată [şi care se ridică complet deasupra a ceea ce ne învaţă experienţa, şi anume] prin simple concepte..., unde deci raţiunea trebuie să fie propriul ei şcolar." (Kant, CPR, 6 [*Critica raţiunii pure*; traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; Ed IRI, Bucureşti, 1994; p. 32 – n.tr.])

Etienne Gilson observă că, fără a nega realitatea, Kant o pune între paranteze ca fiind cu neputinţă de cunoscut: "În fapt, Kant nu şi-a propus nicicând să mediteze asupra realităţii ca atare, însă nici n-a căutat să o nege ori fie şi numai să o ignore. A hotărât, mai degrabă, să o pună în paranteză, astfel încât să fie mereu prezentă acolo unde există cunoaştere reală, dar, în acelaşi timp, să nu stabilească nicidecum limite spontaneităţii intelectului uman." (Gilson, BSP, 127-128)

Nicholas Rescher sugerează că, în epistemologia lui Kant, realitatea nu are sens:

> "Pentru Kant, concepţia unui obiect perceput eliberat de condiţiile percepţiei este tot atât de lipsită de sens ca şi aceea a vederii-unui-obiect eliberate de orice punct de vedere, considerate, prin urmare, distinct de una dintre condiţiile esenţiale ale vizibilităţii." (Rescher, NC, citat în Beck, KTK, 176)

1.3 Un compendiu al agnosticismului lui Kant

Kant "nutrea convingerea că există o distincţie între lumea reală (noumenală) şi lumea aparentă (fenomenală). Pentru a înţelege lumea fenomenală, omul dispune de un sistem de categorii constitutive (identice celor pe care le numim presupoziţii). Nimeni nu poate dobândi datele (fenomenalul) în lipsa categoriilor (presupoziţiile). Cunoaşterea, după Kant, este produsul comun al *gândirii* (subiectul cunoscător) şi al acelor trăsături înnăscute (capacitatea de a organiza şi categoriza) care îngăduie subiectului cunoscător să o perceapă ca atare." (William Crouse, corespondenţă personală, 14 iulie, 1999)

2 REPLICĂ

2.1 Agnosticismul se delegitimează prin sine

Epistemologia lui Kant se concretizează în agnosticism, teza potrivit căreia nu se poate cunoaşte nimic cu privire la realitate. Norman Geisler comentează: "În forma sa ilimitată, agnosticismul pretinde că orice cunoaştere cu privire la realitate (adică, la adevăr) este imposibilă. Dar însăşi această afirmaţie se prezintă ca un adevăr despre realitate." (Geisler, CA, 135)

Geisler şi Peter Bocchino rezumă natura sieşi dăunătoare a acestei afirmaţii: "Eroarea fundamentală a poziţiei agnostice ferme a lui Kant este aceea de a pretinde că are cunoştinţă de ceea ce el însuşi declară că nu poate fi cunoscut. Cu alte cuvinte, dacă ar fi adevărat că realitatea nu poate fi cunoscută, nimeni,

şi nici Kant, prin urmare, nu ar putea să o cunoască. Agnosticismul ferm al lui Kant se reduce, în ultimă instanţă, la afirmaţia: «Cunosc realitatea că realitatea nu poate fi cunoscută.»" (Geisler şi Bocchino, WSA, f.p.)

Mai departe, Geisler spune:

> "Un agnosticism generalizat îşi este sieşi dăunător; el se reduce la aserţiunea autocontradictorie cum că «se cunoaşte îndeajuns cu privire la realitate astfel încât să putem afirma că nimic nu poate fi cunoscut cu privire la realitate». Enunţul însuşi prezintă toate datele necesare unui fals. Deoarece, o dată ce se cunoaşte ceva cu privire la realitate, nu se poate spune totodată că realitatea este *în întregime* cu neputinţă de cunoscut. Pe de altă parte, evident, o dată ce nu se cunoaşte nimic cu privire la realitate, nu există nici un temei pentru formularea unui enunţ cu privire la realitate. Ar fi cu totul insuficient să spunem că o atare cunoaştere cu privire la realitate este în exclusivitate şi pe deplin negativă, respectiv o cunoaştere cu privire la ceea ce realitatea nu este. Întrucât orice implicaţie negativă presupune numaidecât una pozitivă; nu se poate afirma raţional că un lucru *nu* este ceea ce este în condiţiile unei efective necunoaşteri a «ceea ce este». Urmează de aici că agnosticismul generalizat îşi este sieşi dăunător întrucât presupune o oarecare cunoaştere cu privire la realitate cu scopul de a nega posibilitatea oricărei cunoaşteri cu privire la realitate." (Geisler, CA, 20)

Acest agnosticism nu se susţine:

> "Posibilitatea de a cunoaşte realitatea rămâne deschisă. Avem de a face cu una dintre cele mai persistente presupoziţii de pe parcursul întregii istorii a filosofiei. Oamenii n-au încetat niciodată să caute un răspuns în privinţa realităţii. Orice judecată care îşi propune să elimine *a priori* această posibilitate nu doar că se descalifică prin sine, dar contravine în egală măsură curentului major al cercetării filosofice." (Geisler, PR, 89)

Mortimer Adler întâmpină agnosticismul kantian cu o întrebare:

> "Criticul va dori, aşadar, să afle: dacă nu se poate cunoaşte decât ceea ce se găseşte între limitele experienţei [Kant], ce îndreptăţeşte aserţiunea potrivit căreia nu există, dincolo de acestea, nimic real şi cum se pot stabili aceste hotare dincolo de care intelectului uman nu îi este îngăduit să păşească fără a le trece prin însăşi afirmaţia respectivă?" (Ayer, LTL, 34)

Filosoful Ludwig Wittgenstein afirmă: "Pentru a stabili o limită gândirii, atât ceea ce se află dincoace de limită, cât şi ceea ce se află dincolo de ea ar trebui să ni se înfăţişeze cu putinţă de gândit." (Wittgenstein, TLP, prefaţă)

Etienne Gilson observă: "Cunoaşterea naturii unui lucru câtă vreme acesta nu este cunoscut reprezintă o contradicţie evidentă a doctrinei kantiene." (Gilson, BSP, 131)

Ravi Zacharias constată:

"Agnosticismul lui Kant în privinţa realităţii ultime îşi pierde valabilitatea prin sine însuşi. Este cu neputinţă a formula o judecată referitoare la realitatea ultimă o dată ce nu se ştie nimic despre realitatea ultimă. A spune, precum Kant, că nu se poate trece dincolo de aparenţe e totuna cu a trece dincolo de acestea astfel încât aserţiunea să devină posibilă. Cu alte cuvinte, nu se poate cunoaşte diferenţa dintre aparenţă şi realitate decât în condiţiile în care există suficiente date cu privire la ambele cât să se opereze o distincţie." (Zacharias, CMLWG, 203)

H.A. Pritchard notează că orice cunoaştere a realităţii este inconsecventă cu idealismul în general:

"Gândind lumea ca fiind dependentă de gândire, suntem nevoiţi să-i concepem alcătuirea exclusiv ca o succesiune de aparenţe... Această concluzie inevitabilă a idealismului pare să fie trecută cu vederea câtă vreme se presupune că relaţia esenţială a realităţilor cu gândirea constă în aceea de a fi cunoscute... Contribuţia acestei forme de idealism [propuse de Kant] derivă din însuşi faptul pe care idealismul caută în general să-l nege. Întrucât concluzia potrivit căreia lumea fizică este alcătuită dintr-o succesiune de aparenţe se evită doar luând în calcul relaţia realităţilor cu gândirea pe calea cunoaşterii şi, apoi, fără a conştientiza inconsecvenţa, invocându-se existenţa independentă a realităţii cunoscute." (Pritchard, KTK, 122-123)

2.2 Categoriile gândirii corespund realităţii; în caz contrar, agnosticismul nu se poate enunţa

Profesorul Geisler schiţează zădărnicia enunţurilor categorice menite să nege cunoaşterea realităţii:

"Punctul de vedere al lui Kant potrivit căruia categoriile gândirii (precum unitatea şi cauzalitatea) nu se aplică realităţii este inacceptabil întrucât o dată ce categoriile realităţii nu ar corespunde celor ale gândirii, nu s-ar putea formula nici un enunţ cu privire la realitate şi, deci, nici enunţul formulat ca atare de Kant. Altfel spus, dacă lumea reală nu ar fi comprehensibilă, nici un enunţ referitor la ea nu s-ar dovedi valabil. Un tipar prealabil al gândirii în raport cu realitatea este necesar fie că se urmăreşte o circumscriere pozitivă ori negativă a acesteia. Nu putem nici măcar *gândi* cum că realitatea este cu neputinţă de gândit. Pe de altă parte, tentativa de a susţine că agnosticul nu

trebuie să facă nici o aserţiune referitoare la realitate, ci doar să stabilească limitele necesare ale posibilităţii de cunoaştere, se dovedeşte în egală măsură autocontradictorie; întrucât a spune că nu se poate cunoaşte dincolo de limitele fenomenelor ori aparenţelor înseamnă a impune, astfel, un hotar de netrecut. Asemenea hotare, însă, nu pot fi impuse fără a fi, totodată, trecute. Nu avem cum să menţinem ideea că aparenţa se manifestă până la un punct, de la care începe realitatea, fără a surprinde într-o oarecare măsură ceea ce se află dincolo de limită. Cu alte cuvinte, cum se poate cunoaşte diferenţa dintre aparenţă şi realitate fără a le cunoaşte pe ambele îndeajuns cât să se poată face o comparaţie?" (Geisler, CA, 21)

H.A. Pritchard întâmpină raţionamentul conform căruia realitatea este ca atare în actul de cunoaştere a acesteia:

"Obiecţia fundamentală ce se cuvine, înainte de toate, adusă acestui mod de gândire se referă la faptul că el contravine naturii înseşi a cunoaşterii. Cunoaşterea presupune necondiţionat existenţa realităţii cunoscute independent de cunoaşterea ei şi cunoaşterea ei ca atare în existenţa ei independentă. Este, pur şi simplu, *imposibil* să gândim că o realitate, oricare ar fi ea, depinde de actul prin care o cunoaştem sau prin care se cunoaşte în general. Dacă vorbim despre cunoaştere, atunci trebuie, mai întâi, *să fie* un lucru urmând a fi cunoscut. Altfel spus, cunoaşterea reprezintă esenţialmente o descoperire, identificarea unui lucru deja existent. Dacă o realitate n-ar fi sau nu s-ar institui decât în virtutea unei anume activităţi ori a unui anume proces în cadrul gândirii, atunci activitatea sau procesul respectiv n-ar mai constitui acte de «cunoaştere», ci de «facere» sau «creaţie», iar a face şi a cunoaşte trebuie înţelese, în ultimă instanţă, ca excluzându-se reciproc." (Pritchard, KTK, 118)

Etienne Gilson declară că, "în pofida tezei idealiste, putem şti dacă ideile noastre sunt sau nu conforme lucrurilor." (Gilson, PSTA, 275)

Paul Carus comentează referitor la dificultatea cu care se confruntă agnosticismul atunci când categoriile gândirii nu sunt totodată şi categoriile realităţii:

"Negând faptul că spaţiul şi timpul sunt obiective, Kant devine ambiguu şi inconsecvent cu sine însuşi. Deoarece se vede nevoit fie să susţină că spaţiul şi timpul se limitează la condiţiile corporale ale subiectului gânditor, ceea ce este un nonsens, fie să le atribuie subiectului ca un lucru în sine, fapt care contravine înseşi teoriei pe care o avansează, respectiv că timpul şi spaţiul nu se referă la lucrurile în sine, ci doar la aparenţe." (Carus, EKP, în Kant, PFM, 233)

Mortimer Adler reţine eroarea idealismului:

> "Platon şi Descartes, asemenea unor Kant şi Hegel, mai târziu, merg prea departe în demarcaţia celor două domenii – sensibilul şi comprehensibilul. Faptul derivă din hotărârea de a-i fi atribuit intelectului o autonomie care îi îngăduie să funcţioneze, sub anumite aspecte sau în ansamblu, independent de experienţa simţurilor.
>
> Ceea ce îi determină pe Platon şi pe Descartes să înzestreze intelectul cu idei înnăscute – idei pe care nu le dobândeşte nicidecum pe baza experienţei senzoriale. Categoriile transcendentale ale lui Kant nu reprezintă decât o altă versiune a aceleiaşi erori." (Adler, TPM, 34)

2.3 Statuarea *existenţei* este cu neputinţă în lipsa unei aserţiuni referitoare la *esenţă* (ceea ce este în sine)

Argumentul poate fi formulat în felul următor:

> "O altă dimensiune autocontradictorie rezidă în accepţiunea lui Kant potrivit căreia, în vreme ce ştie *că* numenalul [lumea reală vs. aparenţa lumii] există, cunoaşterea acestuia în *ceea ce* este el îi rămâne inaccesibilă. Este oare posibil să avem conştiinţa existenţei unui lucru fără a deţine totodată anumite date referitoare la lucrul în cauză?... Nu e cu putinţă să afirmăm *că* un anume lucru există fără a trimite în acelaşi timp la *ceea ce* este el. Fie şi numai a-l descrie ca «în-sine» sau «real» presupune deja un enunţ în acest sens. În plus, Kant recunoscuse că avem de a face cu «sursa» necognoscibilă a aparenţelor pe care le percepem. Toate acestea informează cu privire la real: şi anume, că se vorbeşte despre sursa în-sine, reală a impresiilor noastre. E îndeajuns cât să scoatem din discuţie generalizarea agnosticismului." (Geisler, CA, 21-22)

H.A. Pritchard susţine că "de vreme ce cunoaşterea survine în mod esenţial cu privire la realitatea ca atare, dincolo de cunoaşterea acesteia, aserţiunea potrivit căreia o realitate este dependentă de gândire constituie aserţiunea acelui lucru care este în sine, dincolo de cunoaşterea acestuia." (Pritchard, KTK, 121)

Etienne Gilson afirmă:

> "Rădăcina comună de la care pornesc atât sensibilitatea, cât şi intelectul, şi despre care Kant spune că există, dar nu poate fi cunoscută, s-ar cuveni, în cele din urmă, dezgropată şi adusă la lumină. Pe scurt, câtă vreme nu are să rămână asemenea unui corp străin inserat arbitrar în lumea comprehensibilă a intelectului, existenţa trebuie fie tăgăduită pe deplin, fie înaintată *a priori* [o concluzie stabilită independent de experienţă] aşijderi tuturor celorlalte." (Gilson, BSP, 132)

Gilson continuă: "Critica lui Kant se raportează la existenţă tot atât de excesiv, pe cât de lacunar. Excesul, la fel ca în cazul lui Hume, derivă din arbitrarietatea pronunţată a determinărilor; iar lacuna, din radicala imposibilitate de a o cunoaşte, ceea ce o face tot atât de absentă din idealismul critic al lui Kant pe cât a fost în idealismul absolut al lui Berkeley." (Gilson, BSP, 134-135)

Paul Carus arată:

> "Prin urmare, acceptând că reprezentarea lumii instituită de simţuri a intuiţiei noastre ţine de aparenţa subiectivă,... susţinem, spre deosebire de Kant, că elementele formale ale acesteia constituie o trăsătură inerentă existenţei ca formă a existenţei.
>
> Stabilind că forma este pur subiectivă, Kant transformă – în ciuda tuturor obiecţiilor – toate ideile, conceptele, judecăţile ştiinţifice în păreri pur subiective. Idealismul său se vădeşte mai accentuat decât cel al lui Berkeley. Ştiinţa nu poate fi considerată ca o metodă obiectivă de cogniţie decât dacă legile formale reprezintă trăsături obiective ale realităţii." (Carus, EKP, în Kant, PFM, 210)

Carus conchide: "Dacă lucrurile în sine semnifică lucruri obiective, adică lucruri ca atare, independent de sensibilitatea noastră, nu putem admite că ele nu sunt cognoscibile." (Carus, EKP, în Kant, PFM, 236)

Rudolph G. Bandas susţine că ideea de fiinţă corespunde realităţii:

> "Ce ne asigură cu privire la obiectivitatea ideii de fiinţă? De unde ştim că ea corespunde realităţii de vreme ce nu o putem compara cu lucrul în sine extramental, acesta din urmă nefiind perceptibil în lipsa unei medieri? Problema nu e nici pe departe nouă: a fost pusă în discuţie şi rezolvată nu doar de Sf. Toma, ci şi, mai înainte, de Aristotel. Tendinţa specifică a gândirii moderne este aceea de a opera diviziuni şi demarcaţii. Eroarea fatală în domeniul epistemologiei constă în a separa obiectul cunoscut de lucrul însuşi, pentru a depune, apoi, eforturi considerabile şi zadarnice de a umple golul astfel creat între subiect şi obiect." (Bandas, CPTP, 62)

Bandas se opreşte, în continuare, asupra universalităţii ideii de fiinţă.

> "Ideea de fiinţă este aplicabilă în ansamblu la realitate, actualizată ori potenţială, prezentă, trecută ori viitoare. Ea se aplică oricărui nivel al realităţii... Nici o afirmaţie nu este posibilă în lipsa fiinţei. A ieşi de sub semnul fiinţei ar presupune o sinucidere intelectuală şi o autocondamnare la tăcere veşnică. Oricine rosteşte verbul «este» şi face o afirmaţie – putând fi mai dogmatic şi mai categoric decât majoritatea modernilor noştri – acceptă

cu necesitate filosofia fiinţei în toate consecinţele, implicaţiile şi ramificaţiile sale." (Bandas, CPTP, 346)

Panayot Butchvarov susţine, în *Cambridge Dictionary of Philosophy*, că agnosticul care ignoră esenţa se confruntă cu două concluzii indezirabile:

"A accepta obiecţia [cum că nu ne putem forma nici o concepţie cu privire la obiectele reale] pare să implice faptul că nu putem dobândi nici o cunoaştere a obiectelor reale ca atare şi că adevărul nu trebuie înţeles ca o corespondenţă cu asemenea obiecte. Consecinţele acestei perspective sunt, însă, mult mai profunde; fie (I) ar trebui să acceptăm punctul de vedere absurd, pe cât se pare, potrivit căruia nu există obiecte reale... căci n-am putea crede în realitatea unui lucru despre care nu ne putem forma nici o concepţie; fie (II) trebuie să ne asumăm sarcina zadarnică, pe cât se pare, de a modifica radical sensul unor termeni precum «realitate», «concept», «experienţă», «cunoaştere», «adevăr» şi aşa mai departe." (Butchvarov, MR, citat în Audi, CDP, 488)

Butchvarov continuă: "Câtă vreme concepţia noastră cu privire la o lume spaţio-temporală independentă este în mod necesar subiectivă, nu avem nici un motiv întemeiat de a presupune că o asemenea lume există, mai cu seamă din moment ce pare o contradicţie în sine să vorbim despre o concepţie independentă de facultăţile noastre conceptuale." (Butchvarov, MR, citat în Audi, CDP, 490)

2.4 Epistemologiei lui Kant îi este inaccesibilă realitatea întrucât nu porneşte de la realitate

Aşa cum observam în introducerea acestei secţiuni, greşim atunci când pornim de la datele gândirii căutând să aflăm o cale de acces la realitate.

F.H. Parker notează că punctul de pornire trebuie să-l constituie însăşi realitatea: "Realităţile cunoscute... nu depind de cunoaşterea lor, nici prin natură, nici prin existenţă; cunoaşterea depinde de realităţile cunoscute." (Parker, RAK, citat în Houde, PK, 48)

Etienne Gilson constată dilema în care se găseşte idealistul supus acestei erori:

"Marea diferenţă între realist şi idealist este aceea că, în vreme ce idealistul gândeşte, realistul ştie. Pentru realist, a gândi nu înseamnă decât a organiza anumite acte de cunoaştere prealabile ori a medita asupra conţinutului acestora. Acesta n-ar concepe nicidecum să instituie gândirea ca punct de plecare al judecăţii sale dat fiind că, în ce-l priveşte, gândirea nu devine posibilă decât acolo unde există, mai

> întâi, cunoaşterea. Întrucât idealistul porneşte de la gândire spre lucruri, el nu poate spune dacă punctul său de plecare corespunde sau nu unui obiect. Întrebându-l pe realist în ce mod poate reîntâlni obiectul plecând de la gândire, acesta din urmă se va grăbi să-i răspundă că faptul este cu neputinţă, ceea ce l-a şi împiedicat, de altfel, să adopte poziţia idealistului. Realismul porneşte, cu toate acestea, de la cunoaştere, adică de la un act al intelectului constând esenţialmente în percepţia unui obiect. Pentru realist, aşadar, împrejurarea nu ridică un semn de întrebare insolvabil, ci o pseudoproblemă, ceea ce e cu totul altceva." (Gilson, VMYR, citat în Houde, PK, 386)

Gilson îl avertizează pe preopinentul idealistului:

> "Nu trebuie să uităm că imposibilităţile prin intermediul cărora idealismul tinde să imobilizeze realismul sunt ele înseşi produse ale gândirii idealiste. Provocându-ne să cântărim lucrul cunoscut în raport cu lucrul însuşi, nu face decât dovada neajunsului interior al unei orientări înşelătoare pe calea căreia rătăceşte el însuşi. Pentru realist, nu există un «noumenon» [lucru în sine] în sensul pe care i-l acordă idealistul. Cunoaşterea presupune prezenţa lucrului însuşi în datele intelectului. Este inutilă prezumţia, dincolo de lucrul gândit, a unei dubluri, misterioase şi necognoscibile, care ar fi lucrul lucrului gândit. A cunoaşte nu înseamnă a pătrunde un lucru aşa cum se prezintă el în gândire, ci a pătrunde, în gândire, un lucru aşa cum este el." (Gilson, VMYR, citat în Houde, PK, 388)

2.5 Certitudinea concluziilor *a priori* ale lui Kant se invalidează pe calea descoperirilor ştiinţifice

A priori înseamnă "independent de experienţă". Mortimer Adler lămureşte sensul pe care Kant îl dă judecăţilor sintetice *a priori*: "Kant înzestrează gândirea umană cu formele transcendentale ale percepţiei senzoriale sau intuiţiei (formele de spaţiu şi timp) şi, totodată, cu categoriile transcendentale ale intelectului." Acest fapt presupune că "gândirea contribuie cu aceste forme şi categorii transcendentale la experienţă, constituind astfel alcătuirea şi caracterul experienţei proprii." (Adler, TPM, 96)

Cu alte cuvinte, gândirea nu poate cunoaşte realitatea decât conform acestor categorii *a priori*. Ceea ce înseamnă că singura modalitate de a judeca dacă un anume lucru corespunde realităţii (adică, este adevărat) este conform acestor categorii *a priori* şi nu în baza experienţei pe care o avem în realitatea însăşi.

Adler arată că motivaţia lui Kant a fost aceea de a impune geometria euclidiană, aritmetica şi fizica newtoniană drept modele de concluzii *a priori* în măsură să circumscrie realitatea. Totuşi, Adler ne reaminteşte că

"...au avut loc trei evenimente istorice a căror menţionare dovedeşte îndeajuns cât de iluzorie este perspectiva astfel configurată:

Elaborarea geometriilor noneuclidiene, precum şi a teoriei moderne a numerelor ar trebui să demonstreze convingător artificialitatea evidentă a invenţiei kantiene referitoare la formele transcendentale de spaţiu şi timp ca elemente de control ale percepţiei senzoriale şi ca repere în măsură să confere certitudine şi realitate geometriei euclidiene şi aritmeticii simple.

Tot astfel, înlocuirea fizicii newtoniene [Universul reprezintă un mecanism gigantic. Dumnezeu se află în afara acestui mecanism.] cu fizica relativistă modernă, extinderea legilor cauzale prin legile probabiliste sau statistice, elaborarea fizicii particulelor elementare şi a mecanicii cuantice, ar trebui, la rândul lor, să demonstreze convingător artificialitatea evidentă a invenţiei kantiene referitoare la categoriile transcendentale ale intelectului menite să confere fizicii newtoniene certitudine şi imuabilitate."

Adler conchide: "Greu de înţeles cum, în secolul douăzeci, mai poate cineva lua în serios filosofia transcendentală a lui Kant, oricât de admirabilă ar rămâne, din anumite puncte de vedere, ca invenţie intelectulă de o extraordinară complexitate şi ingeniozitate." (Adler, TPM, 97-98)

Paul Carus susţine:

"Câtă vreme nu delegitimăm ştiinţa ca pe o fantezie a gândirii umane, trebuie să fim de acord că, în ciuda deficienţelor particulare ale omului de ştiinţă, idealul ştiinţei (descrierea lucrurilor în existenţa lor obiectivă) este îndreptăţit şi devine tot mai realizabil." (Carus, EKP, în Kant, PFM, 236)

37
ÎN CONTROVERSĂ CU MISTICISMUL

("Convingerea potrivit căreia cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu, a adevărului spiritual sau a realităţii supreme, se poate obţine «prin intermediul intuiţiei sau înţelegerii nemediate [subiectivul] într-un mod diferit de cel al percepţiei senzoriale obişnuite sau al raţionamentului logic» (Webster's New Collegiate Dictionary)." [Anderson, CWR, 37])

SCHIŢA CAPITOLULUI

1 MISTICISMUL, ILUSTRAT DE D.T. SUZUKI (ZENBUDISMUL)

Se cunosc numeroase forme de misticism. Ceea ce îi deosebeşte pe mistici este *modul* în care se ajunge la stadiul de iluminare. Să ne amintim că *modul* în care cunoaştem realitatea se stabileşte, distinct, o dată ce hotărâm *dacă* realitatea poate fi, într-adevăr, cunoscută. Următorul exemplu de misticism dezvăluie percepţia misticilor în ce priveşte cunoaşterea realităţii şi a adevărului.

1.1 Adevărul poate presupune contradicții

D.T. Suzuki afirmă limpede: "Zen nu acordă atenție exercițiului rațional și acceptă contradicția cu sine însuși sau inconsecvența." (Suzuki, LZ, 94).

Și mai spune: "Zen nu este, în mod hotărât, un sistem întemeiat pe logică și analiză. Se află, fără îndoială, la antipodul logicii, prin care înțeleg aici modul dualist de gândire." (Suzuki, IZB, 38)

Suzuki:

> "Raționăm, în general: «A» este «A» întrucât «A» este «A»; sau «A» este «A», deci «A» este «A». Zen este de acord sau acceptă acest tip de raționament, însă își stabilește propriile căi de gândire, cu totul inacceptabile, îndeobște. Zen ar spune: «A» este «A» întrucât «A» nu este «A»; sau «A» nu este «A», deci «A» este «A»." (Suzuki, SZ, 152)

Suzuki:

> "Iată premisele de la care pornește zen. Deoarece înțelegem, acum, că, la urma urmei, «A nu este A», că logica este unilaterală, că așa-numita iraționalitate nu este, în ultimă analiză, cu necesitate ilogică; ceea ce pare, la suprafață, irațional își are, în fond, propria logică, corespondentă adevăratei stări de lucruri... Cu alte cuvinte, zen urmărește să trăiască din interior. Refuză constrângerile regulilor, creându-și propriile legi – iată viața pe care zen ne îndeamnă să o trăim. De unde și enunțurile sale ilogice sau, mai curând, supralogice." (Suzuki, IZB, 60, 64)

Suzuki afirmă că adevărul se identifică mai lesne în contradicții decât în logică: "Oricât de logic imposibil ori plin de contradicții s-ar dovedi un enunț formulat în Prajnaparamita, el se dovedește întru totul mulțumitor în ordinea spiritului... Faptul că aceste texte se situează în afara logicii nu le face neadevărate. Dacă e să vorbim despre adevăr, atunci avem să-l regăsim aici cu asupra de măsură." (Suzuki, EZB3, 271)

Suzuki spune despre realitate:

> "Ideea este că faptul suprem al experienței nu trebuie subjugat prin intermediul vreunei legi artificiale sau schematice a gîndirii, nici al vreunei antiteze între «da» și «nu», nici al vreunor formule epistemologice izolate și aride. Desigur, zen propune mereu perspective absurde și iraționale; însă numai în aparență." (Suzuki, IZB, 55)

Cu privire la categoriile logice, Suzuki arată: "«Ignoranța» este doar un alt nume al dualismului logic... Dacă vrem să dobândim acces la însuși adevărul lucrurilor, trebuie să le percepem în orizontul increatului, al unei lumi în care

conştiinţa unuia sau altuia dintre fenomene n-a fost încă trezită." (Suzuki, IZB, 52)

1.2 Există două dimensiuni ale realităţii (şi ale adevărului) urmând a fi actualizate distinct în experienţă

D.T. Suzuki relevă în privinţa filosofiei zen a cunoaşterii:

"Iată, în continuare, câteva aspecte referitoare la epistemologia zen. Ne sunt accesibile două categorii de informaţie cu privire la realitate; cunoaşterea poate fi, pe de o parte, *despre* realitate şi, pe de altă parte, cea pe care o generează realitatea însăşi. Folosind termenul «cunoaştere» în sensul cel mai larg, avem de a face cu ceea ce aş numi, în primul caz, cunoaştere cognoscibilă, iar în al doilea, cunoaştere necognoscibilă. Cunoaşterea este cognoscibilă atunci când constituie relaţia dintre subiect şi obiect... Cunoaşterea necognoscibilă derivă din experienţa interioară; drept urmare, ea este pe de-a-ntregul individuală şi subiectivă. Ciudăţenia acestei din urmă categorii de cunoaştere este că individul care o dobândeşte are convingerea absolută a universalităţii ei, în pofida caracterului particular al acesteia." (Suzuki, SZ, 146)

Suzuki le atribuie aici conceptele de văz şi înţelegere: "Văzul deţine rolul cel mai important în epistemologia budistă, întrucât văzul este temeiul înţelegerii. Înţelegerea este cu neputinţă în lipsa văzului; orice cunoaştere îşi are originea în văz." (Suzuki, MCB, 46)

Norman Anderson defineşte misticismul astfel:

"În termeni generali, misticismul reprezintă convingerea potrivit căreia cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu, a adevărului spiritual sau a realităţii supreme, se poate obţine «prin intermediul intuiţiei sau înţelegerii nemediate într-un mod diferit de cel al percepţiei senzoriale obişnuite sau al raţionării logice» *(Webster's New Collegiate Dictionary)*." (Anderson, CWR, 37)

Anderson ne dezvăluie modalitatea prin care zen ajunge la această cunoaştere a realităţii supreme:

"Zenbudiştii sunt încredinţaţi că, printr-o autodisciplină riguroasă şi o metodă de meditaţie strict prescrisă, pot accede la *satori*, termenul japonez pentru «iluminare» – fie spontan, după învăţătura unora, fie treptat, după cum susţin alţii – prin intermediul unei percepţii care este mai degrabă empirică decât intelectuală." (Anderson, CWR, 88)

Suzuki defineşte *satori* ca fiind întru totul diferită faţă de cunoaşterea raţională: "Satori poate fi definită ca o pătrundere intuitivă în natura

lucrurilor, fiind în mod opus distinctă faţă de înţelegerea analitică sau logică a acestei naturi." (Suzuki, EZB1, 230)

Suzuki: "Satori, în fond, nu reprezintă o stare care se poate dobândi pe calea intelectului." (Suzuki, EZB1, 243)

Suzuki:

> "Trebuie să existe, în zen, o satori: trebuie să existe o răsturnare mentală generală în măsură să anihileze vechile stratificări ale intelectualităţii şi să pună temelia unei noi credinţe; trebuie să existe o trezire a unui nou simţ care va pune în lumină vechea stare de lucruri dintr-un unghi perceptiv cu totul nou şi cum nu se poate mai revigorant." (Suzuki, EZB1, 262)

Suzuki: "Dincolo de negaţiile pe care le avansează gânditorii Mahayana [o sectă distinctă a budismului (Zen se bucură de o mai mare popularitate.)], se regăseşte, de fapt, afirmarea unui adevăr superior." (Suzuki, AZ, 5)

Suzuki:

> "Zen se înscrie pe calea unei explorări intelectuale în căutarea adevărului suprem pe care intelectul nu se dovedeşte capabil să o ducă la bun sfârşit; subiectul este îndemnat să coboare mai adânc sub valurile conştiinţei empirice." (Suzuki, EZB2, 60)

Suzuki se referă, din nou, la cele două forme de cunoaştere:

> "În general, se disting în budism două forme de cunoaştere; prima este prajna, iar cealaltă este vijnana. Prajna reprezintă cunoaşterea deplină (sarvajna) sau cunoaşterea transcendentală... Vijnana reprezintă cunoaşterea relativă în cadrul căreia se operează distincţia între subiect şi obiect... Ştiinţa şi filosofia par să nu circumscrie Realitatea până la ultimele consecinţe; Realitatea este alcătuită dintr-o serie de elemente care scapă examinării efectuate prin mijlocirea cunoaşterii noastre relative. Ceea ce rămâne din Realitate, potrivit budismului, se afirmă doar prin recursul la prajna." (Suzuki, LZ, 80)

Suzuki: "Prajna constituie o dimensiune pe care cunoaşterea discursivă nu o poate dobândi. Ea aparţine unei categorii diferite faţă de cunoaşterea ca atare." (Suzuki, AZ, 22-23)

Suzuki: "Vijnana urmăreşte ca totul să fie limpede şi bine definit, dincolo de enunţurile contradictorii, pe care prajna, cu toate acestea, le trece cu vederea fără dificultate." (Suzuki, SZ, 91)

În zen, enunţurile sau întrebările ilogice şi absurde au menirea de a zdruncina echilibrul logic al individului. Ca, de pildă: cum se poate defini

sunetul pe care îl produce bătaia din palme a unei singure mâini? Suzuki explică filosofia zen pe care se întemeiază asemenea enunţuri ilogice:

> "Zen nu caută lipsa de logică de dragul absurdului, ci pentru a atrage atenţia asupra faptului că fenomenul de consecvenţă logică nu este ultim şi că există un anume enunţ transcendental care nu poate fi cuprins pe calea simplei comprehensiuni intelectuale... Zen deschide o dimensiune absolută de natură să excludă orice antiteză." (Suzuki, IZB, 67-68)

1.3 Realitatea pe care o constituie lumea, precum şi experienţa acesteia sunt iluzorii

Suzuki arată că lumea materială sau realitatea intră în sfera iluziei (un concept altminteri cunoscut drept maya):

> "Aşa cum s-a spus în repetate rânduri, argumentaţia adoptată în Prajnaparamita caută cu precădere să întâmpine eroarea fundamentală de la care pornim cu toţii în general referitor la lume – adică, realismul naiv [Există o lume exterioară, faptică, reală.]. Trăsătura de bază a acestui realism constă în percepţia lumii ca o realitate veşnic stabilă şi faptic exterioară în contrast cu ceea ce se crede a fi o lume interioară a gândirii, sentimentelor şi senzaţiilor... Una dintre cele mai eficiente modalităţi de a nărui poziţia realismului naiv este de a declara că totul este maya şi că nu există o ordine nedezminţită a lumii, că perspectiva dualistă asupra existenţei, presupunând internul şi externul, fiinţa şi nonfiinţa etc., este vizionară şi că trezirea prajnei, care pătrunde necuprinsul, este necesară... Ni se spune, aşadar, că plăcerile şi durerile care ne încearcă nu au, ca atare, o natură veşnică; tot astfel, în ce priveşte obiectele plăcerii şi durerii, ele sunt trecătoare şi nestatornice asemenea mayei. Ele nu aparţin unei realităţi substanţiale. Nu sunt decât pure aparenţe şi trebuie percepute ca atare, fără a li se atribui nici o altă valoare. Cât despre aparenţe, ele există, fapt ce nu poate fi trecut cu vederea; dar înţeleptul ştie că nu trebuie, astfel, să rămânem în lumea lor, văzându-le ca pe nişte finalităţi, întrucât ochiul său prajna a pătruns însuşi temeiul realităţii." (Suzuki, EZB3, 267-268)

Suzuki spune că, dincolo de această lume, se află una mai reală: "Întrucât această lume relativă în care ştim că trăim şi lumea mai reală care se află dincolo de ea alcătuiesc un întreg deplin şi indivizibil, aşa încât nici una dintre ele nu este mai reală decât cealaltă... Lumea este una şi aceeaşi, iată adevărul." (Suzuki, WIZ, 73)

Suzuki vorbeşte aici despre realitate în termenii filosofici ai Occidentului:

> "Realitatea, cu toate acestea, nu trebuie înţeleasă în sensul unui nucleu, al unei esenţe ori al unui lucru-în-sine separat de ceea ce se cunoaşte ca aparenţă ori fenomenalitate. Ea nu constituie obiectul unei percepţii intelectuale urmând a se distinge drept cutare sau cutare lucru. Este ceea ce rămâne în urmă (cu toate că expresia ne displace) atunci când se leapădă orice înveliş exterior. Faptul nu trebuie înţeles la nivelul intelecţiei. El este simbolic şi se cere interpretat din punct de vedere spiritual; este sentimentul celui care trece prin ceea ce putem numi, din lipsa unei terminologii adecvate, experienţa zen sau satori." (Suzuki, LZ, 30)

Suzuki arată că recursul la gândirea ilogică şi la nonsens în practica zen se justifică prin intenţia de a elibera cadrul mental de constrângerile unei lumi iluzorii: "Scopul maestrului zen, atunci când vine în radicală contradicţie cu faptele experienţei perceptive, este acela de a-l convinge pe psiholog să se elibereze de ataşamentul impropriu faţă de conceptele pe care le asimilează realităţii." (Suzuki, LZ, 94)

1.4 Experienţa mistică este inefabilă

D.T. Suzuki afirmă categoric cum că experienţa mistică este inefabilă (inexprimabilă): "Satori reprezintă cea mai intimă experienţă individuală, aşa încât ea nu poate fi exprimată verbal sau descrisă în vreun fel." (Suzuki, EZB1, 263)

Suzuki: "Realitatea însăşi nu are formă şi nici nu este amorfă; asemenea spaţiului, ea se află dincolo de cunoaştere şi înţelegere; e prea subtilă pentru a se lăsa exprimată în cuvinte şi litere." (Suzuki, EZB2, 21)

2 REPLICĂ

2.1 Afirmaţiile zen sunt autocontradictorii şi *ad hoc*

2.1.1 Ilustrări specifice

D.T. Suzuki susţine că zen se sustrage oricăror observaţii critice:

> "Maestrul zen a dobândit, prin satori, o poziţie privilegiată de la nivelul căreia îşi poate conduce în orice direcţie atacul asupra adversarului. Această poziţie privilegiată nu se situează în nici un punct din spaţiu şi nu poate fi pusă în primejdie de concepte sau de vreun sistem care se întemeiază pe acestea. Situarea sa, care nu presupune o poziţionare în sensul îndeobşte acceptat, nu poate fi clintită, drept urmare, prin nici un mijloc derivat din intelecţie." (Suzuki, LZ, 95)

Suzuki afirmă că zen se autentifică prin sine şi că nu manifestă nici o preocupare faţă de observaţiile critice referitoare la contradicţiile de care s-ar face răspunzător:

"Din punct de vedere lingvistic logic, cei doi maeştri zen se sfidează reciproc în condiţii definitiv ireconciliabile. Unul spune «da», iar celălalt spune «nu». Câtă vreme «nu» trimite la o negaţie indeterminată, iar «da» la o afirmaţie indeterminată, între cele două nu se poate arunca nici o punte. Iar dacă aşa stau lucrurile, pe cât se pare, ne putem întreba cum se face că zen îngăduie contradicţia susţinând pe mai departe consecvenţa învăţăturii sale. Însă zen are să-şi vadă cu seninătate de drum fără să ia aminte la toate aceste observaţii. Fapt care se explică prin aceea că întâia preocupare zen se referă la experienţă şi nu la modurile de expresie. Cele din urmă dau curs unui fenomen accentuat de variaţie, implicând deopotrivă paradoxurile, contradicţiile şi ambiguităţile. Potrivit gândirii zen, problema «estităţii» *(isticheit)* îşi găseşte soluţia doar în experienţa interioară a acesteia şi nu în dezbaterile cu privire la ea ori în abordarea lingvistică a subtilităţilor dialectice [antonimia]. Cei care se revendică de la o autentică experienţă zen vor distinge imediat, în ciuda discrepanţelor de suprafaţă, adevărul de fals." (Suzuki, MCB, 59)

Se pot uşor identifica anumite contradicţii în scrierile lui Suzuki. Oricât de prolific şi sugestiv ca scriitor, n-a părut nicidecum stânjenit să-şi contrazică propriile afirmaţii.

Suzuki scrie: "Întrebat fiind, aşadar, ce învăţătură transmite zen, n-aş răspunde decât că zen nu transmite nici o învăţătură." Ulterior, tot el spune: [Această celebră gatha (rostire) din Jenye] nu epuizează nici pe departe învăţătura zen." (Suzuki, IZB, 38, 58)

Suzuki relatează răspunsul unui maestru zen la întrebarea unui ucenic doritor să descopere tainele adevărului zen: "Maestrul zen spuse: «Gândirea nu are hotar, iar adevărul nu poate fi învăţat.»" Pe pagina următoare, Suzuki comentează: "Cei care doresc să pătrundă, pe cât posibil, în miezul adevărului zen trebuie mai întâi să înţeleagă ce vor să spună cu adevărat aceste stihuri." (Suzuki, IZB, 57-58)

Suzuki pune imposibilitatea observaţiilor critice pe seama faptului că zen iese din sfera oricărui dualism:

"Zen, prin urmare, nu are de a face cu misticismul, cu toate că sunt anumite elemente ce par să amintească de o oarecare formă a acestuia. Zen nu propovăduieşte integrarea, identificarea sau unificarea, dat fiind că toate aceste idei derivă dintr-o concepţie dualistă despre viaţă şi lume. În zen, se instituie o totalitate a lucrurilor de natură să respingă orice analiză sau scindare în antiteze. După cum se spune, e asemenea unui drug de fier lipsit de găuri sau mânere. Nu poate fi apucat pe nici o cale; cu alte cuvinte, nu poate fi subsumat nici unei categorii. Ca atare, zen se poate considera o disciplină unică în istoria, religioasă şi filosofică, a culturii umane." (Suzuki, SZ, 146)

2.1.2 Întâmpinare critică

Henry Rosemont Jr. răspunde opiniei potrivit căreia zen nu ar reprezenta o filosofie:

> "Zenbudismul este *tocmai* un set de presupoziții filosofice în jurul cărora se constituie modelele comportamentale ale adepților săi; lui Suzuki, precum și colegilor săi nu le rămâne decât să ignore acest fapt, apelând la jocuri de cuvinte menite să-i inducă în eroare pe cititorii exegezelor zen și să denatureze prin ambiguizare o sumă de aspecte fundamentale. De pildă, o dată ce arată, la un moment dat, că «în zen, se sistematizează sau, mai exact, se cristalizează tot ce ține de filosofia, religia și existența oamenilor din Orientul Îndepărtat, mai cu seamă ale japonezilor», nu ne-am aștepta ca Suzuki să afirme, în pagina următoare, că «zen nu transmite nici o învățătură». Concluzia este evidentă. Fie că recunoaște ori nu explicit, Suzuki are un discurs filosofic; întrucât pornește de la premisa că numeroase convingeri pe care le împărtășește în numele gândirii zen sunt antifilosofice nu înseamnă că ele sunt numaidecât nonfilosofice. Ele sunt, fără excepție, convingeri filosofice." (Rosemont, LLZ, 15)

Rosemont adaugă:

> "Corect este, așadar, dincolo de prejudecăți, inadecvări sau erori, să afirmăm că zenbudismul este o filosofie, orice alt statut i s-ar putea, nu mai puțin, conferi. Nu excludem că unele dintre convingerile filosofice ale zenbudismului sunt îndeajuns de insolite încât să-și asigure un caracter «antifilosofic», însă nu e totuna cu a spune că ele sunt nonfilosofice. Enunțurile exegeților zen de natură să exprime, să elaboreze și să apere aceste convingeri sunt, fără excepție, enunțuri filosofice, de unde și calitatea lor de elemente ale unor excursuri filosofice, în pofida afirmațiilor care susțin contrariul; iar asemenea excursuri constituie, prin urmare, subiectul propriu-zis al cercetării și criticii filosofice, întrucât orice lector al acestor enunțuri se va vedea implicat în studiul filosofiei zenbudiste." (Rosemont, LLZ, 32)

Rosemont întâmpină obiecțiile ad hoc pe care exegezele zen le formulează la adresa logicii și filosofiei occidentale:

> "Un gânditor nu-și poate îngădui să-i acuze pe alți gânditori de săvârșirea unor erori fundamentale fără a le da celor în cauză posibilitatea de a cerceta în amănunt reproșurile care li se aduc ori de a-și exercita dreptul la replică. Asemenea proceduri parodice sunt tot atât de ilicite în studiul zenbudismului pe cât sunt în orice alt domeniu." (Rosemont, LLZ, 7-8)

Rosemont observă că utilizarea limbajului în tăgăduirea logicii este în sine contradictorie:

"Suzuki și alți exegeți se ridică împotriva cadrului logic și lingvistic care le devine lor înșile necesar atunci când scriu în engleză făcând ca propriile lor demersuri ofensive să se invalideze ca atare. Spre exemplu, unei persoane convinse că logica prezintă, într-un fel sau altul, defecte majore, îi va fi, fără îndoială, dificil să-și impună convingerile în fața unui interlocutor inteligent aducând argumente care își datorează capacitatea de a sprijini orice idee faptului că sunt valabile din punct de vedere logic... Luate în dimensiunea lor extremă, opiniile lui Suzuki nu se pot susține fără a devia în absurd." (Rosemont, LLZ, 16)

Clark și Geisler evidențiază logica în baza căreia zen evită logica:

"Dacă maeștrii zen ar fi într-adevăr cu desăvârșire ilogici, s-ar putea lesne afirma explicit că limbajul deformează întotdeauna realitatea pentru ca, apoi, să se recurgă la utilizarea limbajului în descrierea realității. Firește, am avea de a face cu o inconsecvență crasă, iar faptul ar fi de natură să-i oripileze pe filosofi. Însă câtă vreme, efectiv, logica nu contează iar inconsecvențele sunt, efectiv, acceptabile, formularea unor asemenea contradicții n-ar trebui să ridice nici o problemă. Maeștrii consideră că muțenia [sau, la fel de bine, un răspuns în dodii ori o palmă peste obraz] reprezintă dovada convingerii profunde cum că raționalitatea a fost suspendată. Dar fie și numai opțiunea pentru muțenie demonstrează că, în gândirea maeștrilor zen, dacă nu în cuvinte, logica funcționează." (Clark, ANA, 176)

Rosemont susține că punctul de vedere al lui Suzuki este circumstanțial:

"Zenbudismul nutrește convingerea filosofică potrivit căreia suntem în prea mare măsură sclavii cuvintelor și ai logicii. Însă numai din această afirmație nu ne putem permite să deducem imediat, asemenea lui Suzuki, că ideea zen este *îndreptățită*, respectiv că *suntem* sclavii logicii și ai limbajului. Poate fi adevărat că, încătușați și jalnici, viața noastră nu e decât un șir de suferințe inimaginabile, dar cu siguranță nu pentru că așa consideră zenbudiștii. Suzuki nu demonstrează, și nici măcar nu încearcă să demonstreze că această convingere este îndreptățită; el doar presupune că așa stau lucrurile și continuă prin a susține o serie – deloc plauzibilă, astfel – de alte convingeri cu privire la lume, a căror plauzibilitate depinde, cu toate acestea, de adevărul celei dintâi. Nimic de aici nu slujește înțelegerii." (Rosemont, LLZ, 39)

Rosemont subliniază un alt aspect autocontradictoriu al exegezelor zen: "Un număr însemnat de convingeri fundamentale ale zenbudiştilor se disting prin faptul că enunţurile prin intermediul cărora aceste convingeri sunt exprimate uniform generează aserţiuni false, ceea ce face ca adoptarea lor nemijlocită să pericliteze definitiv interesul participativ faţă de zen." (Rosemont, LLZ, 41)

Rosemont conchide:

> Aceşti autori au a se face vinovaţi de erorile şi excesele logice şi lingvistice pe care le implică aderenţa la perspectiva metafilosofică şi la toate celelalte concepţii care derivă din ea, întrucât asemenea convingeri intră în contradicţie cu presupoziţiile elementare de la care ştim că porneşte orice individ hotărât să spună ori să scrie un anume lucru. Dat fiind că aceşti autori e evident că s-au manifestat din plin în scris, iată dovada *prima facie* a inconsecvenţei lor. Exegeţii zen nu invocă, fiindu-le, de altfel, cu neputinţă, nici un motiv valabil pentru care şi-ar excepta propriile gânduri şi aserţiuni de la judecata pe care o determină convingerile antiintelectuale, antilogice şi antilingvistice propuse de către ei înşişi. Opunându-se raţionamentului, logicii şi limbajului, exegeţii cu pricina îşi refuză posibilitatea de a aduce argumente intelectuale, logice şi lingvistice în sprijinul acestor convingeri zen. Îşi refuză, la drept vorbind, posibilitatea de a spune, în fapt, orice lucru semnificativ referitor la zen fără a atrage asupră-şi, în consecinţă, culpa inconsecvenţei, în cel mai bun caz, ori, în cel mai rău, a lipsei de onestitate." (Rosemont, LLZ, 85)

Norman Geisler observă că

> "...afirmaţia panteistului conform căreia logica nu se aplică realităţii se invalidează prin însăşi formularea ei. A nega relaţia logicii cu realitatea presupune un enunţ logic referitor la realitate al cărui sens este că nu se poate face nici un enunţ logic cu privire la realitate. De exemplu, atunci când Suzuki spune că, pentru a înţelege viaţa, trebuie să renunţăm la logică, el însuşi recurge la un mecanism logic pe care îl aplică realităţii. Fără doar şi poate, cum să negi legea noncontradicţiei (A nu poate fi atât A, cât şi non-A) fără a o respecta în însăşi tăgăduirea ei? Pentru a putea spune că logica nu se aplică realităţii, este necesar un enunţ logic referitor la realitate. Dar câtă vreme asemenea enunţuri logice nu sunt posibile, cum are să izbutească panteistul fie şi să-şi expună punctul de vedere?" (Geisler, WA, 105)

Robert S. Ellwood Jr. avertizează:

> "Se cuvine să întâmpinăm cu extremă prudenţă anumite idei frecvent vehiculate cum că ar fi de preferat ca religia să-şi accentueze latura mistică,

diminuându-şi caracterul dogmatic, şi că misticismul reprezintă esenţa spirituală autentică a oricărei religii. Cu toate că unele dintre presupoziţiile de la care pornesc aceste afirmaţii pot fi demonstrate ca valide, ele se dovedesc cu totul ambigue câtă vreme nu se stabileşte cadrul în măsură să le circumscrie. În funcţie de cadru, ceea ce oamenii consideră a fi experienţa mistică poate la fel de bine să dea frâu liber demonilor războiului şi ai urii în numele unei cauze spirituale. Dat fiind că natura misticismului în calitate de fenomen confirmat prin sine însuşi se înfăţişează ca o sabie cu două tăişuri: el poate conduce la experienţa sublimă a transcendenţei tot atât pe cât îşi îndreptăţeşte disocierea de controlul raţiunii. Iată faţa întunecată a misticismului. Cei care îşi confirmă de la sine experienţele sustrăgându-se supervizării pe care o exercită raţiunea şi determinării sociale ignoră toate aceste condiţii cu riscul de a-i pune în pericol pe toţi ceilalţi. Primejdia, mai exact, n-ar consta în fulguraţia extazului, cât în sentimentele şi simbolurile care i se asociază. Cele două se disting prea puţin, însă, sub aspect practic. Experienţa suficientă sieşi devine cu uşurinţă un fals romantism al ridicării în slăvi a sentimentelor drept realităţi cognitive, încurajând acţiunea în pofida raţiunii sau a tradiţiei. Astfel, oricine se poate justifica transpunându-se în, să zicem, starea demenţei naziste ori a fanatismului solipsist întruchipat de un Charles Manson." (Ellwood, MR, 186)

În citatul pe larg reprodus în continuare, William Lane Craig examinează o serie de neajunsuri logice implicate de afirmaţiile misticismului:

"Sub influenţa misticismului oriental, mulţi contemporani ai noştri ar refuza să accepte că adevărul se verifică printr-o consecvenţă sistematică. Ei afirmă că realitatea este, la urma urmei, ilogică sau că realităţii îi corespund contradicţiile logice. Se bizuie pe ideea că, în gândirea orientală, Absolutul sau Dumnezeu sau Realul transcende categoriile logice ale gândirii umane. Sunt dispuşi să interpreteze cerinţa consecvenţei logice ca pe un ecou al imperialismului occidental, sistem care trebuie respins laolaltă cu alte rămăşiţe ale colonialismului.

Ceea ce aceşti oameni par să spună este că legea clasică a Terţului Exclus nu este cu necesitate adevărată, adică neagă faptul că dintre o propoziţie şi negaţia ei, una este adevărată, iar cealaltă falsă. O asemenea contestare ar lua două forme distincte. (1) Interpretând-o, pe de o parte, ca un fel de a spune că o propoziţie şi negaţia ei pot fi *deopotrivă* adevărate (sau deopotrivă false). Prin urmare, este adevărat că Dumnezeu este iubire şi, în acelaşi sens, că Dumnezeu nu este iubire. De vreme ce ambele enunţuri sunt adevărate, Legea Contradicţiei, respectiv că o propoziţie şi negaţia ei nu pot fi deopotrivă adevărate (sau deopotrivă false), în acelaşi timp, se infirmă nu mai puţin. (2) Pe de altă parte, interpretând-o ca un fel de

a spune că dintre o propoziție și negația ei *nici una* nu poate fi adevărată (sau nici una falsă). Prin urmare, nu este adevărat că Dumnezeu este bun și nu este adevărat că Dumnezeu nu este bun; nu se atribuie, pur și simplu, nici o valoare de adevăr acestor propoziții. În acest caz, o dată cu Legea Terțului Exclus, se tăgăduiește și Principiul Bivalenței – care prevede că, în privința oricărei propoziții, ea este cu necesitate fie adevărată, fie falsă.

Nu mă pot abține să nu mărturisesc sincer că asemenea puncte de vedere mi se par de-a dreptul smintite și ininteligibile. A spune că Dumnezeu este bun și nu este bun, în același timp și în același sens, sau că Dumnezeu nu este existent, dar nici inexistent, este, pur și simplu, de neînțeles pentru mine. Într-o epocă *politically correct* ca a noastră, se face simțită o tendință de a denigra tot ce este occidental și de a ridica în slăvi gândirea orientală ca fiind cel puțin la fel de validă ca și gândirea occidentală, dacă nu chiar superioară acesteia. A spune că modul de gândire oriental prezintă grave deficiențe atunci când afirmă astfel de concepții înseamnă să devii un soi de bigot epistemologic, orbit de constrângerile unei gândiri occidentale care măsoară totul în funcție de logică.

Însă o atare judecată păcătuiește prin simplism. Întâi de toate, că există gânditori în tradiția gândirii occidentale care s-au revendicat de la perspectiva mistică în cauză (Plotin vine ca un bun exemplu în acest sens), așa încât o disjuncție între Orient și Occident pe această temă nu-și găsește justificarea. În al doilea rînd, măsura în care acest mod de gândire reprezintă «viziunea orientală» a fost cu mult exagerată. Orientul este populat de oameni obișnuiți, care – asemenea filosofului – își duc viața cotidiană potrivit Legilor Contradicției și a Terțului Exclus; acești oameni le dovedesc valabilitatea ori de câte ori, în loc să dea cu capul de zid, preferă să intre pe ușă. Tăgăduirea unor astfel de legi nu devine posibilă decât la un nivel extrem de teoretic al speculației filosofice. Însă, nici măcar la acest nivel, situația nu se prezintă univoc: confucianismul, budismul hinayana, hinduismul pluralist ilustrat prin sankhya-yoga, vaishesika-nyaya, precum și școlile mimamsa, ba chiar jainismul nu neagă aplicarea legilor clasice de gândire la realitatea ultimă. Se pot formula, așadar – după cum s-a și întâmplat – poziții critice la adresa gândirii orientale provenind din însuși cadrul acesteia. Occidentalii nu au, prin urmare, nici un motiv să se simtă stânjeniți ori să recurgă la discursuri apologetice în ce privește moștenirea care le-a fost lăsată; dimpotrivă, nu pot fi decât mândri că tocmai gânditorii Greciei antice au fost cei în măsură să enunțe cât se poate de limpede principiile raționamentului logic și că izbânda raționamentului logic asupra unor moduri de gândire occidentale concurente derivă ca o trăsătură de forță și o realizare dintre cele mai semnificative ale Occidentului.

De unde, aşadar, ideea că aceste adevăruri axiomatice, cum sunt principiile logicii, îşi pierd, de fapt, valabilitatea în raport cu realitatea supremă? O asemenea afirmaţie pare să fie pe cât de contradictorie, pe atât de arbitrară. Să ne oprim asupra unui enunţ precum «Dumnezeu nu poate fi descris cu ajutorul unor propoziţii determinate de Principiul Bivalenţei». Dacă enunţul este adevărat, atunci urmează că nu este adevărat, întrucât el însuşi constituie o propoziţie care îl descrie pe Dumnezeu şi, ca atare, nu are valoare de adevăr. Se înţelege, aşadar, că enunţul se invalidează prin sine. Fireşte, dacă nu este adevărat, urmează că nu este adevărat, după cum presupune misticul oriental, că Dumnezeu nu poate fi descris cu ajutorul unor propoziţii determinate de Principiul Bivalenţei. Astfel, dacă enunţul nu este adevărat, el nu este adevărat, iar dacă este adevărat, el nu este adevărat, aşa încât în ambele cazuri enunţul se dovedeşte a nu fi adevărat.

Să luăm, tot astfel, un enunţ precum «Dumnezeu nu poate fi descris cu ajutorul unor propoziţii determinate de Legea Contradicţiei». Dacă această propoziţie este adevărată, aşadar, de vreme ce îl descrie pe Dumnezeu, ea însăşi se sustrage Legii Contradicţiei. Ca urmare, tot atât de adevărat este că «Dumnezeu poate fi descris cu ajutorul unor propoziţii determinate de Legea Contradicţiei». Atunci, însă, ce sens au aceste propoziţii? Există, fără îndoială, unul întrucât misticul oriental este convins de adevărul afirmaţiei sale. Dar îndată ce îl propune, acesta ajunge numaidecât să invalideze enunţul iniţial cum că nu există asemenea propoziţii. Însăşi afirmaţia atrage după sine în mod necesar un contraexemplu menit să-i demonstreze lipsa de valabilitate.

Mai departe, dincolo de aspectul autocontradictoriu, afirmaţia misticului se dovedeşte nu mai puţin arbitrară. Nu există, într-adevăr, nici un motiv care să justifice negarea validităţii principiilor logice în propoziţiile referitoare la Dumnezeu. Întrucât fie şi numai enunţarea unor asemenea motive, ca, de pildă, atunci când se spune «Dumnezeu e prea înalt pentru a fi cuprins în categoriile gândirii umane» sau «Dumnezeu reprezintă alteritatea absolută», presupune formularea anumitor propoziţii despre Dumnezeu determinate de principiile în discuţie. Pe scurt, negarea acestor principii în cadrul unor propoziţii referitoare la realitatea supremă este întru totul şi esenţialmente arbitrară.

Unii gânditori orientali conştientizează că punctul lor de vedere, ca atare, este în ultimă instanţă autocontradictoriu şi arbitrar, aşa încât ajung să nege faptul că opinia lor reprezintă în sine o opinie! Ei susţin, mai degrabă, că poziţia pe care şi-o asumă nu constituie decât o tehnică de evidenţiere a unui Real transcendent situat în afara oricărui punct de vedere. Însă, o dată ce am accepta că o asemenea afirmaţie nu se contrazice categoric, după toate aparenţele, şi că aceşti gânditori nu susţin efectiv nici o perspectivă, atunci n-ar rămâne decât să conchidem că obiectul evaluării este inexistent şi că

oamenii nu au nimic de spus. Această tăcere consternată reprezintă probabil cea mai grăitoare dovadă a falimentului în care eşuează negarea principiilor logice ale raţiunii." (Craig, PIS, citat în Phillips, CAPW, 78-81)

2.2 Nu există două dimensiuni ale realităţii urmând a fi actualizate distinct în experienţă

Clark şi Geisler observă că misticismul tinde spre panteism astfel încât să poată susţine că există două forme de experienţă:

"Tendinţa tot mai pregnantă a misticilor spre unificare îi determină să se orienteze în mod natural spre panteism. Experienţa comună a simţurilor, oricât de naiv ori sofisticat ar fi interpretată, nu se adecvează panteismului. O logică interioară îi motivează, aşadar, pe panteişti să propună o formă de experienţă în măsură să eludeze implicaţiile evidente ale experienţei senzoriale, şi anume că lumea obiectelor exterioare există aşa cum o percepem. Ei caută, astfel, să-şi întemeieze metafizica pe un mod de cunoaştere considerat a fi oarecum superior cunoaşterii empirice." (Clark, ANA, 160-161)

Clark şi Geisler caută să afle dacă cele două forme de experienţă se pot distinge şi, în acest caz, dacă există vreun motiv valabil de a prefera una dintre ele în detrimentul celeilalte.

"Orice afirmaţie cum că experienţa mistică prezintă aceste două calităţi, unicitatea şi superioritatea, ridică două semne de întrebare: (1) Se poate demonstra că există o formă de experienţă şi cunoaştere care, deţinând aceste două trăsături, se distinge de experienţa, respectiv cunoaşterea, comună, senzorială? Evident, dacă între cele două niveluri ale experienţei şi cunoaştere nu se poate opera o distincţie, atunci n-ar trebui să acceptăm recursul la un nivel presupus superior al cunoaşterii în alcătuirea nici unei viziuni asupra lumii. A respinge cunoaşterea mijlocită de simţuri în favoarea unei cunoaşteri diferite, superioare, s-ar dovedi o gravă eroare câtă vreme o asemenea cunoaştere diferită, superioară, n-ar exista."

Clark şi Geisler continuă:

"Să presupunem că panteiştii demonstrează într-adevăr că există un mod de experienţă şi cunoaştere diferit faţă de cel comun. Acest fapt atrage imediat după sine a doua întrebare: (2) Acceptând că există o formă distinctă de experienţă şi cunoaştere, am avea, prin urmare, vreun motiv întemeiat de a renunţa la experienţele simţurilor şi la cunoaşterea empirică menite să ne încredinţeze că există o lume reală, independentă, a obiectelor? Altfel spus,

să presupunem că experiențele panteiștilor dețin efectiv trăsături unice care le instituie, într-un fel sau altul, ca diferite de cele care îi determină pe majoritatea oamenilor să creadă într-o lume reală, independentă. Ar constitui aceste trăsături unice mărturii suficiente în sprijinul ideii că experiențele panteiștilor sunt superioare? Sau n-ar face decât să demonstreze că aceste experiențe sunt, pur și simplu, diferite?"

Ei conchid:

"În rezumat, hotărârea de a discredita un mod sau tip de experiență doar întrucât se diferențiază de altă clasă sau categorie de experiență se dovedește a fi întru totul arbitrară. Același lucru este valabil în privința pozitiviștilor logici atunci când discreditează superficial dimensiunile teologice, etice sau mistice. Fapt care se aplică, în egală măsură, panteiștilor deciși să respingă experiența simțurilor în virtutea unei presupuse experiențe mistice «superioare». În plus, panteistul mistic se confruntă cu un alt neajuns. Cum se poate susține în termeni raționali o experiență presupus «superioară» câtă vreme panteistul își descrie experiența ca o transgresare a logicii și limbajului? Dacă ar exista într-adevăr două forme diferite de experiență, implicând fiecare concluzii metafizice distincte, disocierea între autentic și iluzoriu s-ar dovedi un proces extrem de dificil." (Clark, ANA, 162)

Clark și Geisler răspund teoriei zen care propune două dimensiuni independente ale experienței și gândirii deopotrivă valide în limitele propriilor sfere:

"Teoria adevărului dublu necesită o distincție cu atât mai profundă. Cele două dimensiuni ale adevărului nu stabilesc nici o conexiune. În cele două arii ale adevărului, ceea ce contează ca fapt, regulile adoptate în abordarea faptelor și teoriile pe care aceste fapte le generează se află în afara oricărei relații. Modul comun de a privi realitatea din perspectiva simțurilor (precum și toate ideile, teoriile și dezbaterile științifice pe care aceasta le implică) circumscrie o întreagă rețea fundamentată pe adevăr. Apoi, există un mod supracomun, extraordinar, al adevărului, cu propriile sale forme de experiență și gândire. Potrivit teoriei adevărului dublu, cele două arii ale adevărului, fără a institui nici o relație, sunt, cu toate acestea, «adevărate» între limitele propriilor dimensiuni... Această soluție, însă, nu are darul de a ne convinge. Caracterul rațional al gândirii noastre impune necesitatea de a concepe realitatea și adevărul într-un sistem unitar. Resimțim într-o asemenea măsură nevoia de a percepe adevărul în unitate încât noțiunea unui adevăr dublu nu poate funcționa decât ca un expedient temporar. În ultimă analiză, majoritatea misticilor trebuie să admită că una dintre aceste dimensiuni ale adevărului este, în fond, departe de a fi adevărată. Ea își

păstrează valabilitatea doar dintr-o anume perspectivă, care se dovedeşte, în cele din urmă, a fi falsă. Oricât s-ar strădui să descalifice virtuţile logicii, chiar şi misticii se văd inevitabil nevoiţi să accepte concluzia unui adevăr unitar – adevărul nu-şi poate păstra calitatea de adevăr venind în contradicţie cu sine însuşi." (Clark, ANA, 164-165)

Unul dintre numeroasele exemple menite să ilustreze superioritatea inevitabilă a unuia dintre adevăruri îl oferă enunţul dogmatic al exegetului zen Robert Powell:

"Se poate demonstra că *orice* gândire dualistă generează o iluzie, că modalităţile convenţionale de descriere a Realităţii sunt «maya» (ireale) şi că rezultatul logic al unei astfel de cercetări îl reprezintă, în ultimă instanţă, Vidul. O astfel de înţelegere, aidoma oricărei înţelegeri adevărate, trebuie să ducă la aceeaşi concluzie pe care o regăsim în Sunyavada lui Nagarjuna." (Powell, ZR, 60)

Nu avem de a face, oare, în acest enunţ categoric cu o logică de tip *ori.../ori...?*

Clark şi Geisler susţin că misticii trebuie să accepte, în final, că numai un singur mod de experienţă se poate revendica de la adevăr:

"Se ajunge la aceeaşi situaţie de natură să impună, în ultimă instanţă, un singur adevăr cu caracter normativ. Cu toate că, iniţial, teoria adevărului dublu îngăduie o deschidere mai generoasă faţă de punctele de vedere antinomice, această îngăduinţă este numai provizorie. Problemele generate de reducţia adevărului la un singur domeniu al experienţei nu-şi găsesc răspunsul în teoria adevărului dublu. În ultimă analiză, o dată ce se văd nevoiţi să se refere concret la anumite aspecte reale, misticii admit că, în vreme ce un mod de experienţă dă naştere iluziei, celălalt dă naştere adevărului." (Clark, ANA, 165)

Clark şi Geisler subliniază imposibilitatea de a eluda întru totul abordarea raţională:

"Orice recurs la experienţa mistică în sprijinul panteismului implică o ironie fundamentală. Panteistul mistic se delimitează de cunoaşterea empirică (care se îndepărtează de panteism) şi aclamă cunoaşterea mistică. El nădăjduieşte, pe această cale, să evite bifurcaţiile logice inerente cunoaşterii empirice şi să dobândească o cunoaştere supraconceptuală a nemediatului şi a unităţii. Ironia, în cele din urmă, este că demersul are sorţi de izbândă doar în condiţiile în care avansează distincţia logică dintre experienţa empirică determinată logic şi presupusa experienţă mistică supralogică. Ca

atare, recursul la misticism, departe de a suprima limitele logicii, necesită, în fapt, o distincție logică de bază astfel încât să se susțină. O dată în plus, eludarea întru totul a abordării raționale se vădește imposibilă." (Clark, ANA, 183)

Clark și Geisler oferă trei argumente în sprijinul ideii că experiențele mistice se cuvin înțelese în aceeași ordine cu orice alte experiențe umane. În primul rând, experiența mistică nu își conține propria interpretare, ci trebuie interpretată prin intermediul concepției despre lume a misticului; în al doilea rând, cu toate că majoritatea misticilor reclamă unicitatea experienței mistice, o dată ce experiența nu este mediată de concepția misticului despre lume, experiențele mistice ale aceleiași realități nu pot fi diferite; în al treilea rând, avem inevitabil experiența lumii în termenii și categoriile din care se alcătuiește propria noastră filosofie cu privire la viață. Ei observă că "în ce privește problema i-mediatului, misticismul nu apare în mod aparte neinfluențat de cadrul filosofic al experienței. Există, probabil, alți factori definitorii ai unicității experienței mistice. Însă, dacă ne referim la cunoașterea nemijlocită, experiența mistică nu-și poate demonstra diferența categorială în raport cu alte moduri de experiență." (Clark, ANA, 168-170)

Clark și Geisler conchid că "experiența mistică nu posedă atribute care să o diferențieze integral de alte forme ale experienței. Ea nu dispune de o i-mediere care îi îngăduie să facă abstracție de cognitiv. Nu se poate autentifica, în mod distinct, doar prin sine însăși fără a mai avea nevoie de confirmări exterioare. Nu este prin excelență inefabilă. Experiențele mistice sunt, neîndoielnic, diferite de experiențele comune. Însă diferențele nu sunt atât de radicale încât să justifice pretenția misticilor de a fi găsit o cale privilegiată de acces la adevăr." (Clark, ANA, 183)

2.3 Realitatea nu este iluzorie

Faptul că realitatea nu este iluzorie poate fi argumentat astfel:

"Se poate totodată dovedi existența realității aplicând Legea Identității termenului «iluzie». O iluzie se definește ca o percepție amăgitoare a realității. Atunci când se spune despre un anumit lucru că este o iluzie, se sugerează că faptul respectiv constituie o falsă reprezentare a ceea ce este real. Totuși, dacă nu există o realitate obiectivă ca termen de referință în contrast cu iluzia, nimeni nu poate conștientiza prezența iluziei ca atare. Cu alte cuvinte, conștientizarea unui vis presupune o oarecare cunoaștere a treziei. Contrastul dintre cele două stări nu se realizează decât în aceste condiții. Tot astfel, iluzia se identifică doar câtă vreme există o oarecare cunoaștere a realului. Dacă totul ar intra în sfera iluziei, nimeni n-ar avea conștiința acesteia: iluzia absolută este cu neputință! Decurge logic de aici

că iluzorie este convingerea potrivit căreia realitatea este o iluzie." (Geisler şi Bocchino, WSA)

Care este, însă, cauza acestei iluzii? "Punerea explicitării de sine, a alterităţii şi a lumii sub semnul iluziei ridică încă un semn de întrebare: De unde provine această eroare generalizată? Cum s-a ajuns la situaţia virtuală în care toate fiinţele umane trăiesc o experienţă falsă a propriului sine, a lumii şi a interacţiunii dintre cele două instanţe? Şi să nu uităm că această presupusă iluzie generalizată nu implică doar o experienţă singulară sau fie şi un set de experienţe integrate unei structuri sau unui mod de experienţă în esenţă valid. Această eroare contagioasă rezidă în însăşi structura nucleară a oricăror posibile experienţe senzoriale." (Clark, ANA, 153)

Misticii spun, de pildă, că "tot ce ţine de modul de experimentare al culorii este de natură să inducă fundamental şi ultim în eroare." Clark şi Geisler reacţionează:

"Afirmaţia este cel puţin bizară. Iar cel care o face îşi asumă, astfel, două sarcini: nu doar să releve cu privire la categoria distinctă de adevăr care slujeşte drept reper în raport cu judecata potrivit căreia tot ce ţine de modul de experimentare al culorii este de natură să inducă în eroare, ci şi să explice de ce majoritatea dintre noi nu izbutim să percepem niciodată tot adevărul, precum şi de ce nici unul dintre noi nu izbuteşte să perceapă de cele mai multe ori adevărul în întregime." (Clark, ANA, 153)

Întâmpinându-i pe mistici, Clark şi Geisler se întreabă, de asemenea, din ce motiv sunt percepţiile noastre atât de frecvent eronate.

"Pe de o parte, cadrul mental care se presupune că iniţiază acest proces de calcifiere aparţine el însuşi iluziei... [Însă o dată ce] cadrul mental aparţine şi, ca atare, constituie produsul iluziei, el nu îi poate premerge, aşa încât nu o poate explicita. Pe de altă parte, dacă gândirea noastră nu reprezintă manifestarea unui cadru mental iluzoriu, se presupune că avem de a face cu gândirea lui Dumnezeu... Fapt care implică, la rândul său, anumite dificultăţi. C.S. Lewis [în *Miracles*] se împotrivea ideii că gândirea noastră este într-adevăr aceeaşi cu gândirea lui Dumnezeu tocmai pentru că, în ce ne priveşte, săvârşim uneori greşeli." (Clark, ANA, 154)

Două întrebări se cuvin puse panteistului [aşa cum observam mai devreme, misticii tind spre panteism] care susţine că realitatea este iluzorie. Mai întâi,

"...dacă propria noastră conştiinţă ne amăgeşte în privinţa existenţei noastre individuale, de unde putem şti că panteistul nu se înşală, la

rândul său, atunci când pretinde că este conştient de realitate ca instanţă ultimă?

În al doilea rând, dacă lumea este într-adevăr o iluzie – dacă lucrul pe care îl percepem neîntrerupt ca real nu este real – atunci cum putem opera distincţia între realitate şi fantezie? Lao-ţzi întreabă pe bună dreptate: «Dacă, în vreme ce dormeam, am fost un om visând că este fluture, de unde ştiu că, în vreme ce sunt treaz, nu sunt un fluture care visează că este om?» Sunt şi alte exemple de natură să ilustreze această dilemă: atunci când traversăm o stradă aglomerată şi vedem cum maşinile se îndreaptă spre noi pe trei benzi de circulaţie, să fie oare o simplă iluzie din pricina căreia n-ar trebui să ne facem deloc griji? Într-adevăr, de ce ne-am mai deranja să dăm atenţie maşinilor când traversăm de vreme ce nici noi, nici traficul, nici strada nu există cu adevărat? Dacă panteiştii ar fi trăit consecvent în spiritul panteismului, ar mai fi rămas vreun panteist viu?" (Geisler, WA, 102)

Inadecvarea asimilării unei realităţi, precum răul, iluziei este evidentă:

"Dacă răul nu este real, atunci care este originea iluziei? Cum se face că experienţa acestuia a fost atât de îndelungată şi că pare atât de real? În ciuda afirmaţiilor care susţin contrariul ale panteistului, el trece, asemenea nouă, prin experienţa durerii, a suferinţei şi, în cele din urmă, a morţii. Până şi panteiştii se chircesc de durere atunci când se îmbolnăvesc de apendicită. Până şi ei sar în lături din faţa unui camion în plină viteză, ferindu-se să fie striviţi. Dacă lumea nu este reală, atunci cum se face că, aşezându-mă din neatenţie pe un ac care îmi străpunge epiderma, îmi displace într-o asemenea măsură ceea ce îmi închipui că simt?" (Geisler, WA, 102-103)

2.4 Experienţele mistice nu sunt inefabile (cu neputinţă de exprimat)

"Misticii presupun îndeobşte că termenii pe care îi utilizează sunt descriptivi, asemenea criticilor şi apărătorilor lor. Prin urmare, noţiunea de inefabil pare să nu-şi îndeplinească funcţia logică pe care au prevăzut-o unii. Nu se stabileşte, astfel, o disociere netă a realului mistic faţă de alte forme ale experienţei. Misticismul nu poate oferi o perspectivă unică indiscutabilă în temeiul căreia alte moduri de experienţă pot fi numaidecât ignorate." (Clark, ANA, 182)

Henry Rosemont Jr. sugerează: "Un exeget zen nu poate susţine, de pildă, convingerea cum că limbajul în general denaturează realitatea, aşteptându-se să fie luat în serios, tot aşa cum n-ar putea rosti cuvintele «acum nu vorbesc» sperând să convingă pe cineva că enunţul său este adevărat." (Rosemont, LLZ, 134)

Rosemont pune la îndoială necesitatea inefabilului conceput în zen:

> "Este oare un enunţ *necesar* cel potrivit căruia limbajul nu poate transmite ceea ce, într-un anume sens, este «văzut» în satori? Ori, de *fapt*, «văzătorul» nu poate găsi enunţuri descriptive mulţumitoare din punctul său de vedere? Dacă satori *se defineşte* (în mod necesar) ca fiind «dincolo de logică şi limbaj», atunci toate scrierile pe această temă sunt, prin definiţie, inapte să informeze cu privire la ea. Dacă, pe de altă parte, exegeţii au în vedere o generalizare empirică atunci când spun că satori este dincolo de logică şi limbaj, ei au obligaţia să aducă mărturii în sprijinul acestei generalizări, ceea ce nu le stă în putere." (Rosemont, LLZ, 19)

Rosemont comentează pe marginea faptului că afirmaţia inefabilului este arbitrară:

> "N-ar trebui să ne surprindă repudierile exegeţilor zen, insistenţa cu care afirmă că zen scapă oricărei examinări filosofice şi că nu se supune legilor limbajului şi ale logicii... Poate că, într-un fel sau altul, zen ignoră legile limbajului şi ale logicii; ***însă acest lucru nu este valabil şi pentru aserţiunile exegeţilor zen, întrucât acestea sunt scrise în limba engleză...*** Ar fi extraordinar de dificil, spre exemplu, să convingi un vorbitor nativ de limbă engleză inteligent să accepte opinia conform căreia engleza reprezintă un mediu extrem de nefuncţional; şi asta nu din pricina vreunui complex de superioritate culturală, ci pentru că nu va izbuti să înţeleagă cum a fost posibil, de vreme ce engleza se vădeşte într-atât de nefuncţională, să exprimi atât de limpede această idee. El n-ar avea cum să-şi abandoneze definitiv, pe cale cognitivă, cadrul [logic] în virtutea argumentelor care, altfel, trebuie să-l presupună; câtă vreme exegeţii zen îşi asumă un asemenea obiectiv, demersul lor este sortit eşecului." (Rosemont, LLZ, 46, 56)

El susţine că

> "*argumentele* lui Suzuki se concretizează în interogaţii, răspunsuri, raţionamente, subiecte, predicate, negaţii şi expresii colocviale. O dată ce convingerile iniţiale s-ar dovedi adevărate, susţinătorii acestora n-ar putea să-şi *enunţe* obiecţiile şi raţionamentele, iar o dată ce şi-ar asuma cu toată gravitatea aceste convingeri, ne îndoim că ar încerca fie şi măcar să avanseze aceste obiecţii şi raţionamente." (Rosemont, LLZ, 66)

Rosemont conchide:

"Cel care se vede nevoit să recurgă la principiile logicii şi ale limbajului pentru a putea ajunge la concluzia că logica şi limbajul sunt în mod fundamental invalide ar trebui să intuiască de îndată că, departe de a-şi legitima concluzia, se confruntă cu o *reductio ad absurdum* [o concluzie absurdă] şi că, prin urmare, nu doar concluzia este falsă, ci şi cel puţin una dintre premise. Nu putem spune ceea ce nu putem spune; nici măcar fluierând." (Rosemont, LLZ, 68)

2.5 Experienţele mistice nu se autentifică prin sine

Clark şi Geisler notează că experienţele mistice nu-şi asigură nici măcar propria interpretare, de vreme ce "se impune necesitatea unui cadru mai larg de judecată asupra experienţelor, atât în cazul celor empirice, cât şi în al celor religioase. În pofida afirmaţiilor iniţiale, misticii se comportă asemenea empiriştilor atunci când îşi pun în discuţie experienţele. Îşi situează, la rândul lor, experienţele în contextul unei anume viziuni asupra lumii căutând să se obiectiveze prin interpretare şi recunoaştere." (Clark, ANA, 173)

Geisler şi Feinberg notează că misticismul este o formă de subiectivism supraraţional. Dacă nu există nici o dimensiune exterioară ca sistem de referinţă în evaluarea diverselor experienţe, atunci "va găsi cu greu o cale de a explica în ce fel una sau alta dintre convingerile noastre este *improprie*. Ştim că oamenii nutresc, în legătură cu lumea, convingeri pe cât de diferite, pe atât de incompatibile sau chiar inconsecvente. Cum e posibil atâta vreme cât subiectul cunoscător stabileşte un contact i-mediat cu obiectul cunoscut prin intermediul unei experienţe autentificate prin sine însăşi?" (Geisler, IP, 109-110)

2.6 Misticismul are drept rezultat o filosofie impracticabilă

Iată, în continuare, două relatări ilustrative cu privire la inaptitudinea de a interacţiona cu realitatea în temeiul filosofiei zen. Să reţinem consecinţele mai degrabă curioase şi irelevante pe care le implică cea dintâi istorisire, narată de D.T. Suzuki:

"Înainte să părăsesc Japonia, avusesem ocazia să citesc un articol interesant al unui autor rus, care spunea, în esenţă, următoarele: «Lumea obiectivă nu poate exista decât în subiectivitatea mea; lumea obiectivă nu există cu adevărat decât dacă devine experienţa acestei subiectivităţi ori a sinelui.» Ideea pare strâns înrudită cu Idealismul lui Berkeley. Într-o zi, mergând pe bicicletă, rusul nostru a intrat în faţa unui camion, cât pe ce să fie călcat; în vreme ce şoferul tuna şi fulgera, rusul nu contenea să repete: «Lumea nu există decât în subiectivitatea mea.» Altă dată, furat de gândirea comună, cu toate că nu s-a mai petrecut vreun accident, împrejurarea a fost de natură să

trezească în el acest adevăr: «Nu există decât subiectivitatea mea.» Iluminat în urma acestei experienţe, i-a mărturisit unui prieten: «Totul se găseşte în totul.» Voia să spună, fără a folosi însă aceste cuvinte, că toate lucrurile sunt unul şi acelaşi; spunea: «Totul, fiece obiect particular se găseşte în fiece obiect particular. Aşa încât această lume de mulţimi nu se năruie, întrucât fiece lucru se găseşte în toate celelalte.» Faptul e cum nu se poate mai semnificativ. Prietenul căruia i se adresase, neînţelegând pe moment la ce se referă, a împărtăşit mai târziu aceeaşi experienţă. Iată prajna; iată înţelepciunea transcendentală, a cărei intuiţie, o dată dobândită, deschide spre zen. Zen nu e nimic altceva decât această cunoaştere intuitivă." (Suzuki, AZ, 24)

Să comparăm consecinţele poveştii lui Suzuki cu urmările realiste ale următorului scenariu propus de Mortimer Adler. Adler ilustrează schizofrenia culturilor extrem orientale care separă adevărurile ştiinţifice şi tehnologice de cele religioase, subsumându-le unor compartimente logice rigide.

"Un maestru zenbudist care locuieşte la Tokyo intenţionează să zboare la Kyoto cu un avion particular. Când ajunge la aeroport, i se dă posibilitatea să aleagă între două avioane; unul dintre ele este mai rapid, însă nu tocmai fiabil din punct de vedere aeronautic. Autorităţile aeroportuare îl informează că, spre deosebire de cel mai lent, avionul mai rapid încalcă anumite principii ale mecanicii aeronautice.

Deficienţele aeronautice sau tehnologice ale avionului mai rapid provin dintr-o serie de erori subiacente fizicii. Învăţătura maestrului zen presupune ca întrebările pe care le pune ucenicilor să capete nedezminţit răspunsuri proprii unei viziuni de natură să pună în lumină contradicţiile. Aceasta este calea spre înţelepciune în ce priveşte realitatea, a cărei esenţă o constituie contradicţiile. Însă, neclintit credincios învăţăturii pe care o propovăduieşte în privinţa realităţii, maestrul zen alege, în acelaşi timp, avionul mai lent, mai fiabil din punct de vedere aeronautic şi mai sigur, întrucât alcătuirea acestuia concordă unei tehnologii şi unei fizici ale căror judecăţi sunt corecte în raport cu o lume fizică neîngăduitoare cu contradicţiile.

În condiţiile validităţii ştiinţifice a tehnologiei şi fizicii, caracterul unitar al adevărului ar trebui să-i impună maestrului zen recunoaşterea faptului că, optând pentru avionul mai lent, dar mai sigur, el se dezice de propria doctrină potrivit căreia înţelepciunea se manifestă prin recursul la contradicţii.

Însă, refuzând să admită faptul, vădeşte un comportament schizofrenic, separând adevărul doctrinei zen de adevărul tehnologiei şi al fizicii, izolându-le în instanţe circumscrise logic rigid. În ce temei sau din ce motiv face el această opţiune dacă nu pentru confortul psihologiei care decurge din menţinerea «adevărurilor» incompatibile în cadrul distincţiei

logice rigide? E, oare, posibil ca maestrul zen să confere o altă semnificație termenului «adevăr» o dată ce afirmă cu obstinație că învățătura zen este adevărată, cu toate că ea pare ireconciliabilă cu adevărul tehnologiei și al fizicii pe care, totuși, îl acceptă, de vreme ce optează pentru avionul mai lent? E, oare, posibil ca această obstinație în susținerea doctrinei zen să nu derive din calitatea de adevăr a acesteia în sensul logic de adevăr, ci, mai curând, într-un sens în care ceea ce este «adevărat» trimite la o realitate «utilă» sau «terapeutică» din punct de vedere psihologic?"

Adler conchide:

"Cu alte cuvinte, zenbudismul inspiră, ca religie, credința acestui maestru datorită utilității sale psihologice de a induce în forul interior al credincioșilor o stare pacifică sau armonioasă. După cum văd eu lucrurile, această perspectivă asupra chestiunii nu diminuează, nici nu înlătură schizofrenia zenbudismului." (Adler, TR, 72-76)

Henry Rosemont Jr. indică patru dificultăți inevitabile cu care se confruntă misticismul zen:

"Acceptând ca validă afirmația lui Suzuki cum că satori este vacuă de conținut rațional, se cuvin examinate o serie de neajunsuri decurgând de aici: (1) În ce fel are să știe ucenicul că a trăit experiența respectivă? (2) Ce îi va da posibilitatea de a o numi? În virtutea căror mărturii posibile are să știe că experiența sa urmează să capete denominarea «satori»? (3) De unde are oricine altcineva să știe, ori să îndreptățească, o afirmație în acest sens, că oarecare a trecut printr-o experiență *identică*? (4) Cum ar putea o asemenea experiență, vacuă de conținut rațional, să confirme principiile metafizice ale budismului mahayana, după cum pretinde Suzuki?" (Rosemont, LLZ, 18-19)

Cu toate că argumentul caracterului impracticabil nu se poate constitui pe depoziții anecdotice, mărturisirea ex-hinduistului Rabindranath Maharaj dă seama cu privire la dilema pe care o întâmpină orice adept al misticimului panteist oriental:

"Ca teorie, religia mea era foarte frumoasă, însă aveam necazuri serioase atunci când venea vorba să o aplic în viața de zi cu zi. Nu era doar problema dezechilibrului dintre cele cinci simțuri și viziunile mele interioare. Se punea, de asemenea, problema rațiunii... Dacă nu exista decât o singură Realitate, atunci Brahman era în egală măsură bun și rău, moarte și viață, ură și iubire. Ceea ce făcea ca nimic să nu mai aibă sens, iar viața să devină un lucru

absurd... Nu găseam nici un înțeles: dar mi se aducea din nou aminte că Rațiunea nu e demnă de încredere – făcea parte din iluzie. Dacă și rațiunea era maya – așa cum ne învățau Vedele [scripturile religioase hinduiste] – cât de valabile mai erau toate aceste concepte, inclusiv faptul că totul este maya și că numai Brahman este real? Cum puteam fi sigur că Extazul la care voiam să ajung nu era, la rândul său, o iluzie, dacă percepțiile și rațiunea mea se dovedeau atât de amăgitoare?" (Maharaj, DG, 104)

Norman Geisler pune în mod intenționat această întrebare:

"Atunci când traversăm o stradă aglomerată și vedem cum mașinile se îndreaptă spre noi pe trei benzi de circulație, să fie oare o simplă iluzie din pricina căreia n-ar trebui să ne facem deloc griji? Într-adevăr, de ce ne-am mai deranja să dăm atenție mașinilor când traversăm de vreme ce nici noi, nici traficul, nici strada nu există cu adevărat? Dacă panteiștii ar fi trăit consecvent în spiritul panteismului, ar mai fi rămas vreun panteist viu?" (Geisler, WA, 102)

Francis Schaeffer relatează o circumstanță care ilustrează lipsa de orizont a negării dualismului logic:

"Vorbeam într-o zi cu un grup de oameni în camera unui tânăr sud-african la Universitatea Cambridge. Printre alții, se afla de față și un tânăr indian care provenea dintr-un mediu sikh, însă adoptase hinduismul ca religie. A început prin a combate puternic creștinismul, dar nu reușea să înțeleagă care sunt neajunsurile propriilor lui credințe. Așa încât l-am întrebat: «Am dreptate când spun că, la baza sistemului vostru, cruzimea și non-cruzimea stau, în cele din urmă, pe același plan, că nu există o diferență intrinsecă între cele două?» A fost de acord. Studentul în camera căruia ne aflam, care înțelesese limpede implicațiile celor spuse de fostul sikh, a luat ibricul cu apă clocotită în care se pregătea să facă un ceai și l-a ridicat, aburind, deasupra creștetului acestui indian. Omul a privit în sus și l-a întrebat ce are de gând să facă, la care i s-a răspuns, cu o hotărâre glacială, și totuși plină de blândețe: «Nu există nici o diferență între cruzime și non-cruzime.» În urma acestor cuvinte, luându-și rămas bun, hinduistul s-a pierdut în noapte." (Schaeffer, CWFS, 1:110)

38
CERTIFICARE VS. CERTITUDINE

Cât de cert ni se înfăţişează adevărul? Înţelegem că, în virtutea unor adevăruri diverse, manifestăm diverse grade de certitudine. În cele mai multe cazuri, privitor la creştinism, ne raportăm la o certitudine morală sau practică în privinţa adevărurilor astfel enunţate.

Frederick D. Wilhelmsen spune:

> "Certificarea (asentimentul faţă de o certitudine) intelectuală are loc pe trei planuri: (a) metafizic, acolo unde adevărul elementului antinomic este cu desăvârşire imposibil; (b) fizic şi (c) moral, acolo unde există o vagă posibilitate a adevărului contrar, însă nu şi motivul suficient de a presupune că această posibilitate se va actualiza în raport cu situaţia dată." (Wilhelmsen, MKR, 171)

Certificare. "Asentimentul se exprimă în urma unui act raţional de discernământ şi a raportării nestrămutate la adevăr... Asentimentul vine ca o confirmare în procesul gândirii a unei propoziţii pe care însăşi gândirea o formulează." (Wilhelmsen, MKR, 157)

Se identifică patru categorii de certitudini naturale:

1. Certitudinea logică. Certitudinea logică aparţine în mare parte domeniului matematicii şi al logicii pure. Această certitudine se instituie acolo unde opusul se situează în contradicţie. Un anume lucru este cert, astfel, câtă vreme nu există nici o posibilitate logică a falsităţii acestuia. De vreme ce matematica este reductibilă la logică, ea se subsumează acestei categorii. Cert este, spre exemplu, un enunţ precum $5 + 4 = 9$. Aceeaşi natură o au tautologiile sau enunţurile axiomatice. Toate cercurile sunt rotunde tot atât pe cât nici un triunghi nu este pătrat.

2. Certitudinea metafizică. Există, cu toate acestea, o altă categorie de lucruri cărora le atribuim valoare de certitudine şi care nu reprezintă enunţuri vacue de conţinut. De pildă, ştiu cu siguranţă că exist. Faptul este de netăgăduit o dată ce nu-mi pot tăgădui existenţa decât în condiţiile în care exist pentru a o face. Principiile prime se cunosc de asemenea ca fiind

certe întrucât subiectul şi predicatul se referă, în acest caz, la acelaşi lucru: "Fiinţa este." "Nonfiinţa nu este fiinţă." "Nonfiinţa nu poate da naştere Fiinţei" afirmă un fapt nu mai puţin cert, de vreme ce *a da naştere* presupune o instanţă generatoare.

3. Certitudinea morală. Certitudinea morală se stabileşte acolo unde mărturiile sunt într-o asemenea măsură concludente încât gândirea nu găseşte nici o raţiune de a-şi infirma tendinţa de a crede că faptul este valabil. Certitudinea morală presupune o convingere indiscutabilă a celui care o vădeşte. Este, desigur, posibil din punct de vedere logic ca anumite certitudini în ordine morală să fie false. Totuşi, în virtutea mărturiilor incontestabil relevante, prezumţia falsităţii iese definitiv din discuţie. Iată ce se înţelege, în termeni juridici, prin formula "în afara oricărei suspiciuni pe baza dovezilor."

4. Certitudinea practică (plauzibilitatea). Certitudinea practică nu are acelaşi grad de imuabilitate ca şi certitudinea morală. Oamenii afirmă că anumite lucruri sunt "certe" în măsura în care ele se consideră plauzibile (sau foarte probabile). Poţi fi încredinţat că ai luat micul dejun, chiar dacă nu există posibilitatea demonstraţiei matematice sau metafizice a acestui fapt. El rămâne adevărat câtă vreme nu se dovedeşte că un oarecare eveniment ţi-a alterat percepţia astfel încât să-ţi inducă, de fapt, iluzia cum că luaseşi micul dejun. Asemenea circumstanţe nu exclud eventualitatea unor erori. (Geisler, BECA, 122)

39 LEGITIMAREA MINUNILOR

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 MINUNILE SUNT POSIBILE ÎNTR-UN UNIVERS TEIST

Dacă există un Dumnezeu teist, atunci minunile sunt posibile. După cum spunea şi C.S. Lewis:

> "Acceptându-l pe Dumnezeu, însă, suntem oare nevoiţi să acceptăm şi realitatea Minunii? Dincolo de orice îndoială, ea ni se impune. Teologia ne îndeamnă, aşadar: «Acceptă-l pe Dumnezeu şi, o dată cu El, riscul câtorva

minuni, iar, în ce mă priveşte, am să-ţi consfinţesc credinţa ca o experienţă unitară în raport cu majoritatea covârşitoare a evenimentelor.»" (Lewis, M, 109)

Ce se înţelege, mai întâi, prin termenul *minune*? "Primul pas în această discuţie, ca în oricare altele, îl constituie clarificarea sensului implicat de termenii utilizaţi. Cearta referitoare la cât de posibile sunt minunile şi, dacă este aşa, la cât de credibile sunt ele nu face decât să bată apa în piuă câtă vreme interlocutorii n-au stabilit foarte limpede ce înţeleg prin cuvântul «minune»." (Huxley, WTHH, 153)

Definim minunile ca fiind acte manifestate în mod excepţional de Dumnezeu în lume. Întrucât minunile sunt asemenea acte, ele nu pot interveni decât acolo unde există un Dumnezeu care să le săvârşească.

Pe parcursul acestei cărţi, am adus mărturii în sprijinul existenţei unui Dumnezeu a cărui lucrare cuprinde, printre altele, facerea lumii. De vreme ce Dumnezeu are puterea de a crea lumea, urmează de aici că are, în egală măsură, puterea de a se manifesta în ea.

E important să reţinem că nu ne raportăm la Biblie pentru a confirma posibilitatea minunilor, ci doar, aşa cum vom vedea mai târziu, pentru a stabili un cadru al istoricităţii anumitor evenimente miraculoase. Faptul că minunile sunt posibile se deduce din împrejurarea că trăim într-un univers teist, nefiind o concluzie pe care o extragem din Biblie. Stephen T. Davis observă că avem de a face, ca atare, cu o presupoziţie a Bibliei:

"Că Dumnezeu este Creatorul lumii se enunţă în Geneza 1-2, se afirmă ori presupune de-a lungul întregii Biblii şi derivă ca o concluzie a oricărui argumentaţii cosmologice valide în sprijinul existenţei lui Dumnezeu. Lumea alcătuieşte o instanţă contingentă; ea există numai întrucât Dumnezeu a instituit-o şi o susţine. Afirmaţia potrivit căreia Dumnezeu se manifestă în istorie, exercitându-şi influenţa asupra fiinţelor umane şi urmărind să-şi desăvârşească planul, reprezintă o presupoziţie de ansamblu a Bibliei." (Davis, GA, citat în Geivett, IDM, 164-65)

William Lane Craig arată în ce mod indisponibilitatea sa de a accepta verosimilul unei minuni biblice a încetat să mai constituie o problemă îndată ce a conştientizat adevărata natură a existenţei lui Dumnezeu:

"În ce mă priveşte, unul dintre obstacolele majore pe care le-am întâlnit în dobândirea credinţei s-a dovedit a fi naşterea preacurată – n-am vrut, pur şi simplu, să accept că un asemenea eveniment este cu putinţă. Reflectând, însă, asupra ideii că Dumnezeu crease întreg universul, am conştientizat faptul că nu i-ar fi fost nicidecum dificil să zămislească un prunc dintr-o fecioară. O dată ce, fiind chiar necreştini, înţelegem cine este Dumnezeu, realitatea minunilor n-ar mai trebui să ne pună în încurcătură." (Craig, AI, 125)

2 NATURA MINUNILOR

2.1 Minunile sunt acte supranaturale săvârşite de Dumnezeu

Toma d'Aquino distinge între efectele puterii finite şi ale celei infinite.

> "Atunci când orice putere finită se manifestă potrivit naturii sale, nu vorbim despre o minune, oricâtă uimire ar naşte ea în cugetul celui care nu o înţelege. De pildă, faptul că magnetul atrage fierul ori că un peşte poate stăvili o corabie poate părea de neînţeles neştiutorului. Însă potenţa oricărei făpturi se restrânge la un anume efect sau la o sumă de efecte. Drept urmare, nimic din ceea ce s-ar săvârşi prin puterea unei făpturi nu are a se numi propriu-zis minune, cu toată nedumerirea celui ce nu-i pătrunde natura. Însă ceea ce se săvârşeşte prin puterea divină, care, fiind infinită, este în sine incomprehensibilă, este cu adevărat miraculos." (Aquinas, SCG, 3.102.3, 83)

Antony Flew afirmă că termenului "minune" "i se atribuie sensuri dintre cele mai variate, însă e perceput îndeobşte ca trimiţând la un act de manifestare a puterii divine prin suspendarea sau modificarea cursului firesc al legilor naturale." (Flew, DP, 234)

C.S. Lewis remarcă: "Folosesc cuvântul *minune* atunci când vorbesc despre intervenţia unei puteri supranaturale în Natură." (Lewis, M, 5)

Richard L. Purtill reţine cinci trăsături ale unei minuni: "O minune constituie un eveniment (1) concretizat, prin puterea lui Dumnezeu, ca (2) o excepţie (3) temporară (4) de la ordinea naturală (5) cu scopul de a confirma prezenţa manifestă a lui Dumnezeu în istorie." (Purtill, DM, citat în Geivett, IDM 72)

2.2 Minunile nu contravin legilor naturale

Unii ar fi de părere că minunile nu sunt cu putinţă câtă vreme ar reprezenta, astfel, încălcări flagrante ale legilor naturii. Acest punct de vedere presupune că legea naturală constituie un sistem închis (asupra căruia nu se poate opera din afară); de unde şi imposibilitatea de a contraveni legii naturale. Cu toate acestea, în raport cu un cadru de gândire teist, legea naturală nu reprezintă un sistem închis; aşadar, o minune nu vine cu necesitate ca o încălcare a legii naturale.

C.S. Lewis ilustrează modul în care un sistem deschis se armonizează intervenţiei:

> "Definiţia unei minuni ca o nesocotire a legilor Naturii se vădeşte, prin urmare, inexactă. Nici vorbă. Golindu-mi pipa, dizloc un număr uriaş de atomi: pe termen lung şi la nivel infinitezimal, toţi atomii existenţi. Natura

integrează sau asimilează acest eveniment de la sine, armonizându-l într-o clipită cu toate celelalte evenimente... Atunci când Dumnezeu zămisleşte un spermatozoid în trupul unei fecioare, faptul nu urmează să încalce nici o lege. Legile îşi impun de îndată propria desfăşurare. Natura nu se lasă surprinsă. Timp de nouă luni, potrivit oricăror legi normale, se va dezvolta o sarcină al cărei rod va fi un nou-născut... Dacă evenimentele îşi află cauza dincolo de tărâmul acesteia, natura nu va fi cu nimic stânjenită de ele. Se subînţelege că ea va împresura numaidecât locul în care ordinea i-a fost răvăşită, aşa cum sistemul imunitar se mobilizează în jurul unei tăieturi la deget, căutând degrabă să-l adapteze alcătuirii sale pe neaşteptatul oaspete. Iar o dată ce pătrunde pe tărâmul ei, acesta se va supune fără întârziere legilor naturale." (Lewis, M, 59)

Sir George Stokes sugerează că o minune nu se lămureşte exclusiv prin suspendarea legilor naturale: "Se poate că evenimentul pe care îl numim minune se petrece nu neapărat prin suspendarea legilor comune, ci prin suprapunerea unui fapt dincolo de orânduirea firească a lucrurilor." (Stokes, ISBE, 2036)

Peter Kreeft şi Ronald Tacelli observă că, în teism, există presupoziţia unui sistem al legii naturale:

"Să stabilim, mai întâi, o definiţie preliminară. Minunea reprezintă: *o intervenţie uimitoare şi semnificativă din punct de vedere religios a lui Dumnezeu în sistemul cauzelor naturale.*

Reţinem, aici, două aspecte: (1) noţiunea de minune implică, nu exclude, ideea unei naturi ca sistem autonom de cauze naturale. În lipsa regularităţilor, nu se pot ivi excepţiile. (2) O minune iese din sfera contradicţiei. A trece prin zid presupune o minune. A trece şi a nu trece prin zid în acelaşi timp şi din aceeaşi perspectivă presupune o contradicţie. Dumnezeu poate recurge la minuni, dar nu şi la contradicţii – nu pentru că nu i-ar sta în putere, ci pentru că orice contradicţie este lipsită de sens." (Kreeft, HCA, 109)

Purtill susţine:

"Ca eveniment prin care se manifestă voia divină din exteriorul acestei ordini naturale, o minune confirmă tot atât de puţin pe cât infirmă generalizările în legătură cu ordinea naturală a lucrurilor. De fapt... în acest context se justifică o definiţie a minunii ca «instanţă irepetabilă contrarie legii naturale». Ceea ce înseamnă că fenomenul (sau tipul de eveniment) devine irepetabil din perspectiva aptitudinilor noastre sau a oricărei alte făpturi limitate, nicidecum din perspectiva lui Dumnezeu." (Purtill, DM, citat în Geivett, IDM, 69)

2.3 Minunile sunt imediate

O trăsătură evidentă a minunii o reprezintă caracterul ei imediat. Survenirea unei minuni nu implică o evoluţie temporală. Ea este, mai curând, instantanee. După cum observă şi Norman Geisler:

> "Referindu-ne în mod aparte la lucrarea de vindecare împlinită de Isus, vom vedea că rezultatele au fost întotdeauna imediate. N-a existat nici o situaţie de îmbunătăţire treptată a sănătăţii unui om pe parcursul mai multor zile. Isus i-a poruncit slăbănogului: «Scoală-te... ridică-ţi patul şi umblă.» şi «Îndată omul acela s-a făcut sănătos» (Ioan 5:8, 9). În Fapte 3, Dumnezeu îl vindecă neîntârziat pe olog sub mâna lui Petru. «Atunci Petru i-a zis: 'Argint şi aur n-am; dar ce am, îţi dau: În Numele lui Isus Hristos din Nazaret, scoală-te şi umblă!' L-a apucat de mâna dreaptă, şi l-a ridicat în sus. Îndată i s-au întărit tălpile şi gleznele» (Fapte 3:6-7). N-a fost vorba despre un interval de timp de-a lungul căruia omul să-şi recapete încetul cu încetul puterile. Însănătoşirea acestuia s-a petrecut instantaneu şi pe deplin." (Geisler, SW, 29)

2.4 Minunile sunt acte de natură să-şi atingă, fără excepţie, scopul

În plus, o minune autentică va fi întotdeauna eficientă. Din nou, Geisler observă:

> "Biblia consemnează, într-adevăr, că Dumnezeu izbândeşte în tot ceea ce-şi propune. Infirmităţile dispar întotdeauna la porunca Sa, demonii se retrag întotdeauna la mustrarea Sa, natura rămâne întotdeauna deschisă intervenţiei Sale. Recunoaştem aici o trăsătură recurentă importantă a amprentei lui Dumnezeu. *Actele supranaturale săvârşite de Dumnezeu în Biblie şi-au atins şi îşi ating întotdeauna scopul.* Cu alte cuvinte, Dumnezeu şi-a pus nedezminţit în practică intenţiile. Cel pe care a urmărit vreodată să-l vindece s-a vindecat fără doar şi poate. Fără excepţie." (Geisler, SW, 28-29, s.a.)

3 SENSUL MINUNILOR

3.1 Minunile consfinţesc mesajul lui Dumnezeu

E.J. Carnell susţine că minunile reprezintă singura confirmare de care dispunem în raport cu un punct de referinţă exterior sistemului legii naturale: "Minunile constituie un semn şi o pecete a veridicităţii [autenticităţii] unei revelaţii extraordinare, o descoperire certă a modului în care Dumnezeu a crezut de cuviinţă să-şi cârmuiască universul. În temeiul acestei revelaţii dobândim cunoaşterea faptului că El, Creatorul şi, la o adică, Nimicitorul

nostru, a avut bunăvoinţa să orânduiască universul în virtutea anumitor legi potrivit legământului făcut cu Noe şi cu sămânţa lui pentru totdeauna. Tăgăduind minunile pentru a rămâne între limitele ordinii mecanice a acestuia, omul de ştiinţă îşi pierde dreptul de a se raporta la această ordine mecanică întrucât, în lipsa minunilor de natură revelatorie, el nu poate pretinde existenţa unui punct de referinţă exterior; iar în lipsa unui punct de referinţă exterior menit situării în raport cu un centru, omul de ştiinţă rămâne în orizontul veşnic nestatornic al istoriei."

Carnell conchide:

> "În această situaţie, aşadar, cum se poate raporta omul de ştiinţă la convingerea imuabilă cum că «universul este mecanic» câtă vreme curgerea şi transformarea nu generează decât curgere şi transformare? Omul de ştiinţă nu face decât să substituie ceea ce consideră a fi un «capriciu divin» cu ceea ce este, în fapt, un «capriciu spaţio-temporal». E greu de înţeles din ce motiv cel din urmă ar garanta proliferarea unei lumi mecanice spre deosebire de cel dintâi, aparent incapabil în această privinţă." (Carnell, AITCA, 258)

3.2 Minunile îl consfinţesc pe trimisul lui Dumnezeu

Un alt sens al "semnelor" miraculoase, după cum notează Norman Geisler, este acela

> "...de confirmare divină a unui profet trimis de Dumnezeu. Fruntaşul religios Nicodim îi spunea lui Isus: «Învăţătorule, ştim că eşti un Învăţător venit de la Dumnezeu; căci nimeni nu poate face semnele pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu el» (Ioan 3:2). Numeroşi oameni l-au urmat o dată ce fuseseră martorii semnelor făcute cu cei bolnavi (Ioan 6:2). În vreme ce unii îl contestau pe Isus, cu toate că vindecase un orb, alţii spuneau: «Cum poate un om păcătos să facă asemenea semne?» (Ioan 9:16). Apostolii îl vesteau deplin încredinţaţi: «Pe Isus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele şi lucrările pline de putere, pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru, după cum bine ştiţi» (Fapte 2:22). Îndreptăţindu-se în faţa corintenilor, apostolul Pavel spunea că aceştia avuseseră printre ei semnele unui adevărat apostol (2 Corinteni 12:12). Împreună cu Barnaba, istorisea apostolilor «toate semnele şi minunile, pe care le făcuse Dumnezeu prin ei în mijlocul Neamurilor» (Fapte 15:12)." (Geisler, MMM, 98)

Sproul, Gerstner şi Lindsley susţin că o minune reprezintă singura confirmare neîndoielnică la care putea să fi recurs Dumnezeu:

"Urmând să-şi adeverească trimişii în faţa oamenilor – ceea ce am arătat că va face câtă vreme hotărăşte să-i trimită – Dumnezeu îi va însoţi cu recomandări pe care numai El le poate oferi. Am şti, prin urmare, dincolo de orice îndoială, că ei trebuie primiţi ca trimişi ai lui Dumnezeu.

Cu ce daruri i-ar înzestra pe trimişii Săi în stare să dovedească faptul că ele nu pot izvorî decât de la Dumnezeu? De vreme ce puterea de a săvârşi minuni nu-i aparţine decât lui Dumnezeu, minunile reprezintă un mijloc cât se poate de nimerit al acestei atestări." (Sproul, CA, 144)

3.3 Minunile nu contribuie decât la înfăptuirea binelui

O minune nu poate nicicând sluji răului: "Din punct de vedere moral, întrucât Dumnezeu este bun, minunile nu dau naştere şi/sau nu contribuie decât la înfăptuirea binelui." (Geisler şi Brooks, WSA, 88)

3.4 Minunile nu sunt decât spre slava lui Dumnezeu

O minune nu reprezintă niciodată o demonstraţie gratuită: "...minunile nu se săvârşesc niciodată doar ca simple reprezentaţii spectaculare, ci din raţiunea distinctă de a aduce slavă lui Dumnezeu şi de a le arăta oamenilor calea spre El." (Geisler şi Brooks, WSA, 89)

3.5 Minunile sunt constitutive cadrului creştin

Peter Kreeft observă că rolul minunilor în creştinism este unic în comparaţie cu alte religii ale lumii:

"Argumentul hotărâtor în sprijinul importanţei acordate minunilor este faptul că Dumnezeu le-a considerat îndeajuns de importante încât să le folosească pentru a-şi întemeia şi perpetua Biserica.

De fapt, toate elementele esenţiale şi distinctive ale creştinismului sunt minuni: creaţia, revelaţia (dată mai întâi evreilor), descoperirea legii, profeţiile, Întruparea, Învierea, Înălţarea, A Doua Venire şi Judecata de Apoi.

Lăsând deoparte minunile în islamism, budism, confucianism sau taoism, rămânem, în principiu, cu aceleaşi religii. Fără minuni, însă, creştinismul nu mai e decât o sumă de clişee şi platitudini pe care majoritatea creştinilor americani le aud nedezminţit (şi des minţit) din amvoane. Nimic *distinctiv*, nici un motiv să devii mai degrabă creştin decât altceva." (Kreeft, CMP, 273)

Sproul, Gerstner şi Lindsley susţin că minunile sunt, de asemenea, indispensabile ca probe în sprijinul creştinismului:

"Tehnic vorbind... minunile sunt vizibile, exterioare şi perceptibile atât de convertiţi, cât şi de cei neconvinşi, având în ele puterea de a convinge, dacă

nu a converti. Fără îndoială, în ce privește apologetica, minunea vizibilă este indispensabilă ca probă în sprijinul creștinismului, care astfel se dovedește îndreptățit fie că se găsește sau nu cineva să creadă în el, fie că se convertește cineva sau nu, fie că se produce sau nu «minunea» sufletească. Dovada ar fi de netăgăduit chiar și dacă nimeni n-ar fi dispus să o consimtă." (Sproul, CA, 145)

3.6 Minunile se disting de magie

Tabelul următor scoate în evidență diferențele dintre minunile autentice și cele false (actele de magie).

MINUNEA	MAGIA
Depinde de Dumnezeu	Depinde de om
Se săvârșește din voia lui Dumnezeu	Se petrece din voia omului
Este irepetabilă pe cale naturală	Este repetabilă pe cale naturală
Nu amăgește	Amăgește
Survine în ordine naturală	Nu survine în ordine naturală
Se armonizează cu natura	Nu se armonizează cu natura
Este insolită, dar nu și aberantă	Este deopotrivă insolită și aberantă (Geisler, SW, 73)

4 ÎNTÂMPINĂRI ADUSE OBIECȚIILOR CU PRIVIRE LA MINUNI

4.1 Benedict Spinoza afirmă că minunile sunt imposibile

Benedict Spinoza declară că "nu ne putem opune cursului firesc al naturii,... care își menține ordinea stabilă și imuabilă." De fapt: "Un enunț potrivit căruia Dumnezeu se manifestă potrivnic legilor naturii presupune, *ipso facto*, ideea că Dumnezeu s-ar manifesta potrivnic propriei Sale naturi – ceea ce sfârșește, evident, în absurd." (Spinoza, ATPT, 82-83)

Important este să reținem că panteismul rațional al lui Spinoza este cel care îi determină concepția despre minuni. Pentru Spinoza, transcendența nu intră în discuție întrucât natura și Dumnezeu sunt instanțe ontologic identice. Dumnezeu este totul; și totul este Dumnezeu. Ca atare, dacă Dumnezeu este imuabil, iar legile naturii reprezintă o calitate modală a lui Dumnezeu, atunci legile naturii sunt imuabile. Așa încât o minune devine absurdă dat fiind că ar atrage după sine o mutație (încălcare) în cadrul unei ordini imuabile, și anume, în însăși esența lui Dumnezeu.

Punctul de vedere al lui Spinoza poate fi sintetizat astfel:

1. Minunile sunt încălcări ale legilor naturale.
2. Legile naturale sunt imuabile.
3. Încălcarea legilor imuabile este cu neputință.
4. În concluzie, minunile sunt cu neputință. (Geisler, MMM, 15)

O minune nu contravine naturii, ci introduce un eveniment nou în ordinea acesteia datorat unei cauze supranaturale. Natura nu se lasă cu nimic surprinsă atunci când survine un eveniment a cărui cauză se identifică în supranatural, ci caută neîntârziat să-l adapteze alcătuirii sale. După cum explică Lewis:

"Dacă evenimentele își află cauza dincolo de tărâmul acesteia, natura nu va fi cu nimic stânjenită de ele. Se subînțelege că ea va împresura numaidecât locul în care ordinea i-a fost răvășită, așa cum sistemul imunitar se mobilizează în jurul unei tăieturi la deget, căutând degrabă să-l adapteze alcătuirii sale pe neașteptatul oaspete... Arta divină a miraculosului nu urmărește să suspende tiparul căruia i se subsumează evenimentele, ci să asimileze aceste noi evenimente însuși tiparului. Acest fapt nu contravine prevederii «dacă A, atunci B»: el indică doar că «de această dată, în locul lui A, dispunem de A2», astfel încât Natura, punându-și în joc toate legile, să răspundă «atunci B2», naturalizându-l pe imigrant în virtutea unor mecanisme pe care le stăpânește prea bine. Ea devine, prin urmare, o gazdă desăvârșită." (Lewis, M, 60)

Potrivit lui C. Stephen Evans, descrierea unei minuni drept "breșă" sau "întrerupere" cu referire la legea naturală presupune incorect absența lui Dumnezeu din creație anterior manifestării miraculoase. Însă Dumnezeu se găsește permanent în forul creației Sale ca Ființă întemeietoare, necesară. Prin urmare, în vreme ce minunile reprezintă o manifestare excepțională a lui Dumnezeu, natura își menține statutul firesc pe care Dumnezeu i-l conferă prin prezența Sa cotidiană. După cum arată Evans:

"Nu e, așadar, întru totul corect să numim aceste acte excepționale «breșe» sau «întreruperi» în cadrul ordinii naturale. O asemenea terminologie presupune faptul că Dumnezeu nu este îndeobște prezent în ordinea naturală; dar dacă Dumnezeu există, atunci trebuie privit ca instanța supremă răspunzătoare pentru tot ceea ce ține de această ordine. Contrastul, așadar, nu se stabilește între «natură» și «intervențiile» divine cu totul aparte, ci între activitatea firească a lui Dumnezeu în menținerea ordinii naturale și anumite manifestări excepționale pe care le crede de cuviință. Ca atare, atunci când Dumnezeu săvârșește o minune, El nu intervine pe neașteptate într-o ordine creată din care este, de obicei, absent. Dimpotrivă,

el se manifestă în mod excepţional într-o ordine naturală pe care o susţine neîntrerupt şi în care locuieşte permanent." (Evans, WB, 88)

În plus, raţionamentul lui Spinoza se clădeşte pe un cerc vicios. Definiţia pe care Spinoza o dă legilor naturale (ca fiind imuabile) elimină cu necesitate posibilitatea minunilor. Pe baza acestei metode raţionale, mai degrabă decât a observaţiei empirice, Spinoza presupune *a priori* că legile naturii nu pot fi încălcate. Aşa precum explică Norman Geisler:

"Raţionalismul euclidian (deductiv) al lui Spinoza prezintă simptomele acute ale unui caz de *principio petitii* (substituirea concluziilor cu premisele). Întrucât, după cum observă David Hume, orice fapt deductibil în mod valid din premise trebuie să fi fost în prealabil conţinut, încă de la început, în acele premise. Iar dacă anti-supranaturalul a fost, încă de la început, conţinut în premisele raţionaliste ale lui Spinoza, atunci poziţia sa contestatară în raport cu minunile biblice nu are de ce să ne mire."

Geisler adaugă: "Ceea ce omite Spinoza este o demonstraţie pertinentă a presupoziţiilor sale raţionaliste." Spinoza "le proiectează în vacuitatea speculaţiei raţionale fără, însă, a le ancora în temeiul solid al observaţiei empirice." (Geisler, MMM, 18, 21)

4.2 David Hume afirmă că minunile sunt neverosimile

Scepticul David Hume afirmă că

"O minune este o încălcare a legilor naturii şi cum o experienţă sigură şi neschimbătoare a stabilit aceste legi, proba contra unei minuni, prin însăşi natura lucrurilor, este tot atât de deplină cât poate fi cea a unui argument bazat pe experienţă... Nici un eveniment nu este socotit drept minune, dacă are loc întotdeauna potrivit cursului obişnuit al naturii. Nu este o minune ca un om, care are o sănătate bună, să moară brusc, pentru că o asemenea moarte, deşi mai neobişnuită decât oricare alta, a fost totuşi adeseori observată. Dar este o minune ca un mort să reînvie, căci aceasta nu s-a observat niciodată, în nici o epocă sau ţară. Oricărui eveniment miraculos i se opune deci o experienţă uniformă, căci altfel evenimentul nu ar merita acea denumire. Şi că o experienţă uniformă este egală cu o probă, există aici o *probă* nemijlocită şi deplină, derivată din însăşi natura lucrurilor, împotriva existenţei oricărei minuni. Nici că ar putea fi nimicită o atare probă şi nici făcută demnă de crezare o minune, altfel decât printr-o probă opusă care să-i fie superioară." (Hume, ECHU, 144, 145, 146, 148 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; 10.1, p. 182 – n.tr.])

Hume nu susține că minunile sunt imposibile pornind de la ideea că legile naturale impun limite inviolabile. Un asemenea raționament, așa cum s-a văzut la Spinoza, sfârșește într-un cerc vicios. Hume, ca empirist, se limitează la o abordare inductivă a realității, în pofida truismelor. O inducție generează, în cel mai bun caz, probabilități, nu certitudini absolute. Hume adoptă, mai degrabă, o modalitate argumentativă particulară, cunoscută drept *reductio ad absurdum*. Acest tip de judecată caută să conchidă că perspectiva antinomică duce la absurd. Astfel, Hume este, mai întâi, de acord cu afirmația teistă potrivit căreia minunile reprezintă evenimente cu un grad redus de ocurență pentru a demonstra, apoi, cât de improbabile sunt acestea în contextul regularizat al legilor naturale. Altfel spus, Hume susține că minunile se consideră a fi extrem de improbabile întrucât legile naturale ale căror excepții trebuie să fie ne pun la dispoziție mărturii mai convingătoare.

Conform filosofului Ronald Nash:

> "Întâi de toate, Hume îl determină cu iscusință pe teist să admită că trebuie să pornească de la convingerea unei ordini naturale câtă vreme, în lipsa unei asemenea ordini, excepțiile s-ar dovedi cu neputință de perceput. Apoi, îl reduce la tăcere prin faptul evident cum că probabilitatea presupuselor încălcări ale legilor naturale pretinse de teist trebuie să fie întotdeauna mult mai mică decât probabilitatea ca excepția să nu se fi produs." (Nash, FR, 230)

Raționamentul lui Hume poate fi sintetizat astfel:

1. O minune este, prin definiție, un eveniment cu ocurență redusă.
2. Legea naturală este, prin definiție, o circumscriere a actualizărilor regulate.
3. Mărturiile în sprijinul regularității sunt întotdeauna mai concludente decât cele în sprijinul excepțiilor.
4. Oamenii chibzuiți își întemeiază întotdeauna convingerile pe mărturiile mai convingătoare.
5. În concluzie, oamenii chibzuiți n-ar trebui să creadă nicidecum în minuni. (Geisler, MMM, 27-28)

Noțiunea de experiență uniformă pe care o propune Hume presupune fie o substituție a concluziilor cu premisele, fie o judecată părtinitoare. După cum observă Geisler:

> "Hume vorbește despre o experiență «uniformă» în argumentul său potrivnic minunilor, însă nu e vorba decât fie de o substituție a concluziilor cu premisele, fie de o judecată părtinitoare. Concluziile sunt extrase vicios din

premise în cazul în care Hume presupune că are cunoștință de uniformitatea experienței înainte de a se raporta la mărturii. Căci de unde avem să știm că orice experiență posibilă îndreptățește viziunea naturalistă câtă vreme nu avem acces la toate experiențele posibile, între care și cele din viitor? Dacă, pe de altă parte, Hume se referă prin experiența «uniformă» pur și simplu la experiențele particulare ale *anumitor* indivizi (care n-au fost martorii unei minuni), atunci vorbim despre o judecată părtinitoare." (Geisler, MMM, 28)

Lewis denunță caracterul vicios al invocării unei "experiențe uniforme":

"Desigur, trebuie să fim de acord cu Hume atunci când spune că, dacă se cunoaște o «experiență uniformă» potrivnică oricărei minuni, cu alte cuvinte, dacă acestea nu s-au întâmplat niciodată, atunci așa trebuie să fie. Din nefericire, nu putem ști dacă această experiență este uniformă decât dacă suntem încredințați că toate relatările privitoare la ele sunt false. Și putem ști că sunt false numai dacă știm deja că minunile n-au avut niciodată loc. Suntem, în fapt, prizonierii unui cerc vicios." (Lewis, M, 102)

Hume trece cu vederea importanța mărturiilor indirecte în sprijinul minunilor. După cum arată Nash:

"Hume greșește atunci când sugerează că minunile se confirmă doar prin mărturiile nemijlocite incluse în depozițiile celor care pretind că au fost de față. Pot exista, totodată, o sumă de mărturii indirecte semnificative în sprijinul minunilor. În ciuda faptului că un anumit individ (Jones, să zicem) n-a fost martorul ocular al unei eventuale minuni (ceea ce îl face, astfel, dependent de mărturia celor care au luat parte nemijlocit la eveniment), el are, cu toate acestea, posibilitatea de a constata efectele perpetuate ale minunii respective. Să presupunem că minunea în cauză s-a manifestat prin vindecarea unui orb din naștere. Poate că Jones nu dispune decât de mărturiile martorilor oculari ai vindecării, însă are la fel de bine posibilitatea de a percepe faptul că orbul, a cărui infirmitate o cunoscuse, acum vede. Același lucru este valabil pentru cel care aude că o tornadă i-a făcut orașul una cu pământul. De vreme ce n-a fost de față când s-a produs catastrofa, el depinde de relatările martorilor oculari. O dată ce ajunge, însă, la locul cu pricina și constată efectele devastatoare ale furtunii – mașini ridicate pe acoperișuri, case năruite, copaci scoși din rădăcină – va dispune de mărturii indirecte în măsură să confirme adevărul celor spuse de martorii oculari. În această ordine de idei, efectele încă perceptibile ale unei minuni pot sluji drept mărturii indirecte în sprijinul faptului că evenimentul s-a petrecut ca atare." (Nash, FR, 233)

Filosoful britanic C.D. Broad a recurs la mărturiile indirecte pentru a confirma piatra din capul unghiului oricărei minuni a credinței creștine – învierea lui Hristos:

> "Există mărturii în măsură să ni-i înfățișeze pe ucenici întru totul abătuți la vremea Răstignirii; ni se adeverește, astfel, că viitorul li se părea cum nu se poate mai sumbru și că, totuși, curând după aceea, neagra tristețe avea să fie înlocuită de încredințarea cum că primiseră dovezi de natură să confirme învierea din morți a Învățătorului lor. Or, nici unul dintre aceste presupuse fapte nu se vădește în vreun fel straniu sau improbabil, așa încât nu avem nici un motiv întemeiat de a nu le accepta, ținând seama de mărturiile care ni se oferă. Acceptându-le, însă, ne vedem nevoiți să găsim o justificare a acestor fapte. Ce i-a determinat pe ucenici să creadă, în pofida convingerii lor inițiale și a tristeții deznădăjduite, că Hristos înviase din morți? Firește, una dintre explicații constă în aceea că El înviase cu adevărat. Iar această explicație justifică faptele într-atât de pertinent încât putem spune, cel puțin, că mărturiile indirecte sunt de departe mai concludente decât cele nemijlocite." (Broad, HTCM, 91-92)

În loc să judece mărturiile aduse în sprijinul minunilor, Hume recurge doar la jocuri statistice. Geisler pune problema astfel:

> "Hume nu *ia în considerare* mărturiile în sprijinul minunilor; el *contribuie*, mai degrabă, cu argumente contrare. De vreme ce moartea reprezintă un fenomen comun, iar o înviere nu poate avea loc decât cu rare excepții, în cel mai bun caz, Hume însumează pur și simplu toate morțile posibile în raport cu cele câteva presupuse învieri și le respinge pe acestea din urmă... Însă acest lucru nu implică o examinare a mărturiilor pentru a stabili dacă o anumită persoană, Isus din Nazaret, să zicem... a fost înviată din morți. Nu e vorba decât despre o punere cap la cap a mărturiilor cu privire la toate celelalte situații în care oamenii au murit și o aducere a acestora în discuție cu scopul de a covârși orice posibilă dovadă cum că vreun mort a fost readus la viață... În al doilea rând, acest punct de vedere pune într-o relație de echivalență cantitatea de mărturii și probabilitatea. Sugerează, în realitate, că ar trebui să credem întotdeauna faptul cel mai probabil (în sensul celui care «are șanse mai mari»). Ceea ce este caraghios. În virtutea acestei logici, un jucător de zaruri n-ar trebui să creadă că zarul arată de trei ori șase la rând dat fiind că șansele ca acest lucru să se întâmple sunt de 1.635.013.559.600 la 1! Hume pare să nu ia în seamă faptul că oamenii chibzuiți își întemeiază convingerile pe fapte, nu pe simpla șansă. Uneori, «șansele» ca un eveniment să aibă loc sunt extrem de mici (potrivit experienței prealabile), însă, pe de altă parte, mărturiile care îl confirmă sunt foarte relevante (potrivit observației

propriu-zise sau dovezilor credibile). Pledoaria lui Hume confundă *cantitatea* de mărturii cu *calitatea* acestora. Mărturiile ar trebui *cântărite*, nicidecum *numărate*." (Geisler, MMM, citat în Geivett, IDM, 78-79)

În plus, Hume confundă probabilitatea evenimentelor istorice cu modul în care oamenii de ştiinţă utilizează probabilitatea în formularea unei legi ştiinţifice. După cum explică Nash:

"Criticii lui Hume s-au arătat nemulţumiţi cu privire la faptul că pledoaria acestuia se bazează pe o înţelegere greşită a probabilităţii. În primul rând, Hume tratează probabilitatea unor evenimente istorice cum sunt minunile de pe poziţiile probabilităţii unor evenimente recurente în măsură să conducă la formularea legilor ştiinţifice. În cazul legilor ştiinţifice, probabilitatea depinde de frecvenţa ocurenţelor; cu cât oamenii de ştiinţă observă de mai multe ori ocurenţe similare în circumstanţe similare, cu atât mai mare este probabilitatea ca legea formulată de ei să fie corectă. Însă evenimentele istorice, între care se numără şi minunile, aparţin altei categorii; evenimentele istoriei sunt unice şi irepetabile. Aşa încât, a aborda evenimentele istorice, inclusiv minunile, pe baza aceluiaşi concept de probabilitate folosit în ştiinţă pentru formularea legilor scapă din vedere diferenţa fundamentală dintre cele două aspecte." (Nash, FR, 234)

4.3 Patrick Nowell-Smith afirmă că "minunile" sunt, pur şi simplu, evenimente naturale "stranii" care fie au, fie urmează să aibă o explicaţie strict ştiinţifică

Potrivit lui Patrick Nowell-Smith: "Oricât de straniu ar fi un eveniment relatat la un moment dat, afirmaţia conform căreia acesta trebuie să se fi datorat unui agent supranatural nu poate intra în alcătuirea relatării respective." Doar pentru că "nici un om de ştiinţă nu poate explica în prezent anumite fenomene", susţine Nowell-Smith, "nu înseamnă că fenomenele sunt inexplicabile prin mijloace ştiinţifice şi, cu atât mai puţin, că ele se cuvin atribuite unor factori supranaturali." Cu alte cuvinte, "există posibilitatea ca, în viitor, ştiinţa să aibă resursele de a găsi o explicaţie care, cu toată noutatea terminologică pe care o adoptă, rămâne strict ştiinţifică." (Nowell-Smith, M, citat în Flew, NEPT, 246, 247, 248)

Obiecţia adusă de Nowell-Smith minunilor derivă dintr-un soi de convingere naturalistă, nicidecum din studiul probelor ştiinţifice. Norman Geisler evidenţiază erorile aserţiunii lui Nowell-Smith:

"În vreme ce Nowell-Smith pretinde că omul de ştiinţă ar trebui să manifeste o lipsă de prejudecăţi şi să nu invalideze mărturiile care contravin ideilor sale preconcepute, e limpede că el rămâne obtuz în raport cu posibilitatea

explicitărilor supranaturale. Cercetătorul persistă cu totul arbitrar în a susţine că orice explicaţie trebuie să fie naturală pentru a se dovedi cât de cât relevantă. Porneşte de la presupoziţia majoră că toate evenimentele au, în ultimă instanţă, o explicaţie naturală, dar nu aduce nici o dovadă în sprijinul valabilităţii acestei presupoziţii. Singura confirmare de la care se revendică este cunoaşterea prealabilă a faptului că minunile nu pot avea loc. Nu e decât un salt în gol al unei convingeri naturaliste!" (Geisler şi Brooks, WSA, 81)

După Lewis, nici o evoluţie în timp nu va fi îndeajuns cât să restrângă o minune la un cadru pur natural:

"Atunci când un lucru se declară încă de la început ca pătrundere unică din exterior între limitele Naturii, aprofundarea cunoştinţelor naturale nu îl vor face nicicând mai mult sau mai puţin credibil decât a fost iniţial. Din această perspectivă, a presupune că progresul ştiinţei constituie un obstacol în calea credinţei pe care o nutrim în minuni nu sugerează decât o confuzie de planuri la nivel conceptual." (Lewis, M, 48)

Naturalismul ştiinţific al lui Nowell-Smith confundă originea naturală cu funcţia naturală. Aşa cum observă Geisler:

"Unul dintre neajunsurile acestui tip de naturalism ştiinţific îl reprezintă confuzia dintre originea naturalistă şi funcţia naturală. Maşinile funcţionează în concordanţă cu legile fizice, însă nu legile fizice le produc, ci gândirea. Tot astfel, originea unei minuni nu sunt legile fizice şi chimice ale universului, cu toate că evenimentul rezultat se va supune acestor legi naturale. Cu alte cuvinte, o zămislire miraculoasă va conduce la o sarcină de nouă luni (potrivit legii naturale). Prin urmare, în vreme ce regularizează manifestarea lucrurilor, legile naturale nu dau seamă de originea tuturor acestora." (Geisler, MMM, 47)

4.4 Nowell-Smith afirmă că minunile sunt neştiinţifice întrucât nu prezintă valoare anticipativă

Referindu-se la modul de gândire al celor încredinţaţi că minunile sunt posibile, Nowell-Smith spune:

"Să ne oprim asupra sensului unui termen precum «explicaţie», întrebându-ne dacă nu cumva această noţiune implică semnificaţia unei legi ori a unei ipoteze predispuse anticipativ actualizării. Să vedem, apoi, dacă o asemenea explicaţie poate fi alta decât una naturală, orice terminologie am utiliza pentru a o formula, şi cum se situează noţiunea de «supranatural» în acest context." (Nowell-Smith, M, citat în Flew, NEPT, 253)

Cu toate acestea, contrar aserţiunii lui Nowell-Smith, există o serie de evenimente naturale lipsite de valoare anticipativă asimilabile demersului de investigaţie ştiinţifică. După cum arată Geisler:

> "Nowell-Smith pretinde ca toate explicaţiile să prezinte valoare anticipativă pentru a se dovedi valabile. Şi, totuşi, există numeroase evenimente, pe care el însuşi le-ar considera naturale, dar pe care nimeni nu le poate anticipa. Nu avem de unde să ştim dacă şi când un burlac, de pildă, are să se căsătorească. O dată, însă, ce ajunge să spună «da», nu vom fi, oare, de părere că acest fapt este «în firea lucrurilor»? Dacă naturaliştii se apără, dând de înţeles, precum s-ar şi cuveni, că evenimentele naturale nu pot fi întotdeauna anticipate concret (ci doar în principiu), atunci supranaturaliştii sunt la fel de îndreptăţiţi să afirme acelaşi lucru. Ştim, în principiu, că o minune se va petrece ori de câte ori Dumnezeu va crede de cuviinţă că ea este necesară. Dacă am avea cunoştinţa tuturor lucrurilor (şi, implicit, a gândirii lui Dumnezeu), atunci am putea anticipa concret când are să aibă loc evenimentul. În plus, minunile biblice sunt fapte singulare ale trecutului, care, asemenea originii universului şi a vieţii, au un caracter irepetabil. Însă anticipările nu se pot întemeia pe singularităţi. Ele se proiectează doar în baza unor tipare. Trecutul nu face obiectul ştiinţei empirice, ci al reconstituirilor. Prin urmare, exigenţa anticipativă (descendentă) se dovedeşte inadecvată în acest caz; modalitatea este, mai degrabă, cea a retrospecţiei (ascendentă)." (Geisler, MMM, 46-47)

40
COGNOSCIBILITATEA ISTORIEI

SCHIȚA CAPITOLULUI

1 ISTORIE ŞI ISTORIOGRAFIE

Dincolo de orice îndoială, mare parte din mărturiile aduse în sprijinul validităţii credinţei creştine îşi au rădăcinile în istorie. Creştinismul însuşi este o credinţă întemeiată istoric. Validitatea sau credibilitatea ei derivă din existenţa propriu-zis istorică a lui Isus Hristos. Învierea s-a petrecut în coordonatele istorice ale unui anume spaţiu şi ale unui anume timp. Moştenirea vieţii, a învăţăturii şi a morţii lui Isus devine fundamentală doar în virtutea învierii Sale istorice concrete. Acest capitol urmăreşte contribuţia istoriografiei la studiul menit să evidenţieze credibilitatea Bibliei şi caută să răspundă criticilor care susţin că istoria, miraculoasă ori de altă natură, nu poate fi cunoscută.

1.1 Relevanţa istoriei şi a istoriografiei în privinţa creştinismului

Potrivit lui William Lane Craig, creştinismul "îşi are rădăcinile în evenimentele reale ale istoriei." (Craig, RF, 157)

Faptul, spune el mai departe, este în măsură să intrige, conferindu-i, pe de altă parte, creştinismului un statut privilegiat:

> "Unora li se pare de-a dreptul îngrijorător câtă vreme, astfel, adevărul creştinismului depinde de adevărul anumitor fapte istorice care, o dată infirmate, pun creştinismul în aceeaşi lumină. De aici derivă, însă, totodată, şi unicitatea creştinismului întrucât, spre deosebire de alte religii ale lumii, dispunem în acest sens de mijloace care ne îngăduie să-i verificăm, pe baza mărturiilor istorice, adevărul." (Craig, RF, 157)

"Crezând într-o revelaţie obiectivă mijlocită prin evenimentele istorice, creştinii nu-şi pot permite să renunţe la obiectivitatea istoriei. Altfel, evenimentele vieţii, morţii şi învierii lui Isus nu au cum să fie asimilate trecutului obiectiv în condiţiile în care Evangheliile nu reprezintă istoria obiectivă." (Craig, FR, 190)

Profesorul Norman L. Geisler constată: "O verificare a afirmaţiilor de natură să revendice adevărul presupune, mai întâi, stabilirea gradului de obiectivitate a faptului istoric. O asemenea cerinţă determină, în mod firesc, o întreagă dezbatere pe marginea... cognoscibilităţii istoriei." (Geisler, CA, 285)

Istoricul Louis Gottschalk scrie în *Understanding History*:

> "Conform celei mai comune definiţii, termenul *istorie* semnifică «trecutul umanităţii». Să reţinem, comparativ, echivalentul german al *istoriei* – *Geschichte*, derivat din *geschehen*, «a se întâmpla». Prin urmare, *Geschichte* reprezintă *ceea ce s-a întâmplat.*" (Gottschalk, 41, UH, s.a.)

Louis Gottschalk afirmă că "procesul critic de examinare şi analiză în domeniul consemnărilor şi al vestigiilor trecutului se defineşte, aici, prin sintagma *metodă istorică*. Reconstituirea imaginară a trecutului în funcţie de datele pe care le furnizează acest proces se numeşte istoriografie (scrierea istoriei)." (Gottschalk, 48, UH, s.a.)

Filosoful şi istoricul britanic Robin G. Collingwood arată:

"Orice istoric ar fi de acord, în opinia mea, că istoria constituie un domeniu al cercetării... Ideea este că ea aparţine, generic vorbind, categoriei pe care o numim a ştiinţelor: respectiv, formele de gândire în cadrul cărora ne străduim să găsim răspunsuri la anumite întrebări." (Collingwood, EPH, 9)

Ulterior, dezvoltând pe marginea subiectului, el spune:

"Istoria, aşadar, este o ştiinţă, însă de o natură aparte. Este o ştiinţă a cărei preocupare este aceea de a studia evenimente inaccesibile observaţiei directe, inferent, formulând enunţuri privitoare la aceste evenimente pe baza unor date accesibile observaţiei, respectiv a ceea ce istoricul numeşte «mărturii», relevante cu privire la evenimentele în cauză." (Collingwood, EPH, 252)

Tot el spune că obiectul istoriei îl constituie "*res gestae*: înfăptuirile din trecut ale fiinţelor umane." (Collingwood, EPH, 9)

Dr. John Warwick Montgomery propune o definiţie mai complexă a istoriei:

"Istoria... se defineşte, aici, ca fiind: O cercetare orientată fundamental spre trecutul experienţei umane, atât sub aspect individual, cât şi social, care urmăreşte să elaboreze naraţiuni semnificative şi cuprinzătoare în măsură să releve cu privire la acţiunile şi reacţiile oamenilor în contextul unui întreg spectru de forţe naturale, raţionale şi spirituale." (Montgomery, SP, 13)

1.2 Procesul şi metodologia istoriografiei

Fischer, în cartea sa, *Historians' Fallacies*, surprinde natura gândirii istorice:

"Procesul se organizează pe principiul unui raţionament *cumulativ* în sensul prezentării unor răspunsuri pe care le necesită anumite întrebări, astfel încât să se obţină o «apropriere» explicativă mulţumitoare. Răspunsurile pot fi generale sau particulare, după caracterul fiecărei întrebări. Pe scurt, istoria se instituie ca o disciplină a elucidării." (Fischer, HF, XV, s.a.)

El continuă: "Istoricul este cel care pune o problemă, încă nerezolvată, în legătură cu evenimentele trecutului, căreia se străduieşte să-i răspundă prin

intermediul administrării faptelor în cadrul unei paradigme explicative." (Fischer, HF, XV)

Fischer admite că "istoricii pot fi, în principiu, de acord, chiar dacă nu și în demersurile practice. Canoanele [verificările] specifice ale dovezilor istorice nu constituie nici reguli de ansamblu, nici repere general acceptate." Totuși, Fischer este încredințat că există cel puțin șapte "metode empirice simple". (Fischer, HF, 62)

1. "Mărturiile istorice trebuie să ofere un răspuns direct întrebării distinct formulate, nicidecum altor întrebări."
2. "Istoricului nu i se cere să aducă mărturii satisfăcătoare ca relevanță, ci mărturii în cel mai înalt grad concludente. Iar mărturiile de factura celor din urmă, câtă vreme lucrurile se situează în aceeași perspectivă, sunt cele identificate în proximitatea cât mai nemijlocită cu putință a evenimentului însuși." (Fischer, HF, 62)
3. "Mărturiile trebuie să fie întotdeauna afirmative. Cele negative reprezintă o contradicție în sine – ele nu pot fi numite mărturii." (Fischer, HF, 62)
4. "Legitimarea probelor, în cazul oricărei asertiuni istorice, cade exclusiv în sarcina autorului." (Fischer, HF, 63)
5. "Toate inducțiile operate în funcție de mărturiile empirice se restrâng la domeniul probabilităților... Istoricul trebuie să stabilească, atât pe cât poate, gradul de probabilitate a lui *A* în relație cu probabilitatea alternativelor." (Fischer, HF, 63)
6. "Sensul oricărui enunț empiric depinde de contextul în virtutea căruia a fost formulat." (Fischer, HF, 63)
7. "Un enunț empiric nu poate fi mai specific decât mărturiile care îl justifică." (Fischer, HF, 63)

Articolul din *Encylopaedia Britannica* (ediția a XV-a) intitulat "Studiul istoriei" arată că "metodologia istoriei nu diferă în ansamblu de a altor discipline în condițiile aceluiași recurs la fondul de cunoștințe existent, la investigația menită să producă date noi și relevante, precum și la instituirea de ipoteze." (EB, 635) Se circumscriu în continuare patru aspecte ale istoriografiei: "euristica, asimilarea interpretărilor actuale, cercetarea și redactarea." (EB, 635)

(1) *Euristica*: "În cazul istoricului, se referă la cunoașterea colecțiilor de manuscrise, la metodele de fișare și clasificare a materialului, precum și la competența bibliografică." (EB, 635)

(2) "Necesitatea de *asimilare* a interpretărilor actuale derivă din principiul de lucru potrivit căruia cercetarea pornește dinspre elementele cunoscute spre

cele necunoscute; aşa încât istoricul trebuie să fie familiarizat cu lucrările existente în propriul său domeniu, în domeniile adiacente istoriei şi în disciplinele înrudite." (EB, 635)

(3) *Cercetarea* istorică implică demersurile necesare în elucidarea cazurilor, întâmplărilor sau evenimentelor aferente obiectului de studiu al istoricului. Cunoaşterea acestora depinde în întregime de modul în care s-au transmis informaţiile provenite dintr-o anumită epocă, socotite drept izvoare ale perioadei ori temei respective. Cazurile în sine rămân inaccesibile istoricului, el neavând la dispoziţie decât fie relatări ale contemporanilor cu privire la ele, fie un efect, verbal, scris sau material, pe care acestea l-au determinat. Relatările sau efectele menţionate au primit diverse denumiri, cunoscute fiind deopotrivă ca relicve, vestigii sau urme; raportându-se la ele, istoricul poate reconstitui, cu o oarecare certitudine, trăsăturile cazului în speţă. Urmele sunt, aşadar, "faptele" istoriei, ale cazurilor propriu-zise şi ale deducţiilor întemeiate pe mărturiile concrete; iar cercetarea istorică are ca scop să descopere urme concludente şi să opereze deducţii în raport cu acestea de natură să contribuie la identificarea altora. (EB, 636)

(4) *Redactarea*: Louis Gottschalk notează patru condiţii esenţiale în redactarea discursului istoric:

(a) selecţia vestigiilor, precum şi a materialelor tipărite, manuscrise sau orale care se pot dovedi relevante:
(b) eliminarea materialelor (ori fragmentelor) inautentice;
(c) extragerea mărturiilor credibile din materialul autentic;
(d) organizarea mărturiilor credibile sub forma unei naraţiuni sau expuneri coerente. (Gottschalk, UH, 28)

Gottschalk evidenţiază, mai departe, izvoarele analizei istorice:

"Izvoarele scrise şi orale se împart în două categorii: primare şi secundare. Un *izvor primar* se constituie din relatarea unui martor ocular... Un *izvor secundar* presupune relatarea din altă perspectivă decât cea a unui martor ocular – a unei persoane, aşadar, care n-a luat parte în mod nemijlocit la evenimentele despre care vorbeşte. Izvorul primar se regăseşte, astfel, în depoziţia unui contemporan al evenimentului narat. El nu trebuie să reprezinte, cu toate acestea, un original în sensul legal al cuvântului – adică, însuşi documentul (în general, prima variantă scrisă) [olograful] referitor la subiectul în discuţie – întrucât, nu de puţine ori, o copie sau o tipăritură de mai târziu poate îndeplini la fel de bine aceeaşi funcţie; aşa cum, de pildă, în cazul clasicilor greci şi romani nu sunt disponibile decât extrem de rar alte documente în afara copiilor ulterioare." (Gottschalk, UH, 53-54, s.a.)

Gottschalk pune totodată cele două întrebări esenţiale cărora li se cuvine dat un răspuns: "[1] A avut autorul documentului *posibilitatea* de a spune adevărul? Iar dacă este aşa, [2] a avut el *disponibilitatea* de a-l spune?" (Gottschalk, UH, 148, s.a.)

1.3 Credibilitatea şi cognoscibilitatea istorică

Filosoful Mortimer J. Adler identifică statutul cunoaşterii istorice într-o discuţie cu privire la raportul dintre informaţie şi opinie.

> "Pe de o parte, întâlnim adevărurile axiomatice, certificate şi incontestabile; întâlnim, pe de altă parte, adevărurile asupra cărora pluteşte încă o umbră de îndoială, dar care, în virtutea mărturiilor şi a raţiunii, se situează dincolo de prezumţia inautenticităţii sau presupun, cel puţin, un grad de veridicitate superior perspectivelor adverse. În rest, totul rămâne în sfera opiniei – atitudine care nu-şi revendică accesul la cunoaştere sau pertinenţa unui adevăr.
>
> Este de la sine înţeles că descoperirile şi concluziile cercetării istorice implică, în acest sens, un act de cunoaştere; este de la sine înţeles că descoperirile şi concluziile ştiinţelor experimentale sau empirice, atât naturale, cât şi sociale, implică, în acest sens, un act de cunoaştere." (Adler, TPM, 100-101)

Craig arată, mai departe, că

> "...un anumit aspect poate fi considerat element al cunoaşterii istorice atunci când stabileşte cu mărturiile o relaţie pe care nici o gândire raţională nu se vede îndreptăţită să o tăgăduiască. Aceeaşi este situaţia oricărei cunoaşteri inductive: acceptăm faptul care devine probabil în contextul unor mărturii suficiente. La fel se întâmplă în faţa unui tribunal al cărui verdict se dă în favoarea cauzei pe care mărturiile o înfăţişează ca fiind cea mai probabilă. Juriului i se cere să decidă dacă acuzatul este vinovat, nu dincolo de orice îndoială, ceea ce este imposibil, ci în afara oricărei suspiciuni pe baza dovezilor. În istorie, procesul e identic: urmează să acceptăm ipoteza care justifică mărturiile din unghiul cel mai probabil." (Craig, RF, 184)

Istoricul C. Behan McCullagh subliniază ceea ce se consideră acceptabil ca adevăr în domeniul istoriei: "Ce motiv am avea să le dăm crezare [descrierilor istorice]? Răspunsul a fost dat deja: le putem bănui drept false, însă acele descrieri în sprijinul cărora s-au adus mărturii convingătoare sunt probabil adevărate... Iată motivul pentru care ele sunt vrednice de încredere." (McCullagh, TH, 57)

McCullagh arată, apoi, că

> "Ar fi susceptibile de eroare doar câtă vreme n-ar fi fost întemeiate pe un studiu atent şi aproape exhaustiv al mărturiilor relevante, pe convingeri clare, de ordin particular şi general, cu privire la lume şi n-ar fi rezultat în urma unor raţionamente inductive valide. Însă aceste condiţii determină, în principiu, convingeri pertinente despre lume, iar concluziile sintetizate în concordanţă cu acestea sunt, în principiu, adevărate." (McCullagh, TH, 57)

El continuă: "Metodele cercetării istorice sunt menite să potenţeze şansa de a stabili adevărul. O dată ce nu-şi pun în valoare acest rol, ele îşi pierd utilitatea." (McCullagh, TH, 57)

2 OPINII ÎN DEZACORD CU COGNOSCIBILITATEA ISTORIEI

Majoritatea opiniilor de natură să pună la îndoială obiectivitatea şi, ca urmare, cognoscibilitatea istoriei sunt extrase din eseul lui Charles A. Beard (1874-1948), "The Noble Dream". Concepţia sa referitoare la relativismul istoric s-a dovedit un factor major de influenţă în gândirea multor istorici americani ai secolului douăzeci. Întâmpinările critice ale lui Beard la punctul de vedere obiectivist în ce priveşte istoria se pot clasifica sub şase aspecte.

2.1 Istoria nu este în mod direct observabilă

"Istoricul nu este un observator al trecutului, al unor perioade aflate la veacuri depărtare faţă de epoca sa. El nu îl poate supune examinării în mod *obiectiv* asemenea unui chimist aplecat asupra eprubetelor şi a compuşilor experimentali. Istoricul este nevoit să «vadă» realitatea istoriei prin intermediul documentelor. Acesta este singurul mijloc de care dispune." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 323, s.a.)

2.2 Natura fragmentară a relatărilor istorice

"Documentele (între care monumentele şi alte relicve) cu care istoricul se vede pus în situaţia de a opera surprind doar parţial evenimentele şi personalităţile apartenente realităţii istorice. Cu alte cuvinte, toate aceste evenimente şi personalităţi ies, într-o anumită măsură, din sfera consemnărilor documentare." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 323)

2.3 Natura selectivă a metodologiei istorice şi a structurării interpretative în privinţa faptelor istoriei

"Dincolo de parţialitatea documentelor, istoricul porneşte rareori de la certitudinea justificată cum că a izbutit să pună laolaltă toate documentele referitoare la o anume perioadă, regiune sau comunitate. În majoritatea cazurilor, el operează o selecţie sau o receptare parţială a consemnărilor

parţiale în privinţa multitudinii de evenimente sau personalităţi specifice realităţii studiate." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 324)

"Ideea potrivit căreia ar exista o structurare deplină şi reală a evenimentelor trecutului urmând a fi descoperită pe calea examinării parţiale a documentelor parţiale se reduce la o simplă ipoteză." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 324)

2.4 Istoricul nu poate evita judecăţile de valoare

"Evenimentele şi personalităţile istoriei implică, prin însăşi natura lor, evaluări etice şi estetice. Ele nu constituie, pur şi simplu, fenomene fizice ori chimice de factură să impună neutralitatea «observatorului»." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 324)

2.5 Orice istoric este produsul epocii şi mentalităţii lumii în care trăieşte

"Istoricul hotărât să cunoască trecutul sau faptele care i se asociază nu abordează documentele parţiale pe care le foloseşte în condiţiile unui cadru mental desăvârşit neutru... Oricât s-ar strădui să ignore influenţele cărora îi este tributar, istoricul rămâne o făptură umană, supusă vremii, locului, împrejurărilor, intereselor, predilecţiilor şi culturii." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 324)

2.6 Selecţia şi organizarea materialului ţin de decizia istoricului

"«Eul» specific istoricului se insinuează inevitabil în selecţia subiectelor, în opţiunea pentru anumite materiale şi în organizarea acestora." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 324)

Ca atare, Beard conchide: "Resursele istoricului sunt limitate. În contextul explorărilor sale, istoricului nu-i este dat să perceapă «adevărul obiectiv» al istoriei ori să-l relateze «precum a fost în fapt»." (Beard, TND, citat în Stern, VH, 325)

3 ARGUMENTE ÎN SPRIJINUL COGNOSCIBILITĂŢII ISTORIEI

După cum arată Craig:

> "O apologie a credinţei creştine din perspectivă istorică nu are sorţi de izbândă decât prin invalidarea obiecţiilor ridicate de relativismul istoric... Fireşte, nu se poate face întru totul abstracţie de elementele subiective. Rămâne să lămurim, însă, dacă ponderea acestor elemente subiective poate vicia într-o asemenea măsură studiul istoriei." (Craig, RF, 169)

3.1 Prezumţie: Istoria nu este în mod direct observabilă

Geisler evidenţiază sensul pe care se cuvine să-l atribuim obiectivităţii:

> "Dacă prin «obiectiv» se înţelege cunoaştere absolută, atunci fireşte că nici un istoric de sorginte umană nu poate fi obiectiv. Suntem de acord. Pe de altă parte, dacă a fi «obiectiv» se referă la o prezentare *cinstită, dar perfectibilă*, pe care oamenii chibzuiţi ar trebui să o accepte, atunci obiectivitatea nu e încă o cauză pierdută." (Geisler, CA, 290, s.a.)

Ca răspuns la afirmaţia relativistă conform căreia istoricul are un dezavantaj în raport cu omul de ştiinţă, Craig scrie:

> "În primul rând, ar fi naiv să credem că omul de ştiinţă are întotdeauna acces nemijlocit la obiectele pe care le studiază. Nu doar că omul de ştiinţă este în mare parte dependent de rezultatele altor cercetări (care, în mod interesant, constituie pentru el un corpus de documente istorice) în ceea ce întreprinde, dar înseşi obiectele de studiu ale acestuia sunt adesea accesibile indirect, mai cu seamă în domenii profund teoretice, cum este fizica." (Craig, RF, 176)
>
> "În al doilea rând, pe când istoricul nu are un acces direct la evenimentele trecutului, vestigiile vremurilor apuse, lucruri care au existat propriu-zis, îi sunt nemijlocit accesibile... Datele arheologice, de pildă, furnizează o confruntare directă cu obiectele supuse investigaţiei istorice." (Craig, RF, 176)

Aşadar, "istoricul, nu mai puţin decât omul de ştiinţă, dispune de toate instrumentele pentru a stabili ce s-a întâmplat în trecut. Lipsa unui acces direct la faptele sau evenimentele ca atare nu îl stânjeneşte pe unul mai mult decât pe celălalt." (Geisler, CA, 291)

3.2 Prezumţie: Natura fragmentară a relatărilor istorice

Fischer scoate în evidenţă eroarea acestui punct de vedere:

> "Relativismul susţine în mod eronat că, întrucât toate relatările istorice sunt susceptibile de parţialitate, în sensul incompletitudinii, ele trebuie să fie în aceeaşi măsură parţiale, în sensul inexactităţii. O relatare incompletă, însă, poate fi adevărată din punct de vedere obiectiv; atâta doar, că nu poate conţine întregul adevăr." (Fischer, HF, 42, s.a.)

În replică:

> "Faptul că relatările istoriei sunt fragmentare nu le subminează obiectivitatea... nu e necesar ca istoria să fie mai puţin obiectivă decât

geologia doar pentru că se bazează pe relatări fragmentare. Cunoaşterea ştiinţifică este tot atât de parţială şi se raportează la anumite prezumţii şi contexte care se pot dovedi inadecvate în urma descoperirii altor fapte.

Oricât de dificil ar părea, dintr-un punct de vedere strict ştiinţific, să umplem golurile dintre un fapt şi altul, o dată ce se asumă o poziţie filosofică faţă de lume, problema obiectivităţii îşi găseşte, în general, o rezolvare. Dacă există un Dumnezeu, atunci perspectiva de ansamblu este deja definită; faptele istoriei nu fac decât să contribuie cu detaliile care îi ilustrează semnificaţia." (Geisler, CA, 292-93)

3.3 Prezumţie: Natura selectivă a metodologiei istorice şi a structurării interpretative în privinţa faptelor istoriei

Acesteia i se poate răspunde astfel:

"Întrucât istoricul este nevoit să-şi selecteze materialele, nu înseamnă că istoria devine din principiu subiectivă. Juraţii deliberează «dincolo de orice îndoială pe baza dovezilor» fără să dispună de toate mărturiile. Dacă istoricul are la dispoziţie mărturiile relevante şi esenţiale, acest lucru este îndeajuns pentru a accede la obiectivitate. Nu ni se cere să ştim totul pentru a cunoaşte un lucru." (Geisler, CA, 293)

În plus, se cuvine observată importanţa unei concepţii despre lume în prevenirea unor asemenea obiecţii:

"Rămâne, cu toate acestea, să stabilim în ce măsură contextul şi conexiunile reale asociate evenimentelor din trecut sunt cunoscute (sau cognoscibile)... Aceste conexiuni nu se vor face nicidecum cunoscute în lipsa raportării la o ipoteză de ansamblu sau la o concepţie despre lume prin filtrul cărora se propune o interpretare a evenimentelor. Desigur, obiectivitatea faptelor ca atare şi a succesiunii propriu-zise în care se desfăşoară faptele premergătoare şi consecinţele acestora sunt cognoscibile în absenţa unei viziuni asupra lumii. Însă obiectivitatea *sensului* acestor evenimente este cu neputinţă dincolo de structura coerentă pe care o implică o ipoteză de ansamblu sau o concepţie despre lume. Prin urmare, problema sensului obiectiv al istoriei, ca şi problema sensului obiectiv în ştiinţă, îşi găseşte soluţia în ceea ce numim *Weltanschauung*." (Geisler, CA, 293-94, s.a.)

Drept răspuns:

"Raţionamentul prezentat de unii obiectivişti potrivit căruia evenimentele trecutului se cuvin structurate pentru a fi cognoscibile se vădeşte eronat. Ei nu susţin altceva decât că e necesar să înţelegem faptele în raport cu

> o anume structură, altfel discuția cu privire la fapte își pierde sensul. Corectitudinea cutărei structuri se cere stabilită în alt temei decât exclusiv al faptelor propriu-zise... Sensul obiectiv, în afara unei viziuni asupra lumii, se dovedește imposibil." (Geisler, CA, 295)

Care dintre concepțiile despre lume este corectă rămâne de văzut, potrivit lui Geisler:

> "Admițând că o viziune teistă asupra lumii se justifică, sensul obiectiv al istoriei devine posibil. Întrucât, raportat la contextul teist, orice fapt al istoriei devine teist... În perspectiva lineară a survenirii evenimențiale, amalgamul cauzal derivă din contextul unui univers teist. Teismul trasează coordonatele unei imagini de ansamblu a istoriei... În acest context, obiectivitatea se identifică cu o consecvență sistematică." (Geisler, CA, 295)

3.4 Prezumție: Istoricul nu poate evita judecățile de valoare

Ar trebui observat că:

> "Acest fapt nu face ca obiectivitatea istorică să devină imposibilă. Obiectivitatea presupune echidistanță în raport cu faptele. Înseamnă a prezenta *ceea ce* s-a întâmplat cât de corect cu putință. În plus, obiectivitatea înseamnă că, atunci când interpretăm *de ce* au avut loc anumite evenimente, limbajul istoricului ar trebui să le atribuie acestora valoarea pe care le-au avut cu adevărat în contextul lor original... O dată ce viziunea asupra lumii a fost stabilită, judecățile de valoare nu sunt indezirabile ori pur subiective; ele sunt, de fapt, esențiale și în mod obiectiv necesare." (Geisler, CA, 295-96, s.a.)

3.5 Prezumție: Orice istoric este produsul epocii și mentalității lumii în care trăiește

În vreme ce se admite că orice istoric este produsul vremii sale, după cum observă Geisler, "nu urmează de aici că, deoarece *istoricul* aparține unei epoci, *istoria* sa este în egală măsură un produs al timpului... Critica face confuzia între *conținutul* cunoașterii și *procesul* de dobândire a acesteia. Confundă *instituirea* unei viziuni cu *verificarea* acesteia. Condițiile în care formulăm o ipoteză nu se leagă în mod esențial de modul în care îi putem stabili adevărul." (Geisler, CA, 296-97, s.a.)

În aceeași idee, Fischer notează că "are loc o confuzie între căile pe care se dobândește cunoașterea și valabilitatea acesteia. Un istoric american ar putea afirma, de pe poziții șoviniste, că Statele Unite și-au declarat independența față de Anglia în 1776. Enunțul este adevărat, *oricare ar fi motivațiile celui care îl*

rosteşte. Pe de altă parte, un istoric englez ar putea, însufleţit de patriotism, să susţină că Anglia şi-a declarat independenţa faţă de Statele Unite în 1776. Aserţiunea este falsă şi aşa va rămâne." (Fischer, HF, 42, s.a.)

Reţinem, mai departe, natura autocontradictorie a raţionamentului relativist:

> "O dată ce relativitatea se dovedeşte inevitabilă, atunci punctul de vedere al relativiştilor istorici se descalifică prin sine. Căci fie perspectiva lor este condiţionată istoric, dovedindu-se, prin urmare, neobiectivă, fie îşi neagă relativitatea, devenind obiectivă. Acceptând cea din urmă variantă, se admite implicit că există obiectivitate în percepţia istorică. Pe de altă parte, dacă poziţia relativismului istoric este ea însăşi relativă, atunci ea nu se poate afirma în mod obiectiv adevărată." (Geisler, CA, 297)

Aşa cum s-a sugerat, relativistului i se poate accepta punctul de vedere câtă vreme susţine că istoricul operează în virtutea unei concepţii despre lume. "În afara unei viziuni asupra lumii nu se poate vorbi despre un sens obiectiv. Sensul nu survine decât în cadrul unui sistem." (Geisler, CA, 296)

În condiţiile unui univers teist, confirmat limpede prin mărturii, obiectivitatea devine posibilă. Geisler susţine:

> "O dată faptele stabilite, atribuindu-li-se un sens în contextul de ansamblu al universului teist prin aceea că se apropriază întru totul consecvent unei anume interpretări, se poate pretinde că adevărul obiectiv al istoriei a fost dobândit. De pildă, reţinând ca de la sine înţeles faptul că trăim într-un univers teist şi că trupul neînsufleţit al lui Isus din Nazaret s-a ridicat din mormânt, creştinul poate afirma că acest eveniment neobişnuit intră în categoria minunilor în măsură să confirme toate celelalte revendicări ale adevărului cu privire la Hristos." (Geisler, CA, 296)

3.6 Prezumţie: Selecţia şi organizarea materialului ţin de decizia istoricului

Cu privire la eventualele prejudecăţi, predilecţii sau pasiuni în măsură să relativizeze obiectivitatea istorică, filosoful istoriei W.H. Walsh a observat:

> "Este tot atât de îndoielnic dacă ar trebui sau nu să privim asemenea tendinţe ca pe nişte obstacole serioase în calea adevărului obiectiv pe care îl urmăreşte istoria. Este îndoielnic din simplul motiv că, aşa cum ştim din propria noastră experienţă, aceste înclinaţii pot fi corectate sau, în orice caz, tolerate... Dar nu ne îndoim că istoricii ar trebui să-şi ignore prejudecăţile personale astfel încât să-şi păstreze probitatea." (Walsh, IPH,101)

Chiar și Van A. Harvey notează că "este discutabil, totuși, în ce măsură se exclud reciproc afectivitatea și caracterul obiectiv, dacă prin obiectiv înțelegem aici capacitatea de a nu emite opinii câtă vreme nu există un temei solid în virtutea căruia acestea pot fi exprimate. N-ar fi, oare, posibil ca un judecător, care este în același timp tatăl acuzatului, să fie cu atât mai obiectiv în căutarea adevărului în comparație cu o persoană mai puțin implicată?" (Harvey, HB, 212)

Harvey observă, în continuare, că greșim atunci când "punem, în general, la îndoială lucrarea cercetătorilor biblici creștini dat fiind că, pe parcursul cercetării, aceștia își pun în joc *propriile* convingeri cruciale." (Harvey, HB, 213, s.a.) Totuși, spune el, n-ar trebui să pornim numaidecât de la această presupoziție, care "ignoră distincția dintre explicație și justificarea unei explicații, dintre accesul la un oarecare fapt de cunoaștere și legitimarea unui lucru deja cunoscut... Judecătorul care este, totodată, tatăl acuzatului ar putea avea motive cu totul personale și, ca atare, subiective de a vrea să-și găsească fiul nevinovat, dincolo de simpla prezumție a nevinovăției acestuia. Însă valabilitatea raționamentului care îi îndreptățește concluziile, oricât de dureroase, este logic independentă de predilecțiile sale." (Harvey, HB, 213)

În sfârșit, noțiunea de subiectivism sau relativism total, după cum arată Fischer, își este sieși dăunătoare. "Relativiștii au susținut că, împreună cu prietenii lor, se pot abstrage într-o oarecare măsură relativismului." (Fischer, HF, 42)

Fischer îl citează pe Cushing Strout, care spune că "un relativism consecvent eșuează într-o formă de sinucidere intelectuală." (Strout, PRAH, citat în Fischer, HF, 42)

Fischer consideră, mai departe, că "ideea subiectivității invocată de relativiști se reduce, ca atare, la un nonsens. «Subiectiv» instituie un termen corelativ lipsit de înțeles câtă vreme antonimul acestuia nu presupune, la rândul său, o semnificație. A spune că orice act de cunoaștere este subiectiv e totuna cu a spune că toate lucrurile sunt mărunte. Nimic nu poate fi mărunt câtă vreme ceva nu este înalt." (Fischer, HF, 43)

4 OPINII ÎN DEZACORD CU COGNOSCIBILITATEA ISTORIEI MIRACULOASE

Până și cel care acceptă că posibilitatea filosofică a minunilor și valabilitatea perspectivei teiste asupra lumii determină un reper esențial în conștientizarea faptului că evenimentele istorice pot fi cunoscute obiectiv se vede nevoit să răspundă la următoarele întrebări: Putem dobândi cunoașterea miraculosului pe cale istorică? Putem fi încredințați că, din relatările istorice ale martorilor oculari, minunile s-au petrecut întocmai?

4.1 Obiecţii filosofice

David Hume contestă, pe criterii istorice, minunile, constatând neajunsurile oricăror presupuse dovezi de natură să confirme intervenţiile miraculoase în istorie.

4.1.1

"...nu se poate găsi în întreaga istorie o minune atestată de un număr suficient de oameni al căror bun simţ, educaţie şi învăţătură să stea în aşa măsură în afara oricărei discuţii încât să fim asiguraţi că ei nu se înşală pe ei înşişi...; şi, în acelaşi timp, ca faptele ce atestă minunea să fi avut loc într-un mod atât de public şi într-o parte atât de faimoasă a lumii, încât cunoaşterea lor să nu poată fi evitată." (Hume, ECHU, 10.2.92, pp. 116-17 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 183 – n.tr.])

4.1.2

"Numeroasele cazuri de minuni, profeţii şi evenimente contrafăcute, care, în toate vremurile, au fost descoperite prin mărturii contrare, sau care se dau în vileag singure prin absurditatea lor, dovedesc îndeajuns puternica înclinaţie a omenirii către extraordinar şi uimitor, şi ar trebui să dea naştere în mod firesc, unei bănuieli faţă de toate relatările de acest fel." (Hume, ECHU, 10.2.93, p. 118 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 185 – n.tr.])

4.1.3

"...un argument puternic împotriva tuturor relatărilor despre evenimente supranaturale şi miraculoase este observaţia că ele sunt răspândite mai ales în rândul naţiunilor neştiutoare şi barbare, iar dacă un popor civilizat le-a acceptat vreodată pe vreunele din ele, vom găsi că acel popor le-a primit de la strămoşi neştiutori şi barbari." (Hume, ECHU, 10.2.93, p. 119 [*Cercetare asupra intelectului omenesc*; traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă; Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987; p. 185 – n.tr.])

4.1.4

O seamă de istoriografi contemporani se înscriu pe direcţia iniţiată de Hume.

Teologul şi istoriograful german Ernst Troeltsch susţine:

> "Prin analogie cu evenimentele care ne sunt cunoscute, căutăm, prin aproximări şi intuiţii, să explicăm şi să reconstituim trecutul,... de vreme

ce discernem aceeaşi funcţiune a fenomenelor în trecut, ca şi în prezent, şi înţelegem, atât într-o privinţă, cât şi în alta, că diversele cicluri istorice ale vieţii umane se influenţează şi se întrepătrund reciproc." (Troeltsch, H, citat în Hastings, ERE, 6:718)

Carl Becker merge până la a afirma că "nici o cumulare de mărturii nu va izbuti să menţină ca realitate trecută un lucru cu neputinţă de stabilit în realitatea prezentă... [Fie şi dacă] martorul poate să fi avut un caracter desăvârşit – totul este, oricum, în zadar." (Becker, DWH, citat în Snyder, DWH, 12-13)

F.H. Bradley spune:

"Am văzut că, în ultimă instanţă, istoria recurge la o inferenţă dependentă de experienţa noastră, o judecată întemeiată pe starea de lucruri actuală;... când ni se cere să confirmăm existenţa unor evenimente din trecut, consecinţele unor cauze vădit lipsite de orice analogie cu lumea în care trăim şi de care avem cunoştinţă – nu putem reacţiona decât spunând că... se aşteaptă din partea noastră să clădim o casă pe nisip... Şi cum avem să pornim într-o asemenea întreprindere fără a ne contrazice?" (Bradley, PCH, 100)

Filosoful contemporan Antony Flew calcă pe urmele lui Hume şi ale lui Troeltsch, afirmând: "Numai presupunând că legile prezentului au avut cădere în trecut... putem interpreta pe cale raţională rămăşiţele trecutului ca mărturii şi, în baza acestora, să ne concepem propria relatare cu privire la ceea ce s-a întâmplat de fapt." (Flew, M, citat în Edwards, EP, 5:351)

"Istoricul critic, pus în faţa vreunei consemnări cu privire la o minune, o declară, în mod obişnuit, ca fiind de la sine inacceptabilă... Pentru a-şi justifica atitudinea, se vede nevoit să recurgă tocmai la principiul avansat de Hume: «imposibilitatea absolută a naturii miraculoase» a evenimentelor atestate «trebuie privită de orice om raţional... ca fiind în ea însăşi o descalificare suficientă»." (Flew, M, citat în Edwards, EP, 351-52)

4.2 Obiecţii teologice

Unii şi-au exprimat obiecţiile în raport cu cognoscibilitatea istorică din punct de vedere teologic. Aceste obiecţii au fost, pe cât se pare, formulate mai întâi de Gotthold Lessing: *"Adevărurile întâmplătoare ale istoriei nu pot deveni nicicând dovezi în sprijinul adevărurilor necesare ale raţiunii."* (Lessing, LTW, 53, s.a.)

"Neajunsul este... că poveştile în privinţa minunilor nu sunt minunile însele. Acestea,... minunile care se petrec sub ochii mei, mi se înfăţişează nemijlocit. Însă toate celelalte – poveştile... sunt trecute prin furci care le storc de orice vlagă." (Lessing, LTW, 52)

"Nu mă îndoiesc nici o clipă", explică Lessing,

> "că Hristos a săvârşit minuni. Însă câtă vreme adevărul acestor minuni a încetat cu totul să se mai arate prin minunile zilei de astăzi, câtă vreme ele nu sunt decât poveşti miraculoase (oricât s-ar dovedi a fi fost, ca şi acum, istorisiri neîndoielnice), nu primesc, fie şi în cea mai neînsemnată măsură, ca ele să-mi întemeieze credinţa în celelalte învăţături ale lui Hristos." (Lessing, LTW, 55)

Kierkegaard considera, de asemenea, că rolul istoriei este nesemnificativ în contextul credinţei:

> "Ca document istoric, creştinismului i se cere, întâi de toate, să dea seamă, prin mijlocirea unei expuneri cu totul vrednice de încredere, de adevărul esenţial al învăţăturii creştine. O dată ce confirmarea acestui adevăr istoric s-ar vădi, la nesfârşit, ţelul unuia pornit pe calea acestor căutări, omul s-ar vedea neîntârziat cuprins de deznădejde, întrucât nimic nu poate fi mai limpede decât că, în privinţa istoricului, certitudinea absolută rămâne o simplă *aproximare*, iar faptele aproximative stau prea puţin la temelia fericirii sale şi nu au nimic de a face cu fericirea veşnică pe care nici o descoperire în acest sens nu o poate dărui." (Kierkegaard, CUPPF, 23)

"Chiar dacă generaţia vremii n-ar fi lăsat drept moştenire decât cuvintele: «Credem dintru început că în anul cutare şi cutare zeul s-a întruchipat în smerenia unui slujitor, a trăit ca un învăţător printre noi şi, apoi, a murit» – ar fi mai mult decât îndeajuns." (Kierkegaard, PF, 104)

Martin Kahler urmează: "Întrucât faptele istorice care se cuvin mai întâi hotărâte de ştiinţă nu pot deveni *ca atare* acte de credinţă. Drept urmare, credinţa creştină şi o istorie a lui Isus se exclud reciproc." (Kahler, SHJHBC, 74, s.a.)

Teologii moderni, de orientare atât liberală, cât şi neo-ortodoxă, promovează aceleaşi idei.

Rudolf Bultmann:

> "Această închidere presupune că şirul neîntrerupt de evenimente istorice nu poate fi influenţat de interferenţa unor puteri supranaturale, transcendente şi că, prin urmare, nu există «minuni» în acest sens al cuvântului. O asemenea minune ar constitui un eveniment a cărui cauză nu s-a situat în istorie... Conform unei metode de această factură operează ştiinţa istoriei în raport cu orice documente istorice. Şi nu se poate face nici o excepţie în cazul textelor biblice dacă ţinem să le înţelegem în dimensiunea lor istorică." (Bultmann, EF, 292)

Paul Tillich crede că "identificarea sensului credinței cu încredințarea că relatările biblice sunt valide din punct de vedere istoric reprezintă o denaturare catastrofală a acestuia". (Tillich, DF, 87)

Karl Barth afirmă: "Învierea lui Hristos ori a doua Lui venire... nu intră în categoria evenimentelor istorice; istoricii trebuie să pornească de la certitudinea că... evenimentul care ne preocupă *aici*, fie și dacă s-a petrecut *în* istorie, el nu *aparține* istoriei." (Barth, WGWM, 90, s.a.)

Influența principiului analogic al lui Troeltsch (amintit mai devreme în subcapitolul *Obiecțiilor filosofice*) a avut, de asemenea, un impact hotărâtor asupra teologilor și istoricilor critici. Van A. Harvey, istoric și adept al metodei istoric-critice a lui Troeltsch, clarifică în ce constă această influență:

> "Am încercat să arăt cât adevăr se regăsește în afirmația profetică a lui Ernst Troeltsch cum că metoda istoric-critică presupune o revoluție în conștiința occidentală de natură să reevalueze în mod necesar numeroase dintre presupozițiile de bază ale credinței creștine... Am înaintat ideea potrivit căreia acest conflict implică semnificații atât de profunde încât teologia protestantă de ultimă oră poate fi, în mare parte, considerată drept un sistem de operații compensatorii, respectiv tentative de a împăca etica cercetării istoric-critice cu aparentele exigențe ale credinței creștine." (Harvey, HB, 246)

C. Stephen Evans observă, în cartea sa, *The Historical Christ & The Jesus of Faith* (apărută în 1996), caracterul general al acestei influențe în gândirea contemporană:

> "N-aș vrea să trec cu vederea faptul că, deși lucrarea lui Van Harvey (1966) se dovedește într-o oarecare măsură anacronică, metodologia pe care o adoptă se regăsește oricând în demersurile unor cercetători biblici de primă mărime. Este de mirare, din punctul meu de vedere, că nu s-au dezvoltat până astăzi demonstrații mai convingătoare pe această temă... Faptul că punctul de vedere Troeltsch-Harvey își găsește, astăzi, atât de puțini susținători nu implică numaidecât că s-a renunțat la perspectiva de principiu. Mi se pare, mai degrabă, că acest lucru se datorează unei confirmări atât de largi încât se impune ca o percepție de «simț comun» a cărei demonstrație devine redundantă." (Evans, HCJF, 185)

5 ARGUMENTE ÎN SPRIJINUL COGNOSCIBILITĂȚII ISTORIEI MIRACULOASE

5.1 Întâmpinări critice ale obiecțiilor filosofice

Filosoful Frank Beckwith, într-o analiză critică a argumentației lui Hume, dă un răspuns afirmației primordiale a acestuia:

> "În multe privinţe, criteriul propus de Hume este departe de a fi necugetat. Ne aşteptăm, îndeobşte, ca atunci când ni se aduce la cunoştinţă depoziţia unor martori oculari numărul sau caracterul acestora să ne mulţumească. Totuşi, criteriul lui Hume pretinde mai mult decât atât." (Beckwith, DHAAM, 49)

Beckwith continuă prin a-l cita pe Colin Brown atunci când afirmă că

> "...trăsăturile pe care le pretinde unor asemenea martori exclud depoziţia oricăror persoane care n-au fost instruite în sistemul universitar occidental, care nu-şi afirmă apartenenţa la un centru cultural major al Occidentului european anterior secolului al şaisprezecelea şi care n-au dobândit un statut public." (Brown, MCM, citat în Beckwith, DHAAM, 50)

După cum observă Beckwith, nici măcar acest criteriu nu se dovedeşte funcţional, întrucât "educaţia unui mincios nu-i oferă acestuia posibilitatea decât de a-şi ticlui cu atât mai bine minciunile." (Beckwith, DHAAM, 50)

"În plus", conform explicaţiei lui Beckwith, "cercetările recente vin să confirme ideea că minunea supremă a teismului creştin, Învierea lui Isus, pare să satisfacă întâiul criteriu al lui Hume." (Beckwith, DHAAM, 50) (Vezi V.B.3. Învierea din morţi)

Beckwith surprinde eroarea celui de-al doilea argument propus de Hume:

> "Puţini se îndoiesc de faptul că anumite evenimente presupus miraculoase nu sunt altceva decât produsul imaginaţiei umane şi al dorinţei de a crede în supranatural, însă nu se poate deduce de aici că *toate* presupusele minuni sunt simple născociri. Căci am comite, astfel, aşa-numita *eroare a falsei analogii* [o demonstraţie care determină o concluzie eronată]." (Beckwith, DHAAM, 51)

Tot aici, notează Beckwith, avem de a face cu o premisă naturalistă substituită concluziei: "La urma urmei, nu poţi presupune că orice afirmaţie a unei minuni implică numaidecât o exagerare câtă vreme nu ştii cu certitudine că minunile nu au loc niciodată." (Beckwith, DHAAM, 52)

Filosoful Colin Brown răspunde: "A-i pretinde unui martor să adopte aceeaşi concepţie despre lume ca şi tine ori să dovedească acelaşi nivel de educaţie şi cultură nu poate fi decât absurd." (Brown, MCM, 98)

Brown conchide că "validitatea mărturiei în sprijinul *faptului* că un anumit lucru s-a petrecut depinde, mai degrabă, de onestitatea, luciditatea şi proximitatea martorilor unui presupus eveniment." (Brown, MCM, 98, s.a.)

Beckwith constată trei neajunsuri în legătură cu cel de al treilea criteriu propus de Hume:

"(1) Hume nu lămurește corespunzător ce înțelege el prin națiune neștiutoare; (2) acest criteriu nu se aplică minunilor teismului creștin și (3) Hume comite eroarea unui *argumentum ad hominem* [contestă persoana, iar nu punctul acesteia de vedere]." (Beckwith, DHAAM, 53)

Geisler ia în discuție principiul analogiei avansat de Troeltsch, explicând că "acesta se dovedește similar obiecției lui Hume împotriva minunilor pe baza uniformității naturale." (Geisler, CA, 302)

În replică, Geisler observă, mai întâi:

"Concluzia se identifică, aici, cu premisele unei interpretări naturaliste a *tuturor* evenimentelor istorice. Avem, prin urmare, de a face cu o excludere metodologică a oricărei consimțiri posibile la existența miraculosului în istorie. Mărturia de natură să confirme regularitatea, *în general*, nu presupune totodată o infirmare a vreunui eveniment neobișnuit, *în particular*." (Geisler, CA, 302)

În al doilea rând: "Raționamentul analogic al lui Troeltsch... merge prea departe. După cum arăta, elocvent, Richard Whately, pe baza acestei presupoziții uniformizatoare se scot din discuție nu doar minunile, ci și numeroase evenimente neobișnuite ale trecutului, între care nu mai puțin cele asociate, de pildă, lui Napoleon Bonaparte." (Geisler, CA, 302-03)

"Este, desigur, o eroare transferul metodelor uniformizatoare din studiul științific experimental în cercetarea istorică. Repetabilitatea și generalitatea sunt necesare în stabilirea unei legi sau unor tipare generale științifice... O asemenea metodă, însă, se dovedește cu totul nefuncțională în istorie. Evenimentele istorice nu se circumscriu decât prin intermediul unor mărturii credibile în sprijinul faptului că aceste evenimente s-au petrecut cu adevărat." (Geisler, CA, 303)

Beckwith întâmpină de pe aceleași poziții punctul de vedere al lui Flew și Troeltsch, arătând că acesta "confundă analogia ca *bază* în studiul trecutului cu *obiectul* trecutului supus examinării. Cu alte cuvinte, chiar dacă pornim, în studiul trecutului, de la presupoziția consecvenței și a continuității, nu înseamnă că o descoperire în acest sens (adică, obiectul cercetării trecutului) nu poate reprezenta o singularitate unică." (Beckwith, HM, ciat în Geivett, IDM, 97, s.a.)

5.2 Întâmpinări critice ale obiecțiilor teologice

Geisler se opune acestei perspective, afirmând:

> "Conform obiectivității istorice explicitate mai devreme, creștinul nu are nici un motiv valabil de a ceda în fața teologilor existențiali radicali în ce privește obiectivitatea și dimensiunile istorice ale minunilor. Minunile pot să nu *aparțină* procesului istoric natural, însă ele pot surveni, fără îndoială *în cadrul* acestuia." (Geisler, CA, 300, s.a.)

El continuă:

> "O minune poate fi percepută într-un context empiric sau istoric atât direct, cât și indirect, atât subiectiv, cât și obiectiv. Minunea se evidențiază printr-o serie de trăsături. Ea constituie un eveniment pe cât de neobișnuit din punct de vedere științific, pe atât de relevant din punct de vedere teologic și moral. Prima trăsătură devine cognoscibilă pe cale nemijlocit empirică, pe când cele din urmă sunt cognoscibile doar indirect, prin mijlocirea empiricului, câtă vreme minunea are o anume «stranietate» în măsură să «evoce» un fapt «dincolo» de datele perceptibile ale evenimentului... Trăsăturile teologice și morale ale unei minuni nu sunt în mod empiric obiective. În această ordine de idei, ele sunt asimilate experienței pe cale subiectivă. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că nu există un temei obiectiv al dimensiunilor morale pe care le comportă o minune. Dacă trăim într-un univers teist, atunci moralitatea se întemeiază obiectiv pe Dumnezeu." (Geisler, CA, 301)

Profesorul Erickson observă că

> "...teoriile luate în discuție se situează în afara ipostazei biblice a relației dintre credință și rațiune, referindu-ne, aici, deopotrivă la judecățile istorice. Ne putem raporta, în acest sens, la o sumă de exemple. Iată, de pildă, răspunsul dat ucenicilor lui Ioan Botezătorul la întrebarea dacă Isus este Acela ce are să vină (Luca 7:18-23). Isus a atras atenția asupra faptelor Sale: vindecarea orbilor, a șchiopilor, a leproșilor și a surzilor; învierea morților; propovăduirea Evangheliei în rândul săracilor (versetul 22). E limpede că, în acest caz, n-a existat nici o distincție între faptele istorice și credință. La fel de ilustrativă este insistența cu care Pavel accentuează realitatea învierii lui Isus (1 Corinteni 15). Validitatea experienței și a mesajului creștin se întemeiază pe autenticitatea învierii lui Hristos (versetele 12-19). Un al treilea argument îl constituie preocuparea evidentă a lui Luca în ce privește corectitudinea informațiilor preluate în redactarea propriilor scrieri (Luca 1:1-4; Fapte 1:1-5). Dacă primul nostru exemplu poate fi relativizat în urma studiului critic al pasajului, cel de al doilea și, mai cu seamă, al

treilea confirmă faptul că disocierea între credință și rațiunea istorică iese din cadrul perspectivei biblice." (Erickson, WBF, 131)

Erickson notează prezumția istorică și eroarea lui Bultmann:

"Bultmann, cu deosebire, a observat pe bună dreptate că, în Noul Testament, credincioșii luaseră nestrămutat hotărârea de a-i urma lui Isus, ajungând, însă, ulterior la concluzia că acest fapt avea să impieteze asupra exactității pe care ar fi trebuit să o vădească relatările lor ca observatori ai evenimentelor. Se presupune, astfel, că predilecția lor pozitivă spre Isus și spre cauză i-a împiedicat să comunice relatări riguroase ale faptelor și să le transmită ca atare; mai mult, ar fi avut chiar tendința de a exagera lucrurile în vederea unei răspândiri cât mai eficiente a credinței în El. Asemenea opinii se sprijină îndeobște pe o analogie de tip juridic. O altă analogie, însă, de tip didactic, s-ar dovedi mai adecvată în cazul autorilor evanghelici, ucenici ai Învățătorului, la urma urmei: într-o sală de curs, din partea cărui student ne vom aștepta mai curând să rețină fiece cuvânt rostit de profesor, luându-și notițele cât mai riguros cu putință – a celui care participă întâmplător la prelegere ori a celui care împărtășește profund, în virtutea unei relații constante, vederile profesorului? Am opta, evident, pentru însemnările celui din urmă, aproape fără excepție. În ele are să se regăsească, întru totul atent redată, înțelepciunea învățăturii; întrucât persoana care o consemnează este încredințată de valoarea acesteia dincolo de preocuparea pe care o implică susținerea unui examen de licență. Crezând nedezmințit în valoarea învățăturilor lui Isus, ucenicii s-au străduit, desigur, cu asupra de măsură să le păstreze în condițiile unei exactități ireproșabile." (Erickson, WBF, 131-32)

6 CONCLUZIE

Aș dori să închei acest capitol ca, de altfel, întreaga carte, cu un cuvânt izvorât nu din rațiune, ci din suflet. Mare parte din textele cuprinse în aceste pagini nu invită nicidecum la o lectură ușoară. Ceea ce e bine. Dumnezeu ne-a înzestrat cu aptitudini intelectuale în măsură să judece asupra mărturiilor menite a adeveri căile prin care ni s-a revelat pe Sine Însuși. În Isaia 1:18, Dumnezeu ne îndeamnă: "Veniți totuși să ne judecăm..." Isus punea în lumină importanța gândirii atunci când poruncea: "Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău" (Matei 22:37).

Mult mai adesea, însă, Dumnezeu ni se adresează în Biblie la nivelul unei comunicări sufletești nemijlocite. Aflăm, în repetate rânduri, ce semnificație crucială presupune smerenia inimii. Suntem avertizați necontenit asupra primejdiei de a sfârși cu o inimă împietrită. Referindu-se deseori la cuget,

Scripturile conţin, cu toate acestea, de cinci ori mai multe trimiteri la ceea ce sălăşluieşte în inimă. Dumnezeu ne caută deopotrivă în fiinţa sufletească, nemijlocită de actele noastre intelectuale.

Iată orizontul în care ţin să rămân o dată ce voi pune punct acestei cărţi. În faţa celui care găseşte anevoie un răspuns în dorinţa de a-şi dărui viaţa lui Isus, mă închipui şezând la celălalt capăt al mesei cu sufletul deschis, căutând să propun un dialog al inimilor. Poate că nelămuririle ţin de unul sau altul dintre aspectele dezbătute în acest capitol. Cineva ar putea spune: "N-am fost niciodată martorul unei minuni; cum să-mi întemeiez credinţa pe o învăţătură a miraculosului?"

Aşa cum arătam mai devreme, David Hume şi, alături de el, alţi filosofi şi profesori de-a lungul istoriei au fost de părere că minunile sunt imposibile în parte datorită faptului că e mult mai probabil ca acestea să nu se petreacă. Însă, cu toate că e mai probabil ca minunile să nu aibă loc, ar fi o nesăbuinţă să scoatem din discuţie posibilitatea miraculosului doar în ideea probabilităţii. După cum s-a văzut în secţiunea dedicată profeţiilor împlinite în Isus, probabilitatea ca aproape toate cele trei sute de profeţii să se împlinească în existenţa oricărei persoane istorice se reduce, în principiu, la imposibil. În ciuda acestui fapt, consemnările istorice dovedesc, iată, că, dincolo de ceea ce nouă ni se pare neverosimil, Isus a venit în lume, împlinindu-le întocmai.

Sunt convins că nu putem ajunge la adevăr decât renunţând la ideile preconcepute. Şi dacă există, într-adevăr, un Dumnezeu cu privirile îndreptate spre acest pământ, luând seama la trufia din inimile celor sus-puşi, la egolatria celor care nu urmăresc decât, făcându-şi loc cu coatele, să suie în ierarhia celor lumeşti şi la egoismul generalizat al fiinţei umane? Şi dacă acest Dumnezeu a crezut de cuviinţă să se descopere anumitor oameni? Şi dacă a hotărât că are să se descopere, nu celor semeţi, mândri sau aroganţi, dar celor umili, năpăstuiţi şi săraci cu duhul (cei ce poartă sărăcia cu răbdare creştinească ori, dacă sunt bogaţi, în sufletul lor ţin mai mult la averile sufletului – n.tr.)?

În fapt, dacă Biblia are dreptate (şi am constatat deja că mărturiile în sprijinul credibilităţii Bibliei sunt covârşitoare), atunci va trebui să acceptăm că acesta este chiar adevărul. Oricât le-ar plăcea unora, de cea mai diversă provenienţă filosofică şi religioasă, să vorbească despre experienţele pe care le-au trăit în prezenţa lui "Dumnezeu", unul dintre adevărurile revelate profetului Isaia este acela că Dumnezeu nu se manifestă în lume cu scopul de a se încununa cu laurii vreunui concurs de popularitate. Dorind, pe de o parte, cu ardoare, după cum se spune în 2 Petru 3:9, "ca nici unul să nu piară, ci toţi să vină la pocăinţă", El nu urmează să se reveleze oricui. Isaia reţine: "Dar Tu eşti un Dumnezeu care Te ascunzi, Tu, Dumnezeul lui Israel, Mântuitorule!" (Isaia 45:15).

Nu pare ciudat? Putem, oare, concepe un Dumnezeu ascuns? Şi de ce s-ar ascunde? Pentru că, vom răspunde, aşteaptă. Aşteaptă clipa din viaţa

oricărui om când smerenia va pătrunde împrejmuirea de piatră a inimii, curăţind-o îndeajuns cât să se facă ecoul vocii Sale şi să deschidă calea unei relaţii personale cu El. În cuvintele lui Isus din Apocalipsa 3:20: "Iată, Eu stau la uşă, şi bat. Dacă aude cineva glasul Meu şi deschide uşa, voi intra la el, voi cina cu el, şi el cu Mine."

De trei ori se arată explicit în Biblie (şi în multe alte cazuri se sugerează) că Dumnezeu stă împotriva celor mândri, dar celor smeriţi le dă har (Proverbe 3:34; Iacov 4:6; 1 Petru 5:5). Nu mă îndoiesc că Dumnezeu caută să afle ce întrebări avem să-i punem, însă vine o vreme când spune: "V-am dat răspunsuri, luaţi o hotărâre. De ce mai staţi pe gânduri?"

Iar o dată ce-i urmăm neîntârziat îndemnul, miraculosul poate deveni oricând, şi în ce ne priveşte, o realitate posibilă. Aminteam, la începutul acestei cărţi, de întâmplarea care l-a determinat pe tatăl meu, beţivul oraşului, să-şi schimbe viaţa, ajungând să-l cunoască pe Hristos la bătrâneţe, ceea ce a condus la o metamorfoză atât de radicală încât nu puţini au fost cei care, urmându-i pilda, au venit la Hristos pe parcursul ultimelor sale paisprezece luni. După câte văzusem şi trăisem alături de el, nu pot spune decât că mi-a fost dat să fiu martorul unei minuni. Numai Dumnezeu Cel adevărat ar putea să schimbe într-o asemenea măsură făgaşul vieţii unui om. Şi dacă stau să mă întorc asupra propriei mele vieţi, se cuvine să mărturisesc că numai un Dumnezeu supranatural putea să fi săvârşit schimbările de natura celor petrecute, din voia Sa, în existenţa mea.

Celor care încă se sfiesc să-şi încredinţeze viaţa în mâinile lui Hristos le recomand lectura ultimelor pagini ale acestui volum în care sunt cuprinse *Cele patru legi spirituale*. Sunt lămuriri foarte simple menite să încurajeze sufletele deschise spre cunoaşterea lui Hristos. O dată ce iubirea lui Dumnezeu a încolţit deja în inima şi cugetul vostru, nu mai staţi pe gânduri!

Fie ca binecuvântarea lui Dumnezeu să vă însoţească strădania,

Josh D. McDowell

BIBLIOGRAFIA

Aalders, G. A. *A Short Introduction to the Pentateuch.* Chicago: InterVarsity Christian Fellowship, n.d. (originally published in 1949).

Abel, E. L. "Psychology of Memory and Rumor Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity," *Journal of Religion.* Vol. 51. October 1971.

Achtemier, Paul J. *Harper's Bible Dictionary.* San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc., 1985.

Adler, Mortimer J. *Aristotle for Everybody: Difficult Thought Made Easy.* New York: Macmillan, 1978.

Adler, Mortimer J. *Six Great Ideas.* New York: Macmillan, 1981.

Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes.* New York: Macmillan, 1985.

Adler, Mortimer J. *Truth in Religion.* New York: Macmillan, 1990.

Aland, Kurt and Barbara Aland. *The Text of the New Testament.* Trans. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.

Aland, Kurt and Barbara Aland, ed. *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments.* Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band. 1. Hawthorne, N.Y.: Walter de Gruyter, 1994.

Albright, W. F. *The American Scholar,* n.p., 1941.

Albright, W. F. "Archaeology Confronts Biblical Criticism," *The American Scholar.* April 1938.

Albright, W. F. "Archaeological Discoveries and the Scriptures," *Christianity Today* 12. June 21, 1968.

Albright, W. F. *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1966.

Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine,* rev. Baltimore: Penguin Books, 1960.

Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine and the Bible.* New York: Revell, 1933.

Albright, W. F. *Archaeology and the Religion of Israel.* Baltimore: John Hopkins Press, 1942.

Albright, W. F. "The Bible after Twenty Years of Archaeology," *Religion in Life*. 1952.

Albright, W. F. *The Biblical Period from Abraham to Ezdra*. New York: Harper & Row, 1963.

Albright, W. F. "A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great," *Biblical Archaeologist*. Vol. 9. February 1946.

Albright, W. F. *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: John Hopkins Press, 1940.

Albright, W. F. *History, Archaeology, and Christian Humanism*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.

Albright, William F. "Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 37. 1918.

Albright, W. F. "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 74. 1939.

Albright, William F. "King Jehoiachin in Exile," *Biblical Archaeologist* 5, no. 4. December 1942.

Albright, W. F. *New Horizons in Biblical Research*. New York: Oxford University Press, 1966.

Albright, W. F. "New Light on the Early History of Phoenician Colonization," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 83. October 1941.

Albright, W. F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70. April 1938.

Albright, W. F. "The Old Testament and Archaeology." *In Old Testament Commentary*. Philadelphia: n.p., 1948. Quoted in Merrill R. Unger, *Archaeology and the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.

Albright, W. F. "Old Testament and the Archaeology of the Ancient East." *In Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*, ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.

Albright, W. F. *Recent Discoveries in Bible Lands*. New York: Funk and Wagnalls, 1955.

Albright, W. F. "Recent Progress in North-Canaanite Research," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70, April 1938.

Albright, William F. "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology," *The Teacher's Yoke*. Ed. by E. J. Vardaman and James Leo Garrett. Waco, Tex: Baylor University Press, 1964.

Albright, William F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70. April 1938.

Alford, Henry. *The Greek Testament: With a Critically Revised Text: A Digest of Various Readings: Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage:*

Prolegomena: And a Critical and Exegetical Commentary. Vol. I. Sixth edition. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1868.

Allis, Oswald T. *The Five Books of Moses*, rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.

Allis, Oswald T. *The Old Testament, Its Claims and Its Critics*. Nutley, N.J.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972.

Allnutt, Frank. *Contact* 30:5. May 1972.

Allport, Gordon. "The Roots of Religion," *Pastoral Psychology* V, no. 43. April 1954.

Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1996.

Anderson, Bernhard W. "Changing Emphasis in Biblical Scholarship," *Journal of Bible and Religion* 23. April 1955.

Anderson, G. W. *A Critical Introduction to the Old Testament*. London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1959.

Anderson, J. *The Bible, the Word of God*. Brighton: n.p., 1905.

Anderson, J. N. D. *Christianity: The Witness of History*. London: Tyndale Press, 1969. Reprint, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.

Anderson, J. N. D. "The Resurrection of Jesus Christ." *Christianity Today*, March 29, 1968.

Anderson, J. N. D., Wolfhart Pannenberg and Clark Pinnock. "A Dialogue on Christ's Resurrection," *Christianity Today*, 12. April 1968.

Anderson, Norman. *Christianity and World Religions*. rev. ed of *Christianity and Comparative Religion*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.

Anderson, Norman. *Jesus Christ: The Witness of History*. 2nd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985.

Anderson, Robert. *The Lord from Heaven*. London: James Nisbet and Co., 1910.

Anderson, Walter Truett (ed.). *The Truth About Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1995.

Andrus, Hyrum L. *God, Man, and the Universe*. Boston: Beacon, 1947. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Angus, Joseph. *The Bible Handbook*.

Ankerberg, John, and John Weldon. *Ready with an Answer*. Eugene, Ore: Harvest House Publishers, 1997.

Anselm. *Monologium*. In *St. Anselm: Basic Writing,*. 2d ed. Trans. by S. N. Deane. La Salle, Ill.: Open Court, 1962.

Aquinas, St. Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Trans. by John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961.

Aquinas, St. Thomas. *Contra Gentiles*.

Aquinas, St. Thomas. *Metaphysics*.

Aquinas, St. Thomas. *On Truth.*
Aquinas, St. Thomas. *Peri Hermeneias.*
Aquinas, St. Thomas. *Physics.*
Aquinas, St. Thomas. *Posterior Analytics.*
Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles.* Book Three: Providence Part II. Trans. with an intro. and notes by Vernon J. Bourke. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975.
Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles.* 5 volumes. Trans. by Anton C. Pegis. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975.
Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles.* In *On the Truth of the Catholic Faith: Book One: God.* Trans. by Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955.
Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*, vol. 1. Trans. by the Fathers of the English Dominican Province. Allen, Tex: Christian Classics, 1981.
Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica.* In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
Archer, Gleason L., Jr. *A Survey of Old Testament Introduction.* Chicago: Moody Press, 1964, 1974.
Archer, Gleason L., Jr. *Encyclopedia of Bible Difficulties.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.
Aristides. *The Apology of Aristides.* Translated and ed. by Rendel Harris. London: Cambridge University Press, 1893.
Aristotle. *Analytica Posterioria*, In *The Student's Oxford Aristotle*, ed. by W. D. Ross. London: Oxford, 1942.
Aristotle. *Categories.* In *The Complete Works of Aristotle.* Ed. by Jonathan Barnes. 2 volumes. Princeton, N.J.: Princeton University, 1984.
Aristotle. *Metaphysics.* In *The Complete Works of Aristotle*, rev. Oxford translation. Ed. by Jonathan Barnes. Vol. 2. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
Aristotle. *Metaphysics.* In *Great Books of the Western World.* Ed. by Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
Armstrong, D. M. *A World of States of Affairs.* Cambridge: Cambridge University, 1997.
Arndt, William F. and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
Arrian. *History of Alexander and Indica.* Trans. by Iliff Robson (with an English translation from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
Athanasius. *Letters*, no. 39 (Easter 367). In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Ed. by Philip Schaff. Vol. 4. New York: The Christian Literature Company, 1888.

Audi, Robert. *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Routledge, 1998.

Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Augustine, St. *City of God*. Trans. by Gerald G. Walsh, S.J., Demetrius B. Zema, S.J., Grace Monahan, O.S.U., and Daniel J. Honan, with a condensation of the original foreword by Etienne Gilson and an introduction by Vernon J. Bourke. New York: Doubleday, 1958.

Augustine, St. *The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine*. Trans. by Marcus Dods. Chicago: The University of Chicago, William Benton, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952, 1984.

Augustine, St. *Of True Religion*. Library of Christian Classics, Ichthus, ed. Philadelphia: Westminster, 1953.

Augustine, St. *Reply to Faustus the Manichaean* 11.5. In *A Select Library of the Nicence and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

Avicenna. *Avicenna on Theology*. Ed. by Arthur J. Arberry. Westport, Conn: Hyperion Press, 1979.

Avicenna. *Metaphysics. In Philosophical Writings*, John Duns Scotus. Trans. by Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, n.d.

Babcock, F. J. "Form Criticism," *The Expository Times*. Vol. 53. October 1941.

Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*. London: n.d., 1852.

Bahnsen, Greg L. "The Inerrancy of the Autographs," *Inerrancy*. Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Baker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks*. New York: Harper & Row Publishers, 1969.

Ballard, Frank. *The Miracles of Unbelief*. Edinburgh: T & T Clark, 1908.

Bandas, Rudolph G. *Contemporary Philosophy and Thomistic Principles*. New York: Bruce Publishing, 1932.

Banks, Edgar J. *The Bible and the Spade*. New York: Association Press, 1913.

Barker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks*. New York: Harper & Row Publishers, 1969.

Barnes, W. E. *Gospel Criticism and Form Criticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.

Barnes, William. "Wycliffe Bible Translators," *The Oxford Companion to the Bible*. Ed. by Bruce Metzger and Michael Coogan. New York: Oxford University Press, 1993.

Barnhouse, Donald Grey. *Man's Ruin*. Vol. 1, *Expositions of Bible Doctrines*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1952.

Barr, Allan. "Bultmann's Estimate of Jesus," *Scottish Journal of Theology*. Vol. 7. December 1954.

Barr, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster, 1977.

Barrett, C. K. "Myth and the New Testament," *Expository Times*. Vol. 68. September 1957.

Bartsch, Hans-Werner, ed. *Kerygma and Myth*. Trans. by Reginald H. Fuller. London: S P C K, 1962.

Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. Trans. by Douglas Horton. London: Hodder & Stoughton, 1928.

Barton, G. A. "Archaeology and the Bible." Philadelphia: American Sunday School Union, 1937.

Barton, George A. *The Religion of Israel*. New York: Macmillan Co., 1918.

Barzun, J. and H. Graff. *The Modern Researcher*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1957.

Battenfield, James Richard. *Historicity of Genesis Fourteen*. Unpublished Bachelor of Divinity thesis submitted to Talbot Theological Seminary.

Bauer, Walter, William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, eds. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957, 1979.

Beard, Charles A. "That Nobel Dream," *Varieties of History: From Voltaire to the Present*. Ed. by Frtiz Stern. New York: Vintage Books, 1973.

Beattie, F. R. *Apologetics*. Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1903.

Beattie, F. R. *Radical Criticism*. New York: Fleming H. Revell Co., 1894.

Beck, John Clark, Jr. *The Fall of Tyre According to Ezekiel's Prophecy*. Unpublished Master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1971.

Beck, Lewis White, ed. *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.

Becker, Carl. "Detachment and the Writing of History," *Detachment and the Writing of History*. Ed. by Phil L. Snyder. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.

Beckwith, Francis J. *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis*. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.

Beckwith, Francis J. "History & Miracles," *In Defense of Miracles*. Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Beecher, Willis J. "The Prophecy of the Virgin Mother," *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*. Ed. by Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.

Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture*. Philadelphia: Westminster, 1963.

Beegle, Dewey M. *Scripture, Tradition, and Infallibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Begley, Sharon. "Science Finds God," *Newsweek*, July 20, 1998.

Benoit, Pierre. *Jesus and the Gospels*. Vol. I. Trans. by Benet Weatherhead. New York: Herder and Herder, 1973.

Bentzen, A. *Introduction to the Old Testament*. 2 Vols. Copenhagen: G.E.C. Gad, 1948.

Berkouwer, G. C. *Holy Scriptures*. Trans. and ed. by Jack Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Bertocci, Peter Anthony. *Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Prentice-Hall, Inc., 1951.

Besant, Annie. "Why I Do Not Believe in God," *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Ed. by Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.

Betz, Otto. *What Do We Know About Jesus?* SCM Press, 1968.

Bewer, Julius A., Lewis Bayles Paton and George Dahl. "The Problem of Deuteronomy: A Symposium," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 47. 1929–30.

The Bible Version Debate. Minneapolis: Central Seminary Press, 1997.

Biram, Avaraham. "House of David," *Biblical Archaeology Review*. March/April 1994.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Blackman, E. C. "Jesus Christ Yesterday:

The Historical Basis of the Christian Faith," *Canadian Journal of Theology*. Vol. 7. April 1961.

Blaikie, William G. A *Manual of Bible History*. London: Thomas Nelson & Sons, 1904.

Blaiklock, Edward Musgrave. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959.

Blaiklock, Edward Musgrave. *Layman's Answer: An Examination of the New Theology*. London: Hodder and Stoughton, 1968.

Blinzler, Josef. *The Trial of Jesus*. Trans. by Isabel and Florence McHugh. Westminster, Md.: The Newman Press, 1959.

Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology: God, Authority, and Salvation*. San Francisco: Harper and Row, 1978.

Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987.

Blomberg, Craig L. *Jesus and the Gospels*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.

Blomberg, Craig. "Where Do We Start Studying Jesus?" In *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*, ed. Michael J. Wilkins and J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
Boa, Kenneth, and Larry Moody. *I'm Glad You Asked.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1982.
Bockmuehl, Markus. *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah.* Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1994.
Boer, Harry R. *Above the Battle? The Bible and Its Critics.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
Boice, James Montgomery. *Does Inerrancy Matter?* ICBI Foundation Series, International Council of Biblical Inerrancy. Oakland, Calif., 1979.
Boice, James Montgomery. *The Christ of Christmas.* Chicago, Ill.: Moody Press, 1983.
Boring, M. Eugene, Klaus Berger, Carsten Colpe. *Hellenistic Commentary to the New Testament.* Nashville: Abingdon, 1995.
Bornkamm, Günther. *Tradition and Interpretation in Matthew.* Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
Bowker, John. *The Targums and Rabbinic Literature.* London: Cambridge University Press, 1969.
Bowman, John Wick. "From Schweitzer to Bultmann," *Theology Today.* Vol. 11. July 1954.
Bowman, Raymond. "Old Testament Research Between the Great Wars." In *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. Harold H. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
Box, Hubert S. *Miracles and Critics.* London: Faith Press, 1935.
Braaten, Carl E. and Roy A. Harrisville, eds. and trans. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ.* Nashville: Abingdon Press, 1964.
Braaten, Carl E. and Roy A. Harrisville, ed. *Kerygma and History.* New York: Abingdon Press, 1962.
Bradlaugh, Charles. "A Plea for Atheism." In *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
Bradley, F. H. *The Presuppositions of Critical History.* Chicago: Quadrangle Books, 1968.
Bray, Gerald. *Biblical Interpretation: Past and Present.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
Briggs, C. A. *The Higher Criticism of the Hexateuch.* New York: Charles Scribner's Sons, 1897.
Bright, John. *A History of Israel.* Philadelphia: The Westminster Press, 1959.
Brightman, Edgar S. *The Sources of the Hexateuch.* New York: Abingdon Press, 1918.
Broad, C. D. "Hume's Theory of the Credibility of Miracles." *Proceedings from the Aristotelian Society* 17. 1916–17.

Broadus, John A. *Jesus of Nazareth.* Grand Rapids: Baker Book House, 1963.

Brotzman, Ellis R. *Old Testament Textual Criticism.* Grand Rapids: Baker Books, 1994.

Brown, Colin. *Miracles and the Critical Mind.* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984.

Brown, Colin. *Miracles and the Critical Mind.* Grand Rapids: William B. Eerdmans , 1984. Quoted in Francis J. Beckwith, J. *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis.* Lanham, Md.: University Press of America, 1989.

Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith.* London: Tyndale Press, 1969.

Brown, Lewis, *This Believing World.* New York: Macmillan Company, 1961.

Brown, Raymond E. *The Gospel According to John,* vol. 1. London: Geoffrey Chapman, 1971.

Browning, Iain. *Petra.* Parkridge, N.J.: Noyes Press, 1973.

Bruce, A. B. *The Training of the Twelve.* Grand Rapids: Kregel Publications, 1971.

Bruce, Alexander Balmin. *The Expositor's Greek New Testament.* Vol. I – The Synoptic Gospels. London: Hodder and Stoughton, 1903.

Bruce, F. F. "Archaeological Confirmation of the New Testament." In *Revelation and the Bible,* ed. Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

Bruce, F. F. *The Books and the Parchments: How We Got Our English Bible.* Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1950. Reprints: 1963, 1984.

Bruce, F. F. *The Canon of Scripture.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988.

Bruce, F. F. "Criticism and Faith," *Christianity Today.* Vol. 5. November 21, 1960.

Bruce, F. F. *The Defense of the Gospel in the New Testament.* Rev. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.

Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews,* rev. ed. In *The New International Commentary on the New Testament.* Ed. by Gordon D. Fee. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Cmpany, 1990.

Bruce, F. F. "Foreword." In *Scripture, Tradition, and Infallibility,* Dewey M. Beegle. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Bruce, F. F. *Jesus: Lord and Savior.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.

Bruce, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970

Bruce, F. F., ed. *The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Downers Grove; Ill.: InterVarsity Press, 1964.

Bruce, F. F. *The RealJesus: Who Is He?* In *TheJesus Library.* Ed. by Michael Green. London: Hodder & Stroughton, 1985.

Bruce, F. F. *Tradition Old and New.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

Bultmann, Rudolf. *Existence and Faith.* Shorter writings of R. Bultmann. Trans. by Schubert M. Ogden. New York: Meridian Books – The World Publishing Co., 1960.

Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology.* Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1957.

Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition.* Trans. by John Marsh. New York: Harper and Row, 1963.

Bultmann, Rudolf. *Jesus and the Word.* New York: Charles Scribner's Sons, 1934.

Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology.* New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth: A Theological Debate,* Ed. by Hans Werner Bartsch. Trans. by Reginald H. Fuller. London: Billing and Sons, 1954.

Bultmann, Rudolf. "A New Approach to the Synoptic Problem," *Journal of Religion* 6. July 1926.

Bultmann, R. "The Study of the Synoptic Gospels," *Form Criticism.* Ed. by Frederick C. Grant. Chicago: Willett, Clark & Co., 1934.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Vol. 1. Trans. by Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Vol. 2. Trans. by Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

Bultmann, Rudolf and Karl Kundsin. *Form Criticism.* Trans. by F. C. Grant. Willett, Clark, and Co., 1934. Reprint, Harper and Brothers-Torchbook Edition, 1962.

Burkitt, F. Crawford. *The Gospel History and Its Transmission.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1925.

Burkitt, F. C. *Jesus Christ.* London and Glasgow: Blackie and Sons, Ltd., 1932.

Burrill, Donald R., ed. *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion.* Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

Burrows, Millar. "How Archaeology Helps the Student of the Bible," *Workers with Youth.* April 1948.

Burrows, Millar. *What Mean These Stones?* New York: Meridian Books, 1957.

Burtner, Robert W. and Robert E. Chiles. *A Compend of Wesley's Theology.* Nashville: Abingdon, 1954.

Bush, L. Russ. *Classical Readings in Christian Apologetics, A.D. 100–1800.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Buswell, James Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1962.

Butchvarov, Panayot. "Metaphysical Realism," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Gen. ed., Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Cadbury, Henry J. "Some Foibles of N. T. Scholarship," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 26. July 1958.

Cadoux, Arthur Temple. *The Sources of the Second Gospel*. London: James Clarke and Co. Ltd., n.d.

Cahn, Steven M. "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God," *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Ed. by R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman. New York: Oxford University Press, 1992.

Cahoone, Lawrence (ed.). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1996.

Caiger, S. L. *Bible and Spade*. London: Oxford University Press, 1936.

Cairns, David. *A Gospel Without Myth?* London: SCM Press Ltd., 1960.

Calvin, John, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 2 vols. Trans. by William Pringle. Edinburgh, Scotland: Calvin Translation Society, 1850.

Cambridge Ancient History, The. Vol. XI. Cambridge: at the University Press, 1965.

Campbell, A. Glen. *The Greek Terminology for the Deity of Christ*. Unpublished Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1948.

Campbell, E. F., Jr. "The Amarna Letters and the Amarna Period," *The Biblical Archaeologist*. Vol. 23. February 1960.

Campbell, Richard. "History and Bultmann's Structural Inconsistency," *Religious Studies*. Vol. 9. March 1973.

Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

Carey, G. L. "Aristides (second century)," *The New International Dictionary of the Christian Church*. Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Carey, G. L. "Justin Martyr," *The New International Dictionary of the Christian Church*. Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Carlson, A. J. *Science and the Supernatural* (pamphlet). Yellow Springs, Ohio: American Humanist Association, n.d.

Carnell, E. J. *Christian Commitment*. New York: Macmillan Company, 1957.

Carnell, E. J. *An Introduction to Christian Apologetics*, 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism.* Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Carson, D. A., Douglas J. Moo, and Leon Morris. *An Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

Carus, Paul. "Essay on Kant's Philosophy," *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Immanuel Kant. Trans. by Paul Carus. Illinois: Open Court, 1902.

Cass, T. S. *Secrets from the Caves.* Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Cassuto, U. *Commentary on Genesis 1–11.* Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1964.

Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis.* Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1941. First English edition, 1961.

Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology.* Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1947.

Chandler, Samuel. *Witnesses of the Resurrection of Jesus Christ.* London: n.p., 1744.

Chapman, A. T. *An Introduction to the Pentateuch.* Cambridge: The University Press, 1911.

Chase, F. H. *Essays on Some Theological Questions of the Day,* Ed. by H. B. Swelt. London: Macmillan & Co., 1905.

Cheyne, T. K. *Founders of Old Testament Criticism.* London: Methuen & Co., 1893.

Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today.* Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today.* Ed. by George C. Cameron. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Chisti, Yousuf Saleem. *What Is Christianity: Being a Critical Examination of Fundamental Doctrines of the Christian Faith.* Karachi, Pakistan: World Federation of Islamic Missions, 1970.

Chrysostom. *Homilies on the Gospel of Saint Matthew.* In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Ed. by Philip Schaff. Vol. X. New York: The Christian Literature Company, 1888.

Clark, David K. and Norman L. Geisler. *Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism.* Grand Rapids: Baker, 1990.

Clark, Gordon H. *A Christian View of Men and Things.* Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

Clark, G. W. *The Gospel of Matthew.* Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896.

Clark, Robert E. D. *Science and Christianity: A Partnership.* Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1972.

Clemens, Samuel L. (Mark Twain). *Innocents Abroad or The New Pilgrim's Progress.* Vol. II. New York: Harper & Brothers Publishers, 1869.

Cohen, A. *The Teachings of Maimonides.* London: George Routledge & Sons, Ltd., 1927.

Cole, R. Alan. *Exodus.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.

Collett, Sidney. *All About the Bible.* Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, n.d.

Collingwood, R. G. *Essays in the Philosophy of History* Ed. by William Debbins. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965.

Comfort, Philip W. *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament.* Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1990.

Comfort, Philip Wesley (ed.). *The Origin of the Bible.* Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1992.

Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke.* Trans. by Geoffrey Boswell. New York: Harper and Row, Publishers, 1961.

Cook, Frederick Charles, ed. *Commentary on the Holy Bible.* London: John Murray, 1878.

Cooper, David L. "God and Messiah." Los Angeles: Biblical Research Society. n.d.

Copeland, E. Luther. *Christianity and World Religions.* Nashville: Convention Press, 1963.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy.* Volume II, Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus. New York: Doubleday, 1993.

Copleston, Frederick. *The History of Philosophy.* Vol. 3. Garden City, N.Y.: Image, 1962.

Corduan, Winfried. *No Doubt About It: The Case for Christianity.* Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.

Cornill, Carl. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament.* New York: G. P. Putnams Sons, 1907.

"Cosmic Designs." *U. S. News and World Report.* July 20, 1998.

Craig, William Lane. *Apologetics: An Introduction.* Chicago: Moody Press, 1984.

Craig, William Lane. "Did Jesus Rise from the Dead?" *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.* Ed. by Michael J. Wilkins and J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

Craig, William Lane. *Knowing the Truth about the Resurrection.* Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1988. Rev. ed. of The Son Rises. Chicago: Moody Bible Institute, 1981.

Craig, William Lane. "Politically Incorrect Salvation," *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics.* Wheaton Ill.: Crossway Books, 1994.

Craig, William Lane and Quentin Smith. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology.* New York: New York University Press, 1993.

Craige, P. C. "The Book of Deuteronomy," *The New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976. Quoted in Norman L. Geisler, Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Criswell, W. A., ed. *The Criswell Study Bible.* Nashville: Thomas Nelson, 1979.

Culpepper, Robert H. "The Problem of Miracles," *Review and Expositor.* Vol. 53. April 1956:

Currie, George. *The Military Discipline of the Romans from the Founding of the City to the Close of the Republic.* An abstract of a thesis published under the auspices of the Graduate Council of Indiana University, 1928.

Curtius, Quintus. *History of Alexander.* Trans. by John C. Rolfe (from the Loeb Classical Library, Ed. by T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1946.

Dahood, Michael. "Are the Ebla Tablets Relevant to Biblical Research?" *Biblical Archaeology Review.* September-October 1980.

Dahse, Johannes. "Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik" ("Textual-Critical Doubts about the Initial Premise of Pentateuchal Criticism"), *Archiv für Religionswissenschaft.* 1903.

Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* and *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex.* New York: The Modern Library, n.d.

Darwin, Francis, ed. "Letter from Darwin to Hooker," *The Life and Letters of Charles Darwin.* Vol. 2. New York: Appleton, 1967. Quoted in Alvin C. Plantiga, "Methodological Naturalism?" *Origins & Design.* Winter, 1997.

Davidson, Samuel. *The Hebrew Text of the Old Testament.* London: 1856. Quoted in Norman L. Geisler and William E. Nix, *General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1986.

Davies, Paul C. W. *The Accidental Universe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Quoted in Alvin C. Plantiga, "Methodological Naturalism?" *Origins & Design.* Winter, 1997.

Davies, Paul C. "The Cosmic Blueprint," *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Ed. by J. P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

Davies, W. D. *Invitation to the New Testament.* New York: Doubleday and Co., Inc., 1966.

Davies, W. D. "Quest to Be Resumed in New Testament Studies," *Union Seminary Quarterly.* Vol. 15. January 1960.

Davis, George T. B. *Bible Prophecies Fulfilled Today.* Philadelphia: The Million Testaments Campaigns, Inc., 1955.

Davis, George T. B. *Fulfilled Prophecies That Prove the Bible.* Philadelphia: The Million Testaments Campaign, 1931.

Davis, H. Grady. "Biblical Literature and Its Cultural Interpretation," *The New Encyclopedia Britannica,* Vol. 14, 1994.

Davis, John J. *Conquest and Crisis.* Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

Davis, Stephen T. *The Debate About the Bible: Inerrancy Versus Infallibility.* Philadelphia: Westminster, 1977.

Davis, Stephen T. "God's Actions," *In Defense of Miracles.* Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker.* London and New York: W. W. Norton & Co., 1986

Day, E. Hermitage. *On the Evidence for the Resurrection.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.

Deere, Jack S., "Song of Songs," *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament.* Ed. by John F. Walvoord and Roy B. Zuck. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.

Deland, Charles Edmund. *The Mis-Trials of Jesus.* Boston, Mass.: Richard G. Badger, 1914.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah.* Vol. 1. Trans. by James Martin. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah.* Trans. from the German by James Martin, 2 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

Dembski, William A. "The Intelligent Design Movement," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.

Derham, A. Morgan. "Bible Societies," *The New International Dictionary of the Christian Church.* Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

Derrida, Jacques. *Positions*. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and The Meditation*. Trans. by F. E. Sutcliffe. London: Penguin Books, 1968.

Dibelius, Martin. "The Contribution of Germany to New Testament Science," *The Expository Times* 42. October 1930.

Dibelius, Martin. *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*. Trans. by Bertram Lee Woolf. New York: Charles Scribner's Sons, 1935.

Dibelius, Martin. *Gospel Criticism and Christology*. London: Ivor Nicholson and Watson, Ltd., 1935.

Dibelius, Martin. *Jesus*. Trans. by Charles B. Hedrick and Frederick C. Grant. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.

Dibelius, Martin and Hans Conzelmann. *The Pastoral Epistles*. Trans. by Philip Bultolph and Adela Yarbro. Philadelphia: Fortress, 1972.

Diodorus of Sicily, Vol. 1. English translation by C. H. Oldlather. New York: Putnam's, 1933.

Dockery, David. S., ed. *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Wheaton: Victor, 1995.

Dockery, David S., Kenneth A. Mathews and Robert B. Sloan. *Foundations for Biblical Interpretation*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.

Dodd, C. H. *About the Gospels, the Coming of Christ*. Cambridge: at the University Press, 1958.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching*. London: Hodder and Stoughton Limited, 1936.

Dodd, C. H. "The Framework of the Gospel Narrative," *The Expository Times*. Vol. 43. June 1932.

Dodd, C. H. *History and the Gospel*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Dodd, C. H. *More New Testament Studies*. Manchester: University Press, 1968.

Dodd, C. H. *New Testament Studies*. Manchester: Manchester University Press, 1954.

Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet and Co., Ltd., 1935.

Dostoyevsky, Fyodor Mikhailovich. *The Brothers Karamazov*. In *Great Books of the Western World*. Ed. by Robert Maynard Hutchins. Trans. by Constance Garnett. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., William Benton, publisher, 1984.

Douglas, J. D., ed. *The New Bible Dictionary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.

Driver, S. R. "Book of Exodus," *Cambridge Bible for Schools and Colleges*. Cambridge: The University Press, 1911.

Driver, S. R. *The Book of Genesis*. London: Methuen & Co., 1904.

Driver, S. R. "Deuteronomy," *International Critical Commentary*. Edinburgh: T & T Clark, 1896.

Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.

Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Duggan, G. H. *Beyond Reasonable Doubt*. St. Paul: Boston, 1987.

Duncker, Peter G. "Biblical Criticism," *The Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 25. January 1963.

Earle, Ralph. *How We Got Our Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1971.

Easterbrook, Gregg. "What Came Before Creation?" *U.S. News & World Report*, July 20, 1998.

Easton, Burton Scott. *Christ in the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1930.

Easton, Burton Scott. *The Gospel Before the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928.

Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah*. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.

Edersheim, Alfred. *The Temple: Its Ministry and Services*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1958.

Edgar, R. M'Cheyne. *The Gospel of a Risen Savior*. In *Therefore Stand: Christian Apologetics*, Wilbur M. Smith. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Edwards, O. C. Jr. "Historical-Critical Method's Failure of Nerve and a Prescription for a Tonic: A Review of Some Recent Literature," *Anglican Theological Review*. Vol. 59. April 1977.

Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967, S.v. "Miracles," by Antony Flew.

Edwards, William D., M.D., et al. "On the Physical Death of Jesus Christ," *Journal of the American Medical Association* 255:11. March 21, 1986.

Eerdmans, B. D. *The Religion of Israel*. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1947.

Eichhorn, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*. Quoted in S. J. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*. Cambridge: The University Press, 1911.

Eichrodt, Walther. *Ezekiel.* Trans. by Coslett Quin. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.

Eissfeldt, Otto. *The Old Testament – An Introduction.* New York: Harper and Row Publishers, 1965.

Elder, John. *Prophets, Idols, and Diggers.* New York: Bobbs Merrill Co., 1960.

Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma," *Kerygma and History.* Ed. by Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1962.

Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma," *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. by Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.

Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Theology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1996.

Ellwood, Robert S., Jr. *Mysticism and Religion.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980.

Encyclopedia Americana. Vol. 8, 16. New York: Americana Corporation, 1960.

Encyclopedia Americana. Vol. 10, 14. New York: Americana Corporation, 1959.

Encyclopaedia Britannica, 15th ed. New York: University Press, 1970.

Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1935.

Englishman's Greek Concordance. 9th ed. London: S. Bagster, 1903.

Engnell, Ivan. *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament.* Trans. and ed. by John T. Willis. Nashville: Vanderbilt Press, 1969.

Enns, Paul. *The Moody Handbook of Theology.* Chicago: Moody Press, 1989.

Enslin, Morton Scott. *Christian Beginnings.* New York: Harper and Brothers Publishers, 1938.

Erickson, Millard J. *Christian Theology.* 3 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Erickson, Millard J. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism.* Grand Rapids: Baker Books, 1998.

Erickson, Millard J. *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1991.

Erlandsson, Seth. Trans. by Harold O. J. Brown. "Is Biblical Scholarship Possible Without Presuppositions?" *Trinity Journal.* Vol. VII. Spring 1978.

Estborn, S. *Gripped by Christ.* London: Lutterworth Press, 1965.

Ethridge, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Ussiel on the Pentateuch.* Vols. 1, 2. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1968.

Eusebius. *Ecclesiastical History.* Vol. 1. Trans. by Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd., 1926.

Eusebius. *Ecclesiastical History.* VIII, 2. Loeb. ed., II.

Eusebius. *Ecclesiastical History.* Trans. by C. F. Cruse. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Eusebius. *The Treatise of Eusebius,* contained in *The Life of Apollonius of Tyana/Philostratus. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*; with an English translation by F. C. Conybeare. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1912.

Evans, C. A. "Jesus in Non-Christian Sources," *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Ed. by Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.

Evans, C. Stephen. *The Historical Christ and The Jesus of Faith.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

Evans, C. Stephen. *Why Believe?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

Ewert, David. *From Ancient Tablets to Modern Translations: A General Introduction to the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Fairbairn, A. M. *Christ in Modern Theology.* London: Hodder and Stoughton, 1893.

Fairbairn, A.M. *Philosophy of the Christian Religion.* London: Hodder and Stoughton, 1908.

Fairbairn, A.M. *Studies in the Life of Christ.* London: Hodder and Stoughton. 1896.

Fallow, Samuel, ed. *The Popular and Critical Bible Encyclopedia and Scriptural Dictionary.* Vol. III. Chicago: The Howard Severance Co., 1908.

Faris, Murray G. "Disease Free," *Contact,* March 1972. Glen Ellyn: Christian Business Men's Committee, Int.

Farrar, Frederick W. *The Life of Christ.* Dutton, Dovar: Cassell and Co., 1897.

Fascher, E. *Die Forgeschichtliche Methode.* Giessen: Töpelmann, 1924.

Fausset, A. R. *A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testaments.* Vol. III. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961.

Feinberg, Charles Lee. *The Prophecy of Ezekiel.* Chicago: Moody Press, 1969.

Feinberg, Charles L. "The Relation of Archaeology to Biblical Criticism," *Bibliotheca Sacra.* June 1947.

Feinberg, Charles Lee. "The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14,"*Bibliotheca Sacra.* July 1962.

Feinberg, Paul D. "The Doctrine of God in the Pentateuch." Ph.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1968.

Feinberg, Paul D. "The Meaning of Inerrancy." In *Inerrancy,* ed. Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Felder, Hilarin. *Christ and the Critics.* Trans. by John L. Stoddard. London: Burns Oates and Washburn Ltd., 1924.

Ferm, Robert O. *The Psychology of Christian Conversion.* Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Company, 1959.

Ferré, Nels F. S. "Contemporary Theology in the Light of 100 Years," *Theology Today.* Vol. 15. October 1958.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Trans. by George Eliot. New York: Harper Torchbooks, 1957.

Filson, Floyd V. "Form Criticism," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Vol. 1. Ed. by Lefferts A. Loetscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.

Filson, Floyd V. *Origins of the Gospels.* New York: Abingdon Press, 1938.

Finegan. Jack. *Light from the Ancient Past.* London: Oxford Press, distributed in the U.S. by Princeton University Press, 1946.

Finkelstein, Louis, editor. *The Jews, Their History, Culture, and Religion.* 3rd ed. Vol. 1. New York: Harper and Brothers, 1960.

Fisch, Harold. "The Bible and Western Literature," *The HarperCollins Bible Dictionary.* Ed. by Paul J. Achtemeier, San Francisco: HarperCollins Publishers, 1996.

Fischer, David Hackett. *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought.* New York: Harper Torchbooks, 1970.

Fisher, G. P. *The Grounds of Theistic and Christian Belief.* London: Hodder and Stoughton, 1902.

Fisher, J. T., and L. S. Hawley. *A Few Buttons Missing.* Philadelphia, Penn.: Lippincott, 1951.

Fitzmyer, Joseph A. "Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition," *Theological Studies.* Vol. 23. September 1962.

Flanders, Henry Jackson, Jr., Robert Wilson Crapps, and David Anthony Smith. *People of the Covenant.* New York: The Ronald Press Company, 1973.

Flew, Antony. "Miracles," *The Encyclopedia of Philosophy.* Ed. by Paul Edwards. Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967.

Flew, Antony, ed. *A Dictionary of Philosophy,* rev. 2d ed. New York: St. Martin's Press, 1979.

Flew, Antony and Alasdair MacIntyre, eds. *New Essays in Philosophy Theology.* New York: Macmillan, 1955.

Fodor, Eugene. *Fodor's Israel.* New York: David McKay Co., Inc., 1974.

Fohrer, Georg. *Introduction to the Old Testament.* Initiated by Ernst Sellin. Trans. by David Green. Nashville: Abingdon Press, 1965.

Foote, Henry Wilder. *Thomas Jefferson: Champion of Religious Freedom, Advocate of Christian Morals.* Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, Worlds Apart. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.

Frame, Randall. "The Bible: The Year in Review," *Christianity Today.* October 1985.

France, R. T., "Life and Teaching of Christ," *New Bible Dictionary,* 3rd ed. Ed. by I. Howard Marshall, A. R. Millard, J. I. Packer, D. J. Wiseman, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

Frank, Henry Thomas. *Bible, Archaeology and Faith.* Nashville: Abingdon Press, 1971.

Free, Joseph P. "Archaeology and the Bible," *His Magazine.* May 1949.

Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History.* Wheaton: Scripture Press, 1950.

Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History.* Wheaton: Scripture Press, 1969.

Free, Joseph P. "Archaeology and Higher Criticism." *Bibliotheca Sacra* 114. January 1957.

Free, Joseph P. "Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture," *Bibliotheca Sacra* 113. July 1956.

Free, Joseph P. "Archaeology and Liberalism." *Bibliotheca Sacra* 113. July 1956.

Free, Joseph P. "Archaeology and Neo-Orthodoxy." *Bibliotheca Sacra* 114. January 1957.

Freedman, David Noel. "The Real Story of the Ebla Tablets; Ebla, and the Cities of the Plain," *Biblical Archaeologist* 41, no. 4. December 1978.

Freedom, D. N. and J. C. Greenfield, eds. *New Directions in Biblical Archaeology.* Garden City: Doubleday, 1969.

Freud, Sigmund. *The Future of Illusion.* New York: Liveright Publishing Corporation, 1955.

Friedlaender, M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezdra.* Vol. IV. London: Trubner and Company, n.d.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature.* New York: Harcourt Brace & Company, 1982.

Fuller, R. *Interpreting the Miracles.* Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Fuller, Reginald H. *The Mission and Achievement of Jesus.* London: SCM Press Ltd., 1967.

Fuller, Reginald H. *The New Testament in Current Study.* New York: Charles Scribner's Sons, 1962.

Fuller, Reginald Horace. "Rudolf Bultmann," *Encyclopedia Britannica.* Vol. 4. Chicago: William Benton, 1962.

Futuyma, Douglas. *Evolutionary Biology,* 2d ed., 1986, 3. Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design.* Winter, 1997.

Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary.* Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary.* Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Gallagher, Susan V., and Roger Lundin. *Literature Through the Eyes of Faith.* San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1989.

Gardner, James. *The Christian Cyclopedia.* Glasgow: Blackie and Son, 1858.

Gardner, Martin. *The Whys of a Philosophical Scrivener.* New York: Quill, 1983.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought.* St. Louis: B. Herder Book Company, 1950.

Garstang, John. *The Foundations of Bible History; Joshua, Judges.* New York: R. R. Smith, Inc., 1931.

Garvie, A. E. *Handbook of Christian Apologetics.* London: Duckworth and Co., 1923.

Garvie, A. E. *Studies in the Inner Life of Christ.* New York: Hodder and Stoughton, 1907.

Gaussen, L. *The Divine Inspiration of the Bible.* Grand Rapids: Kregel, 1841. Reprint edition, 1971.

Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker, 1998.

Geisler, Norman L. *The Battle for the Resurrection.* Nashville: Thomas Nelson, 1989.

Geisler, Norman L. *Christ: The Theme of the Bible.* Chicago: Moody Press, 1969.

Geisler, Norman L. *Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker, 1976.

Geisler, Norman L. "The Collapse of Modern Atheism," *The Intellectuals Speak Out About God.* Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Geisler, Norman L. "The Concept of Truth in the Inerrancy Debate," *Bibliotheca Sacra.* Oct.-Dec. 1980.

Geisler, Norman L. "The Inerrancy Debate – What Is It All About?" Oakland, Calif.: International Council on Biblical Inerrancy, 1978.
Geisler, Norman L. *Miracles and the Modern Mind.* Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
Geisler, Norman L. "Miracles and the Modern Mind," *In Defense of Miracles.* Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
Geisler, Norman L. "The Missing Premise in the Ontological Argument," *Religious Studies* 1.9 no. 3. 1973.
Geisler, Norman L. *Signs and Wonders.* Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1988.
Geisler, Norman L. *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal.* With a foreword by Ralph McInerny. Grand Rapids: Baker, 1991.
Geisler, Norman L. *To Understand the Bible Look for Jesus: The Bible Student's Guide to the Bible's Central Theme.* Reprint ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
Geisler, Norman L., ed. *Decide for Yourself: How History Reviews the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.
Geisler, Norman L., ed. *Inerrancy.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.
Geisler, Norman L. and Abdul Saleeb. *Answering Islam.* Grand Rapids: Baker Books, 1993.
Geisler, Norman L. and J. Kerby Anderson. *Origin Science.* Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
Geisler, Norman L. and Peter Bocchino. *When Students Ask: A Handbook on Foundational Truths.* Unpublished manuscript, 1998.
Geisler, Norman L., and Ronald M. Brooks. *When Skeptics Ask.* Wheaton, Ill.: Victor, 1990.
Geisler, Norman and Winfried Corduan. *Philosophy of Religion.* Grand Rapids: Baker, 1988.
Geisler, Norman L. and Paul D. Feinberg. *Introduction to Philosophy.* Grand Rapids: Baker, 1980.
Geisler, Norman L. and Thomas A. Howe. *When Critics Ask.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992.
Geisler, Norman L. and Ralph E. MacKenzie. *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences.* Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
Geisler, Norman L. and Ron Rhodes. *When Cultists Ask: A Popular Handbook on Cultic Misinterpretations.* Grands Rapids: Baker Books, 1997.
Geisler, Norman L. and Frank Turek. *Legislating Morality: Is It Wise? Is It Legal? Is It Possible?* Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1998.
Geisler, Norman L. and William D. Watkins. *Worlds Apart: A Handbook on World Views*, 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 1989.

Geisler, Norman L. and William E. Nix. *A General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1968.

Geisler, Norman L. and William E. Nix. *A General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1986.

Geisler, Norman L. and Yutaka Amano. *The Reincarnation Sensation.* Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986.

Geivett, R. Douglas and Gary R. Habermas, ed. *In Defense of Miracles.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

Genuine Epistles of the Apostolical Fathers. Trans. by William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.

The Geography of Strabo, Vol. 8. English translation by Horace Leonard Jones. New York: Putnam's, 1932.

Gerhardsson, Birger. *Tradition and Transmission in Early Christianity.* Trans. by Eric J. Sharpe. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1964.

Gieser, Ruby Free and Howard F. Vos. *Archaeology and Bible History.* Grand Rapids: Zondervan Publishers, 1992

Gilkey, Langdon B. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language," *Concordia Theological Monthly* 33. March 1962.

Gill, Jerry H. *The Possibility of Religious Knowledge.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Gillett, E. H. *Ancient Cities and Empires.* Philadelphia: Presbyterian Publication Committee, 1867.

Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*, 2d. ed. cor. and enl. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* With a catalogue of St. Thomas's works by I. T. Eschmann, O.P. Trans. by L. K. Shook, C.S.B. New York: Random House, 1956. Reprint, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.

Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas.* New York: Barnes & Noble, 1993.

Gilson, Etienne. "Vade Mecum of a Young Realist," *Philosophy of Knowledge: Selected Readings.* Ed. by Roland Houde and Joseph P. Mullally. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.

Glenny, W. Edward. "The Preservation of Scripture," *The Bible Version Debate.* Minneapolis: Central Baptist Theological Seminary, 1997.

Glueck, Nelson. "The Bible as a Divining Rod," *Horizon.* Vol. 2. November 1959.

Glueck, Nelson. *Rivers in the Desert: History of Negev.* New York: Farrar, Straus, and Cadahy, 1959.

Glueck, Nelson. "The Second Campaign at Tell el-Kheleifeh," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 75. October 1939.

Glueck, Nelson. "The Third Season at Tell el-Kheleifeh," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 79. October 1940.

Godet, F. Commentary on the Gospel of St. John. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.
Goguel, M. "Une nouvelle école de critique évangélique: la form- und traditionsgeschichtliche Schule," *Revue de l'histoire des religions*. Paris: E. Leroux, 1926.
Gordon, Cyrus H. " 'Almah' in Isaiah 7:14," *The Journal of Bible and Religion* 21:2. April 1953.
Gordon, Cyrus H. "Biblical Customs and the Nuzu Tablets," *The Biblical Archaeologist*. February 1940.
Gordon, Cyrus H. "Higher Critics and Forbidden Fruit," *Christianity Today*. Vol. 4. November 23, 1959.
Gordon, Cyrus. *Introduction to Old Testament Times*. Ventnor, N.J.: Ventnor Publishers, Inc., 1953.
Gordon, Cyrus H. "The Patriarchal Age," *Journal of Bible and Religion* 21, no. 4. October 1955.
Goshen-Gottstein, Moshe. "Bible Manuscripts in the U. S.," *Textus* 3. 1962.
Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*, 2d. ed. New York: Alfred A. Knopf, 1969.
Grant, F. C. "Biblical Studies; Views and Reviews," *Theology Today*. Vol. 14. April 1957.
Grant, Frederick C. *The Growth of the Gospels*. New York: The Abingdon Press, 1933.
Gray, Edward M. *Old Testament Criticism*. New York and London: Harper & Brothers, 1923.
Green, Joel B. and Scot McKnight, ed. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
Green, Michael. *Man Alive*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
Green, Michael. *Runaway World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
Green, William Henry. *General Introduction to the Old Testament – The Text*. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
Green, William Henry. *The Higher Criticism of the Pentateuch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1895.
Greenleaf, Simon. *The Testimony of the Evangelists, Examined by the Rules of Evidence Administered in Courts of Justice*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965 (reprinted from 1847 edition).
Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
Greenslade, Stanley Lawrence, ed. *Cambridge History of the Bible*. New York: Cambridge University Press, 1963.
Grenz, Stanley J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Grinnell, George. "Reexamination of the Foundations," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Groebel, K. "Form Criticism," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 1. Ed. by Emory Stevens Bucke. New York: Abingdon Press, 1962.

Grollenberg, Luc H. *Atlas of the Bible*. Trans. and ed. by Joyce M. H. Reid and H. H. Rowley. London: Nelson, 1956.

Gromacki, Robert G. *New Testament Survey*. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.

Gromacki, Robert Glenn. *The Virgin Birth*. New York: Thomas Nelson, 1974.

Groothuis, Douglas. *Jesus in an Age of Controversy*. Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.

Grounds, Vernon C. *The Reason for Our Hope*. Chicago: Moody Press, 1945.

Gruenler, Royce Gordon. *Jesus, Persons and the Kingdom of God*. St. Louis: United Church Press, 1967.

Guignebert. *Jesus*. Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Gundry, Robert H. *A Survey of the New Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part I," *Bibliotheca Sacra*. No. 489. April 1966.

Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part II," *Bibliotheca Sacra*. No. 489. June 1966.

Gundry, Stan. *An Investigation of the Fundamental Assumption of Form Criticism*. A thesis presented to the Department of New Testament Language and Literature at Talbot Theological Seminary, June, 1963.

Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. Trans. by W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901.

Gunkel, Hermann. *What Remains of the Old Testament?* London: George Allan and Unwin LTD., 1928.

Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.

Guthrie, Donald. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Habel, Norman C. *Literary Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Habermas, Gary R. *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ*. Joplin, Mo.: College Press Publishing Company, 1996.

Habermas, Gary R. *The Verdict of History*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1988.

Hackett, Stuart C. *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic.* Grand Rapids: Baker, 1984.

Hagner, Donald A. "The New Testament, History, and the Historical-Critical Method," *New Testament Criticism and Interpretation.* Ed. by David Alan Black and David S. Dockery. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.

Hahn, Herbert F. *The Old Testament in Modern Research.* Philadelphia: Fortress Press, 1966.

Hall, H. R. *The Ancient History of the Near East.* London: Methuen and Co. Ltd., 1932.

Halverson, Dean. *The Compact Guide to World Religions.* Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1996.

Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith.* New York: George H. Doran Company, 1927.

Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith,* rev. ed. New York: Harper and Row, 1964.

Hanson, Anthony, ed. *Vindications: Essays on the Historical Basis of Christianity.* New York: Morehouse-Barlow Co., 1966.

Hanson, George. *The Resurrection and the Life.* London: William Clowes & Sons, Ltd., 1911.

Hardy, G. B. *Countdown.* Chicago: Moody Press, 1970.

Harnack, Adolf. *History of Dogma.* Quoted in E. Hermitage Day, *On the Evidence for the Resurrection.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.

Harper, William R. and W. Henry Green. "The Pentateuchal Question," *Hebraica.* Vol. 5, No. 1. October 1888.

Harris, Murray J. "2 Corinthians," *The Expositor's Bible Commentary.* Ed. by Frank E. Gaebelein. Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1976 .

Harris, Murray J. *Jesus as God.* Grand Rapids: Baker Book House, 1992.

Harris, Ralph and Stanley Horton. *The Complete Biblical Library.* Springfield, Mo.: World Library Press, Inc., 1988.

Harris, R. Laird. *Inspiration and Canonicity of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1957.

Harrison, Everett F. "Are the Gospels Reliable?" *Moody Monthly.* February 1966.

Harrison, R. K. *The Archaeology of the Old Testament.* New York: Harper and Row Publishers, 1963.

Harrison, R. K. "History and Literary Criticism of the Old Testament," *The Expositor's Bible Commentary.* Ed. by Frank E. Gaebelein. Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1969.

Harrison, R. K. *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

Harrison, R. K. "The Old Testament and Its Critics," *Christianity Today,* May 25, 1959.

Harrison, R. K. *Old Testament Times.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1970.

Harrison, R. K., B. K. Waltke, D. Guthrie, and G. D. Free. *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.

Hartshorne, Charles E. *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion.* The Aquinas Lecture, 1976. Milwaukee: Marquette University Publication, 1976.

Hartshorne, Charles E. "The Dipolar Conception of Deity," *The Review of Metaphysics* 21. December 1967.

Hartshorne, Charles E. *A Natural Theology for Our Time.* La Salle: Open Court, 1967.

Hartzler, H. Harold. "Foreword." Cited in *Science Speaks,* Peter W. Stoner. Chicago: Moody Press, 1963.

Harvey, Van A. *The Historian & the Believer.* Chicago: University of Illinois Press, 1996.

Hasel, Gerhard F. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *The Evangelical Quarterly.* Vol. 46. April-June 1974.

Hastings, James. *Dictionary of the Apostolic Church.* Vol. II. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918.

Hastings, James, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, 1955, S.v. "Historiography," by E. Troeltsch.

Hastings, James, John A. Selbie, and John C. Lambert, eds. *A Dictionary of Christ and the Gospels.* Vol. II . New York: Charles Scribner's Sons, 1909.

Haupert, R. S. "Lachish – Frontier Fortress of Judah," *Biblical Archaeologist* 1, no. 4. December 1938.

Hawking, Stephen. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes.* New York: Bantam Books, 1988.

Hayes, D. A. *The Synoptic Gospels and the Book of Acts.* New York: The Methodist Book Concern, 1919.

Heeren, Fred. "Does Modern Cosmology Point to a Biblical Creator?" *Cosmic Pursuit.* Spring, 1998.

Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis.* Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels.* Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Heinisch, Paul. *Christ in Prophecy.* The Liturgical Press, 1956.

Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.

Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew.* Grand Rapids: Baker Book House, 1973. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions.* Grand Rapids: Kregel Publications, 1970.

Hengstenberg, E. W. *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch.* Vol. 2. Edinburgh: James Nisbet & Co., 1847.

Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority.* Vol. 2. Waco: Word, 1976.

Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority.* Vol. 4, God Who Speaks and Shows: Fifteen Theses, Part Three. Waco: Word, 1976.

Henry, Carl F. H. *The Identity of Jesus of Nazareth.* Nashville: Broadman Press, 1992.

Henry, Carl F. H. "Postmodernism: The New Spectre?" *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement.* Ed. by David S. Dockery. Wheaton: Victor, 1995.

Henry, C. F. H. "The Theological Crisis in Europe: Decline of the Bultmann Era?" *Christianity Today.* Vol. 8. September 25, 1964.

Henry, Carl, ed. *Revelation and the Bible.* Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

Henry, Matthew. *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible.* Vols. I, II. Wilmington: Sovereign Grace Publishers, 1972.

Herodotus. Trans. by Henry Cary (from the Bohn's Classical Library). London: George Bell and Sons, 1904.

Hertz, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs.* Vol. 2. London: Oxford University Press, 1930, 1951.

Hesiod. *Theogony, Works and Days,* Shield. Trans. by Apostolos N. Athanassakis. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

Hick, John. *Arguments for the Existence of God.* New York: Herder and Herder, 1971.

Hick, John. *The Existence of God.* New York: The Macmillan Company, 1964.

Higgins, David C. *The Edomites Considered Historically and Prophetically.* Unpublished Master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1960.

Hillers, Delbert. *Treaty-Curse and the Old Testament Prophets.* Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964.

Hindson, Edward E. "Isaiah's Immanual," *Grace Journal* 10. Fall, 1969.

Hinsie, L. E. and J. Shatsky. *Psychiatric Dictionary.* New York: Oxford University Press, 1948.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* New York: Washington Square Press, 1964.

Hobbs, Herschel. *An Exposition of the Gospel of Luke.* Grand Rapids: Baker Book House, 1966.

Hoch, Paul H., Joseph Zubin, and Gerhune Stratton, eds. *Psychopathology of Perception.* New York: n.p., 1965.

Hodge, Charles. *A Commentary on Romans.* Revised reprint ed. London: The Banner of Truth Trust, 1972.

Hodges, Zane C. "Form-Criticism and the Resurrection Accounts," *Bibliotheca Sacra.* Vol. 124. October-December 1967.

Hoehner, Harold. *Chronological Aspects of the Life of Christ.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977.

Hoehner, Harold W. "Jesus the Source or Product of Christianity." *Lecture taped at the University of California at San Diego,* La Jolla, Calif., January 22, 1976.

Hoehner, Harold W. *Unpublished lecture notes from Contemporary New Testament Issues in European Theology* 232, Dallas Theological Seminary, Spring, 1975.

Hoenen, Peter. *Reality and Judgment According to St. Thomas.* Chicago: Henry Regnery Company, 1952.

Hofner, Harry A. "The Hittites and the Hurrians," *Peoples of the Old Testament.* Ed. by D. J. Wiseman. London: Oxford Press, 1973.

Holloman, Henry W. *An Exposition of the Post-Resurrection Appearances of Our Lord.* Unpublished Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, May 1967.

Hooper, Walter, ed. *Christian Reflections.* Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Horell, J. Scott. "Trinitarianism," unpublished class notes from Dallas Theological Seminary, 1999.

Horn, Robert M. *The Book That Speaks for Itself.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.

Horn, Siegfried H. "Recent Illumination of the Old Testament," *Christianity Today.* Vol. 12. June 21, 1968.

Hort, Fenton John Anthony and Brooke Foss Westcott. *The New Testament in the Original Greek.* Vol. 1. New York: Macmillan Co., 1881.

Hort, F. J. A. Way, *Truth and the Life.* New York: Macmillan and Co., 1894.

Hoskyns, Sir Edwyn and Noel Davey. *The Riddle of the New Testament.* London: Faber and Faber Ltd., 1947.

Houde, Roland and Joseph P. Mullally, eds. *Philosophy of Knowledge: Selected Readings.* Chicago: J. B. Lippincott, 1960.

Howe, Thomas A. "Toward a Thomistic Theory of Meaning." *Master's thesis,* Liberty University, 1992.

Hubbard, D. A. "Pentateuch," in *New Bible Dictionary.* 2nd ed. Ed. by J. D. Douglas, et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1982.

Huffmon, Herbert B. "The Exodus, Sinai, and the Credo," *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 27. 1965.

Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. by Henry D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, Inc., 1957.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: and Other Essays*. Ed. by Ernest C. Mossner. New York: Washington Square, 1963.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. With an introduction, notes and editorial arrangement by Antony Flew. La Salle, Ill.: Open Court, 1992.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3rd. ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, 2d. ed. Oxford: Clarendon, 1978.

Hunter, A. M. *Interpreting the New Testament: 1900-1950*. London: SCM Press Ltd., 1951.

Hunter, A. M. "New Testament Survey," *The Expository Times*. Vol. 76. October 1964.

Hunter, A. M. *The Work and Words of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1950.

Hutchins, Robert Maynard, ed. *Great Books of the Western World*. Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.

Hutson, Harold H. "Form Criticism of the New Testament," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 19. July 1951.

Huxley, T. H. *The Works of T. H. Huxley*. New York: Appleton, 1896.

Ignatius. "Epistle to the Ephesians," *Genuine Epistles of the Apostolical Fathers*. Trans. by William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.

Ignatius. "Ignatius' Epistle to Trallians," *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers*. Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1867.

"The Incomparable Christ." Oradell, N.J.: American Tract Society, n.d.

International Standard Bible Encyclopaedia. 5 vols. Ed. by James Orr, John L. Nielsen, and James Donaldson. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1939.

Interpreter's Dictionary of the Bible. Ed. by George A. Buttrick. New York: Abingdon Press: 1962.

The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible. Ed. by Charles Laymon. Nashville: Abingdon Press, 1971.

Irenaeus. *Against the Heresies/St. Irenaeus of Lyons*; translated and annotated by Dominic J. Unger with further revisions by John J. Dillon. New York: Paulist Press, 1992.

Irwin, W. A. "The Modern Approach to the Old Testament." *Journal of Bible and Religion*. 1953.

Jaganay, Leo. *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*. Trans. by B. V. Miller. London: Sands and Company, 1937.

Jaki, Stanley L. "From Scientific Cosmology to a Created Universe," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

James, William. *A Pluralistic Universe*. London: Harvard University Press, 1977.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: Harvard University Press, 1985.

Jamieson, Robert, A. R. Fausset, and David Brown, eds. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments*. Vol. V. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

Jamieson, Robert, A. R. Fausset, and David Brown. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961.

Jastrow, Robert. "The Astronomer and God," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Jastrow, Robert. *God and The Astronomers*. New York: W. W. Norton & Co., 1978.

Jefferson, Charles Edward. *The Character of Jesus*. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1908.

Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. Trans. by S. H. Hooke. London: SCM Press Ltd., Sixth edition, 1963.

The Jewish Encyclopedia. New York: Funk and Wagnalls Company, n.d.

Jidejian, Nina. *Tyre Through the Ages*. Beirut: Dar El-Mashreq Publishers, 1969.

Johnson, B. C. *The Atheist Debater's Handbook*. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

Johnson, Paul H. "Master Plan." *Westchester*, Ill.: Good News Publishers, n.d.

Johnson, Sherman E. "Bultmann and the Mythology of the New Testament," *Anglican Theological Review*. Vol. 36. January 1954.

Josephus, Flavius. "Against Apion," *The Antiquities of the Jews*. New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.

Josephus, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.

Josephus, Flavius. "Flavius Josephus Against Apion," *Josephus' Complete Works*. Trans. by William Whiston. Grand Rapids: Kregel Publications, 1960.

Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities*. Trans. by Ralph Marehus (from the Loeb Classical Library, Ed. by T. E. Page). 5 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Josephus, Flavius. *The Works of Flavius Josephus*. Trans. by William Whiston. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, Inc., 1860.

Journey's End. Oradell, N.J.: American Tract Society.

Jubien, Michael. *Contemporary Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.

Kahle, Paul E. *The Cairo Geniza*, 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Kahler, Martin. *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*. Trans. and ed. by C. E. Baraaten. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Kaiser, Walter C., Jr., "The Literary Form of Genesis 1–11," *New Perspectives on the Old Testament*. Ed. by J. Barton Payne. Waco: Word Books, 1970.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. by Werner S. Pluhar. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Co., Inc., 1996.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.

Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. by Paul Carus. 13th printing. Illinois: Open Court, 1902.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.

Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., SCM Press Ltd., 1964.

Käsemann, Ernst. *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Kaufman, Yehezkel. *The Religion of Israel*. Chicago: The University of Chicago, 1960.

Kautzsch, E. *An Outline of the History of the Literature of the Old Testament*. Trans. by John Taylor. Oxford: Williams and Norgate, 1898.

Kee, H. C. "Aretalogy and Gospel," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 92. September 1973.

Kee, Howard Clark. *What Can We Know about Jesus?* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. 1993.

Kegley, Charles W., ed. *The Theology of Rudolf Bultmann*. New York: Harper and Row Publishers, 1966.

Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Old Testament: The Prophecies of Jeremiah.* Trans. by David Patrick. Vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964.
Keith, Alexander. *Evidence of the Truth of the Christian Religion.* London: T. O. Nelson and Sons, 1861.
Keller, Werner. *The Bible as History.* Trans. by William Neil. New York: William and Company, 1956.
Kelso, James. *Archaeology and Our Old Testament Contemporaries.* Grand Rapids: Zondervan, 1966.
Kennedy, D. James and Jerry Newcombe. *What If Jesus Had Never Been Born?* Nashville: Thomas Nelson, 1994.
Kenneson, Philip D. "There's No Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing, Too," *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
Kenyon, Frederic G. *The Bible and Archaeology.* New York: Harper & Row, 1940.
Kenyon, Frederic G. *The Bible and Modern Scholarship.* London: John Murray, 1948.
Kenyon, Frederic G. *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament.* London: Macmillan and Company, 1901.
Kenyon, Frederic. *Our Bible and the Ancient Manuscripts.* London: Eyre and Spottiswoode, 1939.
Kenyon, Sir Frederic. *The Story of the Bible.* London: John Murray, 1936.
Kenyon, Kathleen. *Beginning in Archaeology.* New York: Praeger, 1962.
Kevan, Ernest F. *The Resurrection of Christ.* London: The Campbell Morgan Memorial Bible Lectureship, Westminster Chapel, Buckingham Gate, S. W. I., 14 June 1961.
Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.* Vol 1. Trans. by Howard V. and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.
Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments.* Trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
Kim, Chi Syun. *The Mosaic Authorship of the Pentateuch.* Doctoral dissertation, Dallas Theological Seminary, 1935.
Kistemaker, Simon. *The Gospels in Current Study.* Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
Kitchen, K. A. *The Ancient Orient and the Old Testament.* Chicago: InterVarsity Press, 1966.
Kitchen, K. A. "Ancient Orient, 'Deuteronism' and the Old Testament," *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.

Kitchen, K. A. *The Bible in Its World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.

Kitchen, K. A. "The Old Testament in the Context: 1 from the Origins to the Eve of the Exodus," *TSF Bulletin.* Vol. 59. Spring, 1971.

Kitchen, Kenneth A. "The Patriarchal Age: Myth or History?" *Biblical Archaeology Review,* March/April, 1995.

Kitchen, Kenneth A. "Some Egyptian Background to the Old Testament." *The Tyndale House Bulletins,* Nos. 5 & 6, 1960.

Kittel, Gerhard and Friedrich, Gerhard, eds. *The Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

Kittel, R. *A History of the Hebrews.* Vol. 1. Trans. by John Taylor. Edinburgh: Williams and Norgate, 1895.

Kittel, R. *The Scientific Study of the Old Testament.* Trans. by J. Caleb Hughes. New York: G. P. Putnam's Sons, 1910.

Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth.* New York: Macmillan, 1925.

Klausner, *Yeschu Hanostri,* as quoted by Pinchas Lapide in *Christian Century* 87. Oct., 1970.

Kligerman, Aaron Judah. *Messianic Prophecy in the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957.

Kline, Meredith. "The Concepts of Canon and Covenant," *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.

Kline, Meredith G. "Dynastic Covenant," *Westminster Theological Journal.* Vol. 23. November 1961.

Kline, Meredith. "Is the History of the Old Testament Accurate?" *Can I Trust My Bible?* Ed. by Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.

Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

Koldewey, Robert. *The Excavations at Babylon.* Trans. by Agnes S. Johns. London: Macmillan and Company, Ltd., 1914.

Kole, Andre and Al Janssen. *Miracles or Magic?* Eugene, Ore.: Harvest House, 1984.

Kraeling, Emil G., ed. *Rand McNally Bible Atlas.* New York: Rand McNally, 1956.

Kreeft, Peter. *Christianity for Modern Pagans.* Pascal's Pensees edited, outlined and explained. San Francisco: Ignatius Press, 1993.

Kreeft, Peter. *Fundamentals of the Faith: Essays in Christian Apologetics.* San Francisco: Ignatius Press, 1988

Kreeft, Peter and Ronald K. Tacelli. *Handbook of Christian Apologetics.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994.

Kretzmann, Norman and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion*

to Aquinas. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kubie, Nora Benjamin. *Road to Nineveh*. New York: Doubleday and Company, 1964.

Kuenen, Abraham. *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*. Trans. by P. H. Wicksteed. London: Macmillan & Co., 1886.

Kuenen, A. *The Religion of Israel*. Trans. by Alfred Heath May. Edinburgh: Williams and Norgate, 1874.

Külling, Samuel R. "The Dating of the So-Called 'P-Sections' in Genesis," *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 15. Spring, 1972.

Kung, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today*. Trans. by Edward Quinn. New York: Doubleday & Company, Inc., 1980.

Kunneth, Walter. "Dare We Follow Bultmann?" *Christianity Today*. Vol. 6. October 13, 1961.

Kurtz, Paul. *In Defense of Secular Humanism*. Buffalo: Prometheus Books, 1983.

Kushner, Harold S. "How Can Anything Good Come Out of This?" *On Faith & Reason*, Show #9805, aired on 7-30-98. Shreveport, La.: D. L. Dykes, Jr. Foundation.

Kushner, Harold S. *When All You've Ever Wanted Isn't Enough*. New York: Summit Books, 1986.

Kushner, Harold S. *When Bad Things Happen to Good People*. New York: Avon Books, 1983.

Kyle, Melvin G. *The Deciding Voice of the Monuments in Biblical Criticism*. Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Company, 1924.

Kyle, Melvin G. *The Problem of the Pentateuch*. Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Co., 1920.

Ladd, George E. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967.

Ladd, George Eldon. *Rudolf Bultmann*. Chicago: InterVarsity Press, 1964.

Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: Jeremiah*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1953.

Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: The Minor Prophets*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1970.

LaHaye, Tim. *Jesus: Who Is He?* Sisters, Ore.: Multnomah Books, 1996.

Lake, Kirsopp. "Caesarean Text of the Gospel of Mark." *Harvard Theological Review* 21, 1928.

Lake, Kirsopp. *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.

Laney, J. Carl. John. In *Moody Gospel Commentary*. Chicago: Moody Press, 1992.

Lapide, Pinchas. *Christian Century* 87. October 1970.

Lapide, Pinchas. *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective.* Trans. by Wilhelm C. Linss. Minneapolis: Augsburg, 1983.

Lapp, Paul W. *Biblical Archaeology and History.* New York: World Publishing, 1969.

Larue, Gerald A. *Babylon and the Bible.* Grand Rapids: Baker Book House, 1919.

Latham, Henry. *The Risen Master.* Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1904.

Latourette, Kenneth Scott. *American Historical Review* 54, January 1949.

Latourette, Kenneth Scott. *Anno Domini.* New York: Harper and Brothers, 1940.

Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity.* New York: Harper and Row, 1953.

Layard, Austen H. *Discoveries Among the Ruins of Nineveh and Babylon.* New York: Harper and Brothers, 1953.

Laymon, Charles, ed. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible.* New York: Abingdon Press, 1971.

Lea, John W. *The Greatest Book in the World.* Philadelphia: n. p., 1929.

Leach, Charles. *Our Bible. How We Got It.* Chicago: Moody Press, 1898.

Le Camus, E. *The Life of Christ.* Vol. III. New York: The Cathedral Library Association, 1908.

Lecky, William Edward Hatpole. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne.* New York: D. Appleton and Co., 1903.

Leemans, W. F. "Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia," *Studia et Documenta ad iura Orientis Antiqui Pertinentia.* Vol. 6. 1960.

Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings.* Trans. by Robert Latta. New York: Oxford University Press, 1925.

LeMann, M. M. *Jesus Before the Sanhedrin.* Trans. by Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.

Lenski, R.C.H. *The Interpretation of St. John's Gospel.* Columbus: Lutheran Book Concern, 1942.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel.* Columbus: The Wartburg Press, 1943.

Lessing, Gotthold. *Lessing's Theological Writings.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1957.

Lewis, Charlton T. and Charles Short, eds. *A Latin Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, n.d.

Lewis, C. S. *The Abolition of Man.* New York: Collier, 1947.

Lewis, C. S. *Christian Reflections.* Ed. by Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Lewis, C. S. *Mere Christianity.* New York: Macmillan, 1952.

Lewis, C. S. *Mere Christianity.* New York: Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1960.

Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study.* New York: Macmillan, 1947.

Lewis, C. S. *Miracles.* New York: Macmillan, 1960.

Lewis, C. S. "Modern Theology and Biblical Criticism," *Christian Reflections.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.

Lewis, C. S. "The Poison of Subjectivism." *In Christian Reflections,* ed. Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Lewis, C. S. *The Problem of Pain.* New York: Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1962.

Lewis, C. S. *The Weight of Glory and Other Addresses,* rev. exp. New York: Macmillan, 1980.

Lewis, Peter. *The Glory of Christ.* Chicago: Moody Press, 1997.

Liefeld, Walter L. "Luke," in *The Expositor's Bible Commentary,* ed. by Frank E. Gaebelein, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Lightfoot. *Evangelium Matthaei, horoe hebraicoe.* Quoted in M. M. LeMann, *Jesus Before the Sanhedrin.* Trans. by Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.

Lightfoot, Robert Henry. *History and Interpretation in the Gospels.* New York: Harper and Brothers Publishers, 1934.

Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible.* Trans. by Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.

Linnemann, Eta. *Is There a Synoptic Problem?* Trans. by Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.

Linton, Irwin H. *The Sanhedrin Verdict.* New York: Loizeaux Brothers, Bible Truth Depot, 1943.

Liplady, Thomas. *The Influence of the Bible.* New York: Fleming H. Revell, 1924.

Liptzen, Sol. *Biblical Themes in World Literature.* Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, Inc., 1985.

Little, Paul. *Know What You Believe.* Wheaton: Scripture Press Publications, Inc., 1987.

Little, Paul E. *Know Why You Believe.* Wheaton: Scripture Press, 1987.

Livingston, G. Herbert. *The Pentateuch in Its Cultural Environment.* Grand Rapids: Baker Book House, 1974.

Locke, John. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works.* Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Loetscher, Lefferts A., editor-in-chief. "Pentateuch," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Grand Rapids: Baker Book House, 1955.

Loetscher, Lefferts A., ed. *Twentieth Century Encyclopedia of Religious*

Knowledge. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.

Lucien of Samosata. "Death of Pelegrine." In *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vols. Trans. by H. W. Fowler and F. G. Fowler. Oxford: The Clarendon Press, 1949.

Luckenbill, Daniel David. *Ancient Record of Assyria and Babylonia.* 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1926.

MacDill, David, *The Mosaic Authorship of the Pentateuch.* Pittsburgh: United Presbyterian Board of Publication, 1896.

Macdonald, E. M. "Design Argument Fallacies." In *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. by Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.

MacDonald, Scott. "Theory of Knowledge." In *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

MacIntyre, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press, 1990.

Mackay, John. *History and Destiny.* Quoted in Joseph P. Free, "Archaeology and Neo-Orthodoxy," *Bibliotheca Sacra* 114, January 1957.

Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." In *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell. London: Oxford University Press, 1972. Quoted in Alvin C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

Mackie, John L. *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon Press, 1983. Quoted in J. P. Moreland, *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.

MacLaine, Shirley. *Out on a Limb.* New York: Bantam, 1983.

Maclean, G. F. *Cambridge Bible for Schools*, St. Mark. London: Cambridge University Press, 1893.

Maharaj, Rabindranath and Dave Hunt. *Death of a Guru.* Nashville: Holman, 1977.

Maier, Walter A. *The Book of Nahum: A Commentary.* St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.

Maier, Gerhard. *The End of the Historical-Critical Method.* Trans. by Edwin W. Leverenz and Rudolph F. Norden. St. Louis: Concordia, 1974.

Maier, Paul L. *First Easter: The True and Unfamiliar Story.* New York: Harper and Row, 1973.

Maier, Paul L. *In the Fullness of Time: A Historian Looks at Christmas, Easter, and the Early Church.* San Francisco: Harper San Francisco, 1991.

Maine, Henry Sumner. *Ancient Law.* New York: Henry Holt and Company, 1888.

Malevez, L. *The Christian Message and Myth.* London: SCM Press, Ltd., 1958.

Mallowan, M. E. L. *Numrud and Its Remains.* 3 vols. London: Collins, St. James Place, 1966.

Manley, G. T. *The Book of the Law.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957.

Manson, T. W. "Is It Possible to Write a Life of Christ?" *The Expository Times.* Vol. 53. May 1942.

Manson, T. W. *Jesus the Messiah.* Philadelphia: Westminster Press, 1946.

Manson, T. W. "Present Day Research in the Life of Jesus," *The Background of the New Testament and Its Eschatology.* Ed. by W. D. Davies and B. Daube. Cambridge: at the University Press, 1956.

Manson, T. W. "The Quest of the Historical Jesus – Continues," *Studies in the Gospels and Epistles.* Ed. by Matthew Black. Manchester: Manchester University Press, 1962.

Manson, T. W. *The Sayings of Jesus.* London: SCM Press, Ltd., 1949.

Margenau, Henry. "Modern Physics and Belief in God." In *The Intellectuals Speak Out About God,* ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Marshall, Alfred. *The Interlinear Greek-English New Testament.* Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.

Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text.* The New International Greek Testament Commentary Series. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952.

Marshall, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Martin, J. C. "Converted Catcher." Oradell, N.J.: American Tract Society, n.d.

Martin, J. P. "Beyond Bultmann, What?" *Christianity Today.* Vol. 6. November 24, 1961.

Martin, James. *The Reliability of the Gospels.* London: Hodder and Stoughton, 1959.

Martin, John A. "Isaiah." In *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament,* ed. by John F. Walvoord and Roy B. Zuck. Wheaton, Ill., Victor Books, 1985.

Martin, Ralph. *Mark, Evangelist and Theologian.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.

Martin, W. J. *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch.* London: Tyndale Press, 1955.

Marty, Martin E. "Foreword" to *The Promise of Bultmann* by Norman Perrin. New York: J. B. Lippincott Company, 1969.

Martyr, Justin. "Apology." In *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Marx, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*. In *The Portable Karl Marx*. Trans. by Eugene Kamenka. New York: Penguin Books, 1983.

Marxsen, Willi. *Mark the Evangelist*. Trans. by Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1969.

Matheson, George. *The Representative Men of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1904.

Mattingly, John P. *Crucifixion: Its Origin and Application to Christ*. Unpublished Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1961.

Maurice, Thomas. *Observations on the Ruins of Babylon*, Recently Visited and Described by Claudius James Rich, Esq. London: John Murray of Albermarle St., 1816.

Mavrodes, George I. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York: Random House, 1970.

McAfee, Cleland B. *The Greatest English Classic* New York, NY: n.p., 1912.

McCallum, Dennis. *The Death of Truth*. Minneapolis: Bethany House, 1996.

McCarthy, Dennis J. "Covenant in the Old Testament," *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 27. 1954.

McCarthy, Dennis J. *Treaty and Covenant*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.

McClain, Alva J. *Daniel's Prophecy of the Seventy Weeks*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1972.

McClymont, J. A. *New Testament Criticism*. New York: Hodder and Stoughton, 1913.

McConkie, Bruce R. *Mormon Doctrine – A Compendium of the Gospel*, rev. ed. Salt Lake City: Bookcraft, 1966. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

McCullagh, C. Behan. *The Truth of History*. London: Routledge, 1998.

McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict*. Vol. 1. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1972. Rev. ed., 1979. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict*. Vol. 2. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1975. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

McDowell, Josh and Bob Hostetler. *The New Tolerance*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Pubs., 1998.

McDowell, Josh and Don Stewart, *Handbook of Today's Religions.* Campus Crusade for Christ, Inc., 1983. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1996.

McDowell, Josh and Bill Wilson. *He Walked Among Us: Evidence for the Historical Jesus.* San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1988. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

McGinley, Laurence J. *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives.* Woodstock, Md.: Woodstock College Press, 1944.

McGrath, Alister. *Christian Theology: An Introduction.* Oxford: Blackwell, 1994.

McGrath, Alister. *Understanding Jesus.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

McGrath, Alister E. *What Was God Doing on the Cross?* Grand Rapids: Zondervan, 1992.

McKnight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.

McLain, Charles E. "Toward a Theology of Language." *Calvary Baptist Theological Journal.* Spring/Fall 1996.

McNeile, A. H. *An Introduction to the Study of the New Testament.* London: Oxford University Press, 1953.

Mead, Frank, ed. *The Encyclopedia of Religious Quotations.* Westwood, Ill.: Fleming H. Revell, n.d.

Meek, J. T. *Hebrew Origins.* Revised Edition. New York: Harper Brothers, 1950.

Meier, John P. "The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible." *Bible Review.* June 1991.

Meisinger, George E. *The Fall of Nineveh.* Unpublished master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1968.

Meldau, Fred John. *101 Proofs of the Deity of Christ from the Gospels.* Denver, Colo.: The Christian Victory, 1960.

Mellor, D. H., ed. *Philosophical Papers.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Mendenhall, George E. "A Biblical History in Transition." In *The Bible and the Ancient Near East,* ed. G. E. Wright. New York: Doubleday and Company, 1961.

Mendenhall, George E. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.* Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955.

Metzger, Bruce. "Circulation of the Bible." In *The Oxford Companion to the Bible,* ed. Bruce Metzger and Michael Coogan, New York: Oxford University Press, 1993.

Metzger, Bruce M. *Lexical Aids for Students of New Testament Greek.* New edition. Princeton, N.J.: Theological Book Agency, 1970.

Metzger, Bruce M. *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Paleography*. New York: Oxford University Press, 1981.

Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament.* New York: Oxford University Press, 1968.

Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.* New York: Oxford University Press, 1992.

Michaud, Joseph Francois. *History of the Crusades.* 2 vols. Philadelphia: George Barrie.

Middleton, J. Richard, and Brian J. Walsh. "Facing the Postmodern Scalpel: Can the Christian Faith Withstand Deconstruction?" In *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

Miegge, Giovanni. *Gospel and Myth in the Thought of Rudolf Bultmann.* Trans. by Bishop Stephen Neill. Richmond, Va.: John Knox Press, 1960.

Miethe, Terry L. and Antony G. N. Flew. *Does God Exist? A Believer and an Atheist Debate.* San Francisco: Harper, 1991.

Mill, John S. *Three Essays of Religion.* Westport: Greenwood Press, 1970. Reprinted from 1874 edition.

Millard, Alan. "Does the Bible Exaggerate King Solomon's Wealth?" *Biblical Archaeology Review*, May / June 1989.

Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses.* New York: Harper and Row Publishers, 1974.

Miller, Ed L. "Plenary Inspiration and 2 Timothy 3:16." *Lutheran Quarterly* XVII. February 1965.

Milligan, William. *The Resurrection of Our Lord.* New York: The Macmillan Company, 1927.

Minkin, Jacob S. *The World of Moses Maimonides.* New York: Thomas Yoseloff, 1957.

The Mishnah. Trans. by Herbert Danby. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1933.

Moller, Wilhelm. *Are the Critics Right?* New York: Fleming H. Revell Co., 1899.

Montefiore, C. G. *The Synoptic Gospels.* London: Macmillan and Co., Ltd., 1909, 1927. 2 vols.

Montgomery, John W. *The Altizer-Montgomery Dialogue.* Chicago: InterVarsity Press, 1967.

Montgomery, John W., ed. *Christianity for the Tough Minded.* Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.

Montgomery, John W. "Evangelicals and Archaeology." *Christianity Today.* August 16, 1968.

Montgomery, John W., ed. *Evidence for Faith.* Dallas, Tex.: Probe Books, 1991.

Montgomery, John W. *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics.* Nashville: Thomas Nelson, 1978.
Montgomery, John W. *History and Christianity.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.
Montgomery, John W. *History and Christianity.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.
Montgomery, John Warwick. "Is Man His Own God?" *Christianity for the Tough Minded.* Ed. by John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past.* Ann Arbor: Edwards Brothers, 1962.
Moore, G. E. *Some Main Problems of Philosophy.* New York: Macmillan, 1953.
Moore, James R. "Science and Christianity: Toward Peaceful Coexistence," *Christianity for the Tough Minded.* Ed. by John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
Moreland, J. P. *An Apologetic Critique of the Major Presuppositions of the New Quest of the Historical Jesus.* Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1979.
Moreland, J. P. *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
Moreland, J. P. *Love Your God with All Your Mind.* Colorado Springs: NavPress, 1997.
Moreland, J. P. *Scaling the Secular City.* Grand Rapids: Baker, 1987.
Moreland, J. P. and Kai Nielsen. *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.
Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber Ltd., 1958.
Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber , 1967.
Morris, Henry M. *The Bible Has the Answer.* Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
Morris, Henry M. *The Bible and Modern Science.* Rev. ed. Chicago: Moody Press, 1956.
Morris, Henry M. *Many Infallible Proofs.* San Diego: Creation-Life Publishers, 1974.
Morris, Henry, with Henry M. Morris III. *Many Infallible Proofs.* Green Forest, Ark.: Master Books, 1996.
Morris, Leon. *The Gospel According to John. The New International Commentary series.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971.
Morris, Leon. *Jesus Is the Christ: Studies in the Theology of John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
Morris, Leon. *New International Commentary, the Gospel According to John.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

Mosely, A. W. "Historical Reporting in the Ancient World," *New Testament Studies* 12. 1965-66.

Motyer, J. A. *The Revelation of the Divine Name.* London: The Tyndale Press, 1959.

Moule, C. F. D. "Form Criticism and Philological Studies," *London Quarterly and Holborn Review.* Vol. 183. April 1958.

Moule, C. F. D. "The Intentions of the Evangelists," *New Testament Essays.* Ed. by A. J. B. Higgins. Manchester: at the University Press, 1959.

Mounce, Robert. *Interview,* July 2, 1974.

Mounce, Robert H. "Is the New Testament Historically Accurate?" *Can I Trust My Bible?* Ed. by Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.

Moyer, Elgin S. *Who Was Who in Church History,* rev. ed. Chicago: Moody Press, 1968.

Mueller, Walter, "A Virgin Shall Conceive." *The Evangelical Quarterly* 32. Oct.-Dec. 1960.

Muller, Fredrich. "Bultmann's Relationship to Classical Philology," *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. by Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.

Muller, Julius. *The Theory of Myths, in Its Application to the Gospel History, Examined and Confuted.* London: John Chapman, 1844.

Mullins, E.Y. *Why Is Christianity True?* Chicago: Christian Culture Press, 1905.

Murray, John. "The Attestation of Scripture." *In The Infallible Word.* Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1946.

Myers, Albert E. "The Use of Almah in the Old Testament." *The Lutheran Quarterly* 7 (1955).

Myers, Philip Van Ness. *General History for Colleges and High Schools.* Boston: Ginn and Company, 1889.

Nash, Ronald. *Christianity and the Hellenistic World.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Nash, Ronald H. *Faith and Reason.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.

Nash, Ronald. *The Gospel and the Greeks.* Dallas: Probe, 1992.

Nash, Ronald H., ed. *Philosophy of Gordon Clark.* Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968.

Nash, Ronald H. *World Views in Conflict.* Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Nasir-i-Khurran. *Diary of a Journey Through Syria and Palestine in 1047 A.D.* London: n. p., 1893.

Neatby, T. Millar. *Confirming the Scriptures.* London: Marshall, Morgan and Scott, n.d. Vol. II. Quoted in Joseph P. Free, *Archaeology and Bible History.* Wheaton: Scripture Press, 1969.

Neill, Stephen. *The Interpretation of the New Testament.* London: Oxford University Press, 1964.
Nelson, Nina. *Your Guide to Lebanon.* London: Alvin Redman, Ltd., 1965.
Nettelhorst, R. P. "The Genealogy of Jesus." *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, June 1988.
The New Bible Dictionary. Ed. by J. D. Douglas. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
Newton, Benjamin Wills. *Babylon: Its Future History and Doom.* London: Wertheimer, Lea and Co., 1890
Nezikin, Seder. *The Babylonian Talmud.* Trans. by I. Epstein. London: The Soncino Press, 1935.
Ng, David, ed. *Sourcebook.* Philadelphia: Board of Christian Education, The United Presbyterian Church in the U.S.A., 1970.
Niebuhr, Reinhold, ed. *Marx and Engels on Religion.* New York: Schocken, 1964.
Nielsen, Eduard. *Oral Tradition.* London: SCM Press, 1954.
Nielsen, Kai. "Ethics Without God," *Does God Exist?* Ed. by J. P. Moreland and Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.
Nielsen, Kai. *Philosophy and Atheism.* Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1985.
Niessen, Richard, "The Virginity of the 'almah' in Isaiah 7:14." *Bibliotheca Sacra.* April-June 1972.
Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist.* In *The Portable Nietzsche.* Trans. by Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1970.
Nietzsche, Friedrich. *Joyful Wisdom.* Trans. by Thomas Common. New York: Frederick Unger Publishing Company, 1971.
Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra.* Trans. by Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1995.
Nineham, D. E. "Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition," *The Journal of Theological Studies.* Vol. 11. October 1960.
Nix, William E. "1 Chronicles," "2 Chronicles," "Joshua." In *The Criswell Study Bible,* ed. by W. A. Criswell. Nashville: Thomas Nelson, 1979.
North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study.* Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Clarendon Press, 1951.
North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study.* Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University Press, 1967.
North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
Northrop, F. S. C. and Mason W. Gross. *Alfred North Whitehead: An Anthology.* New York: The Macmillan Company, 1953.
Nowell-Smith, Patrick. "Miracles," *New Essays in Philosophy Theology.* Ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre. New York: Macmillan, 1955.

Oesterley, W. O. E. and Theodore H. Robinson. *Hebrew Religion: Its Origin and Developments.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.

Ogden, Schubert M. *Christ Without Myth.* New York: Harper and Row Publishers, 1961.

Ogden, S. "Debate on Demythologizing," *Journal of Bible and Religion.* Vol. 27. January 1959.

Ogden, Schubert M. *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation.* Nashville: Abingdon, 1979.

Ogden, Schubert M. *The Reality of God and Other Essays.* San Francisco: Harper and Row, 1977.

Ogden, Schubert M. "The Significance of Rudolf Bultmann for Contemporary Theology," *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. by Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.

O'Hair, Madalyn Murray. "What on Earth Is an Atheist?" *New York: Arno, 1972.* Quoted in Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

Olmstead, A. T. "History, Ancient World, and the Bible." *Journal of Near Eastern Studies.* January 1943.

Oman, Sir Charles. *On the Writing of History.* New York: Barnes and Noble, 1939.

Ordonez, Rose Marie. *I Was Blind But Now I See.* Colorado Springs, Colo.: International Students, n.d..

Origen. *Contra Celsum. English Contra Celsum.* Trans. by Henry Chadwick. London: Cambridge University Press, 1953.

Origen. *Contra Celsum. English Contra Celsum.* Trans. and with an introduction and notes by Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 1965. Reprint, 1980. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Orlinsky. Harry. *Ancient Israel.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1954.

Orr, James. *The Problem of the Old Testament.* New York: Charles Scribner's Sons, written 1905, printed 1917.

Orr, James. *The Resurrection of Jesus.* Quoted in Bernard Ramm, Protestant Christian Evidences. Chicago: Moody Press, 1957.

Orr, James. *The Virgin Birth of Christ.* New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

Orr, James, John L. Nielson, and James Donalson, eds. *The International Standard Bible Encyclopedia,* Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.

Orr, James, ed. *International Standard Bible Encyclopedia,* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960.

Osborne, Grant R. "Redaction Criticism and the Great Commission: A Case Study Toward a Biblical Understanding of Inerrancy." *Journal of the Evangelical Theological Society* 19. Spring 1976.
Owens, Joseph. *Cognition: an Epistemological Inquiry*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1992.
Owens, Joseph. *An Elementary Christian Metaphysics*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1963.
Pache, René. *Inspiration and Authority of Scripture*. Chicago: Moody, 1969.
Packer, J. I. *Knowing God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
Paine, Thomas. *Collected Writings*. Ed. by Eric Foner. New York: The Library of America, 1995.
Palau, Luis. *God Is Relevant*. New York: Doubleday, 1997.
Paley, William. *Natural Theology*. God. Ed. by Frederick Ferre. New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1963.
Paley, William. *Natural Theology*. In *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. Ed. by Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
Paley, William. *Natural Theology*. In *The Existence of God*. Ed. by John Hick. New York: The Macmillan Company, 1964.
Paley, William. *A View of the Evidences of Christianity*. 14th ed. London: S. Hamilton, Weybridge, 1811.
Palmer, Edwin, ed. *The Encyclopedia of Christianity*. Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.
Palmer, Humphrey. *The Logic of Gospel Criticism*. London, Melbourne: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1968.
Pannenberg, Wolfhart. *Jesus – God and Man*. Trans. by L. L. Wilkins and D. A. Priche. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
Pannenberg, Wolfhart. *Revelation as History*. Trans. by David Granskow. New York: Macmillan, 1968.
Parker, F. H. "A Realistic Appraisal of Knowledge," *Philosophy of Knowledge: Selected Readings*. Ed. by Roland Houde and Joseph P. Mullally. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.
Parkin, Vincent. "Bultmann and Demythologizing," *The London Quarterly and Holborn Review*. Vol. 187. October 1962.
Pascal, Blaise. *The Provincial Letters, Pensees, Scientific Treatises*. In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Trans. by W. F. Trotter. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1984.
Patai, Raphael. *The Kingdom of Jordan*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1958.
Patterson, Bob E. "The Influence of Form-Criticism on Christology," *Encounter*. Vol. 31. Winter, 1970.

Patzia, Arthus G. *The Making of the New Testament.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* London: Hodder and Stoughton, 1973.

Payne, J. B. *An Outline of Hebrew History.* Grand Rapids: Baker Book House, 1954.

Payne, J. Barton. "The Plank Bridge: Inerrancy and the Biblical Autographs," *United Evangelical Action* 24. December 1965.

Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1962.

Payne, J. Barton. "The Validity of Numbers in Chronicles," *Bulletin of the Near East Archaeological Society.* New series. 11. 1978.

Peake, W. S. *Christianity, Its Nature and Its Truths.* London: Duckworth and Co., 1908.

Pedersen, J. "Die Auffassung vom Alten Testament." In *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* Quoted in C. R. North, "Pentateuchal Criticism," in *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.

Pedersen, Johannes and Geoffrey Cumberlege. *Israel, Its Life and Culture.* Vols. 1 and 2. Trans. by Annie I. Fausboll. London: Oxford University Press, 1947.

Peet, T. Eric. *Egypt and the Old Testament.* Liverpool: Univ. Press of Liverpool, 1942.

Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.

Peritz, Ismar J. "Form Criticism as an Experiment," *Religion in Life* 10. Spring 1941.

Perrin, Norman. *The Promise of Bultmann.* In the series, The Promise of Theology, ed. by Martin E. Marty. New York: J. P. Lippincott Co., 1969.

Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Peru, Paul William. *Outline of Psychiatric Case-Study.* New York: Paul B. Hoeger, Inc. 1939.

Pesch, Rudolf. "Form Criticism," *Sacramentum Mundi.* Ed. by Karl Rahner. Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1968.

Peters, F. E. *The Harvest of Hellenism.* New York: Simon and Schuster, 1971.

Pettinato, Giovanni, "The Royal Archives of Tell-Mardikh-Ebla," *The Biblical Archaeologist* 39, no. 2. May 1976.

Pfeiffer, Robert H. *Introduction to the Old Testament.* New York: Harper, 1941.

Pfeiffer, R. H. *Introduction to the Old Testament.* New York: Harper and Brothers Publishers, 1948.

Pfeiffer, Charles F. and Everett F. Harrison, ed. *The Wycliffe Bible Commentary.* Chicago: Moody Press, 1962.

Phillips, J. B. *When God Was a Man.* New York: Abingdon Press: 1955.

Phillips, Timothy R. and Dennis L. Okholm, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995.

Philo, Judaeus. *The Works of Philo.* Vol. 4. Trans. by F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

Pickering, Wilbur N. *The Identity of the New Testament Text.* Nashville: Thomas Nelson, 1977. Reprint, 1980.

Pinnock, Clark. *Biblical Revelation.* Chicago: Moody, 1971.

Pinnock, Clark. "The Case Against Form-Criticism," *Christianity Today.* Vol. 9. July 16, 1965.

Pinnock, Clark H. *Set Forth Your Case.* Nutley, N.J.: The Craig Press, 1967.

Piper, Otto A. "Myth in the New Testament," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Vol. 2. Ed. by Lefferts A. Loetscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.

Piper, Otto. "The Origin of the Gospel Pattern," *Journal of Biblical Literature.* Vol. 78. June 1959.

Pittenger, W. Norman. "The Problem of the Historical Jesus," *Anglical Theological Review.* Vol. 36. April 1954.

Plantinga, Alvin C. God, *Freedom, and Evil.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

Plantinga, Alvin C. "Methodological Naturalism?" *Origins & Design.* Winter, 1997.

Plato. *The Collected Dialogues of Plato.* Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, N.J.: Princeton University, 1961.

Pliny the Elder. *Natural History.* Trans. by H. Rackham and W. H. S. Jones (from the Loeb Classical Library, ed. by T.E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1951.

Pliny the Younger. Letters. Trans. by W. Melmoth. Quoted in Norman L. *Geisler, Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Polkinghorne, John. *Science and Creation: The Search for Understanding.* Boston: New Science Library; New York: Random House, 1989, 22. Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism?" *Origins & Design*, 23, n. 22. Winter, 1997.

Powell, Robert. *Zen and Reality.* New York: Viking, 1975.

Price, Ira M. *The Monuments and the Old Testament.* 17th edition. Philadelphia: The Judson Press, 1925.

Price, Randall. *Secrets of the Dead Sea Scrolls.* Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.

Pritchard, H. A. *Kant's Theory of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press, 1909.

Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near East Texts.* Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

Purtill, Richard L. "Defining Miracles," *In Defense of Miracles.* Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

Rabast, Karlheinz, as quoted in Edward J. Young, *Genesis 3: A Devotional and Expository Study.* Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.

Rackl, Hans-Wolf. *Archaeology Underwater.* Trans. by Ronald J. Floyd. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.

Radmacher, Earl. Personal conversation with Dr. Radmacher in June 1972.

Rahner, Karl, ed. *Sacramentum Mundi.* Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1968.

Ramm, Bernard. "Can I Trust My Old Testament?" *The King's Business.* February 1949.

Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation.* Rev. ed. Boston: Wilde, 1956.

Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences.* Chicago: Moody Press, 1953.

Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences.* Chicago: Moody Press, 1957.

Ramsay, Sir W. M. *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament.* London: Hodder and Stoughton, 1915.

Ramsay, W. M. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen.* Grand Rapids: Baker Book House, 1962.

Ramsey, F. P. "Facts and Propositions." *In Philosophical Papers,* ed. D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Rashdall, Hastings. "The Theory of Good and Evil," *The Existence of God.* Ed. by John Hick, 144–52. New York: The Macmillan Company, 1964.

Rast, Walter E. *Tradition, History and the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1972.

Raven, John Howard. *Old Testament Introduction.* New York: Fleming H. Revell Company, 1906. Revised, 1910.

Redlich, E. Basil. *Form Criticism.* Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1939.

Redlich, E. Basil. *The Student's Introduction to the Synoptic Gospels.* London: Longmans, Green and Co., 1936.

Reed, David A. *Jehovah's Witnesses Answered Verse by Verse.* Grand Rapids: Baker Book House, 1986.

Regis, L. M. *Epistemology.* Trans. by Imelda Choquette Byrne. New York: Macmillan, 1959.

Reichenbach, Bruce R. *The Cosmological Argument: A Reassessment.* Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1972.

Reid, David R. "Unnaturally Unique." River Forest, Ill.: Devotions for Growing Christians. [Online]. Available:[http://www.emmaus.edu/dfgc/unique.htm] [1 October 1998].

Reisner, G. A. and W. S. Smith. *A History of the Giza Necropolis,* Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

Rescher, Nicholas. "Noumenal Causality." In *Kant's Theory of Knowledge,* ed. Beck, Lewis White. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.

Rhodes, Ron. *Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses.* Eugene, Ore.: Harvest House, 1993

Rice, John R. *Is Jesus God?* 4th rev. ed. Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1966.

Richardson, Alan. *The Bible in the Age of Science.* Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Ridderbos, Herman N. *Bultmann.* Trans. by David H. Freeman. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.

Riddle, Donald Wayne. *Early Christian Life as Reflected in Its Literature.* New York: Willett, Clark and Company, 1936.

Rienecker, Fritz. *A Linguistic Key to the Greek New Testament.* Ed. by Cleon L. Rogers, Jr. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.

Riesenfeld, Harald. *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of "Formgeschichte".* London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1957.

Roberts, Alexander and James Donaldson, ed. *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers.* Vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1867.

Robertson, A. T. *A New Short Grammar of the Greek Testament.* Part I. New York: Richard R. Smith, Inc., 1931.

Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament.* Vols. I-V. Nashville: Broadman Press, 1930.

Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament.* 5 vols. Nashville: Broadman Press, 1930. Reprint, New York: R. R. Smith, Inc., 1931.

Robinson, George Livingston. *The Sarcophagus of an Ancient Civilization.* New York: Macmillan Company, 1930.

Robinson, James M., ed. *The Nag Hamadi Library.* New York: Harper & Row Publishers, 1981.

Robinson, James M. *A New Quest of the Historical Jesus.* Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1959.

Robinson, James M. "The Recent Debate on the New Quest," *Journal of Bible and Religion.* Vol. 30. July 1962.

Robinson, John A. T. *Redating the New Testament.* Philadelphia: Westminster, 1976.

Robinson, William Childs. *Our Lord.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1937.

Robinson, William Childs, ed. *Who Say Ye That I Am?* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949.

Rogers, Clement F. *The Case for Miracles.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1936.

Rogers, Cleon. "Unpublished Lecture Notes from Contemporary New Testament Issues in European Theology 232," Dallas Theological Seminary, Spring, 1979.

Rogers, Jack B. and Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach.* San Francisco: Harper and Row, 1979.

Rohde, Joachim. *Rediscovering the Teaching of the Evangelists.* Philadelphia: The Westminster Press, 1968.

Roper, Albert. *Did Jesus Rise from the Dead?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965.

Ropes, James Hardy. *The Synoptic Gospels.* Cambridge: Harvard University Press, 1934.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Rosche, Theodore R. "The Words of Jesus and the Future of the 'Q' Hypothesis, Part III," *Journal of Biblical Review.* Vol. 79, September 1960.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, Intrusions.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Ross, G. A. Johnston. *The Universality of Jesus.* New York: Fleming H. Revell, 1906.

Ross, Hugh. "Astronomical Evidences for a Personal, Transcendent God," *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Ed. by J.P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

Ross, Hugh. *The Fingerprint of God: Recent Scientific Discoveries Reveal The Unmistakable Identity of the Creator,* 2nd ed. Orange, Calif.: Promise, 1991.

Ross, Hugh. "Science in the News," *Facts & Faith* 12, no. 2. Reasons To Believe, 1998.

Rosscup, James. Class Notes. La Mirada, Calif.: Talbot Theological Seminary, 1969.

Rowley, H. H. *The Growth of the Old Testament.* London: Hutchinson's University Library, Hutchinson House, 1950.

Rowley, H. H. *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Oxford: Oxford University, 1956.

Rowley, H. H. *Worship in Ancient Israel.* London: S.P.C.K., 1967.

Runia, Klaas. "The Modern Debate Around the Bible," *Christianity Today* 12, no. 20. July 5, 1968.

Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge.* New York: The Macmillan Company, 1956.

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy.* New York: Oxford University, 1959.

Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects.* Ed. by Paul Edwards. New York: Simon and Schuster, A Touchstone Book, 1957.

Ryle, J. C. *Expository Thoughts on the Gospels.* (St. Mark). New York: Robert Carter and Brothers, 1866.

Ryrie, Charles C. *Basic Theology.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1986.

Ryrie, Charles C. *The Ryrie Study Bible,* NKJV. Chicago: Moody Press, 1985.

Sagan, Carl. *Cosmos.* New York: Random House, 1980.

Sanday, William, ed. *Oxford Studies in the Synoptic Problem.* Oxford: at the Clarendon Press, 1911.

Sanders, C. *Introduction to Research in English Literary History.* New York: Macmillan Co., 1952.

Sanders, James A. "Biblical Criticism and the Bible as Canon," *Union Seminary Quarterly Review* 32. Spring and Summer, 1977.

Sarna, Nahum. *Understanding Genesis.* New York: McGraw-Hill Book Co., 1966.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness.* Trans. by Hazel E. Barnes. New York: Gramercy Books, 1994.

Sayce, A. H. *Fresh Light from the Ancient Monuments.* London: The Religious Tract Society, 1895.

Sayce, A. H. *The "Higher Criticism" and the Verdict of the Monuments.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1895.

Sayce, A. H. *Monument Facts and Higher Critical Fancies.* London: The Religious Tract Society, 1904.

Schaeffer, Francis A. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview.* Vol. 1. Westchester, Ill.: Crossway, 1982.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church,* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1910.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, reprint ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962.

Schaff, Philip. *The Person of Christ*. New York: American Tract Society, 1913.

Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vols. IV, X. New York: The Christian Literature Company, 1888.

Scheffrahn, Karl and Henry Kreyssler. *Jesus of Nazareth: Who Did He Claim to Be?* Dallas: Pat Booth, 1968.

Schmidt, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesus*. Berlin: Trowitzsch & Sohn, Limited, 1936.

Schonfield, Hugh. *According to the Hebrews*. London: Gerald Duckworth & Co., 1937.

Schonfield, H. J. *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*. New York: Bantam, 1967.

Schultz, Hermann. *Old Testament Theology*. Trans. from the fourth edition by H. A. Patterson. Edinburgh: T & T Clark, 1898.

Schultz, Thomas. *The Doctrine of the Person of Christ with an Emphasis upon the Hypostatic Union*. Unpublished dissertation. Dallas, Tex.: Dallas Theological Seminary, 1962.

Schwarz, Stephen. "Introduction – Philosophy." *In The Intellectuals Speak Out About God*, ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Schwarz, Stephen. "Summary Statement." *In The Intellectuals Speak Out About God*, ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Schweitzer, Albert. *Out of My Life and Thought*. Trans. by C. T. Campton. New York: Henry Holt and Company, 1949.

Schweitzer, Albert. *The Psychiatric Study of Jesus*. Trans. by Charles R. Joy. Boston: The Beacon Press, 1948.

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. by W. Montgomery. New York: Macmillan, 1960.

Scott, Ernest Findlay. *The Literature of the New Testament*. Morningside Heights, N. Y.: Columbia University Press, 1936.

Scott, Ernest Findlay. *The Validity of the Gospel Record*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Scott, Martin J. *Jesus as Men Saw Him*. New York: P. J. Kennedy and Sons, 1940.

Scott, Sir Walter. *The Monastery*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1913.

Scotus, John Duns. *Philosophical Writings.* Trans. by Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Scroggs, Robin. "Beyond Criticism to Encounter: The Bible in the Post-Critical Age," *Chicago Theological Seminary Register* 68. Fall, 1978.

Segal, M. H. *Grammar of Mishnaic Hebrew.* Oxford: Clarendon Press, 1927.

Segal, M. H. *The Pentateuch – Its Composition and Its Authorship and Other Biblical Studies.* Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967.

Selleck, W. S. *The New Appreciation of the Bible.* Chicago: University of Chicago Press, 1906.

Seneca, Lucius Annaeus, *Letters from a Stoic: Epistulae morales ad Lucilium [by] Seneca.* Selected and Trans. [from the Latin], with an introduction, by Robin Campbell. Harmondsworth, England: Penguin, 1969.

Sheldrake, Robert. "Modern Bio-Chemistry and the Collapse of Mechanism," *The Intellectuals Speak Out About God.* Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* reprint edition. Grand Rapids: Baker Book House, 1978.

Siculus, Diodorus. *Bibliotheca Historica.* Trans. by Francis R. Walton, C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Greer (from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Sider, Ronald. "A Case for Easter," *HIS Magazine.* April 1972.

Sider, Ronald. "The Historian, The Miraculous and Post-Newtonian Man," *Scottish Journal of Theology.* Vol. 25. No. 3. August 1972.

Simon, Herbert. "A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism." Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design.* Winter, 1997.

Simpson, C. A. *The Early Tradition of Israel.* Oxford: Basil Blackwell, 1948.

Simpson, Carnegie P. *The Fact of Christ.* Sixth edition, n.p., n.d.

Simpson, George Gaylord. "The Meaning of Evolution." Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design.* Winter, 1997.

Sire, James W. "On Being a Fool for Christ and an Idiot for Nobody: Logocentricity and Postmodernity," *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

Sivan, Gabriel. *The Bible and Civilization.* Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, Ltd., 1973.

Skilton, John. "The Transmission of the Scriptures," *Infallible Word*. Ed. by Ned B. Stonehouse and Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh: T & T Clark, 1930.

Smalley, Stephen S. "Redaction Criticism," *New Testament Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Smedley, C. Donald. "The Theological Shift of Method and Perspective in Contemporary Biblical Criticism." Th.M. research project, Dallas Theological Seminary, 1980.

Smith, Charles W. F. "Is Jesus Dispensable?" *Anglican Theological Review*. Vol. 44. July 1962.

Smith, George. *The Book of Prophecy*. London: Longmain, Green, Reader, and Dyer, 1865.

Smith, Huston. *The World's Religions*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991.

Smith, John E. "The Rationality of Belief in God," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Smith, R. W. *The Prophets of Israel*. n.p., 1895.

Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black, 1907.

Smith, Wilbur M. *A Great Certainty in This Hour of World Crises*. Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1951.

Smith, Wilbur M. *Have You Considered Him?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.

Smith, Wilbur M. *The Incomparable Book*. Minneapolis, Minn.: Beacon Publications, 1961.

Smith, Wilbur M. "The Indisputable Fact of the Empty Tomb." *Moody Monthly*, May 1971.

Smith, Wilbur M. "Scientists and the Resurrection," *Christianity Today*. April 15, 1957.

Smith, Wilbur. *Therefore Stand*. Grand Rapids: Baker Book House, 1945.

Smith, Wilbur M. *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Smith, William, ed. *Dictionary of Greek and Roman Antiquitie*, rev. ed. London: James Walton and John Murray, 1870.

Snyder, Phil L., ed., *Detachment and the Writing of History*. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.

Soulen, Richard N. *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta: John Knox Press, 1976.

Sparrow-Simpson, W. J. "Resurrection and Christ," *A Dictionary of Christ*

and the Gospels. Vol. 2. Ed. By James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.

Sparrow-Simpson, W. J. *The Resurrection and the Christian Faith*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968. Reprinted from 1911 edition of Langsmans Green, and Co., published under the title, *The Resurrection and Modern Thought*.

Spinoza, Benedict. *A Theologico-Political Treatise*. Trans. by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

Spivey, Robert A. and D. Moody Smith, Jr. *Anatomy of the New Testament*. London: The Macmillan Company-Collier Macmillan Limited, 1969.

Sproul, R. C. *Essential Truths of the Christian Faith*. Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, 1992.

Sproul, R. C. "The Internal Testimony of the Holy Spirit," *Inerrancy*. Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Sproul, R. C. N*ot A Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology*. Grand Rapids: Baker, 1994.

Sproul, R. C. *Reason To Believe*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Lamplighter Books, 1982.

Sproul, R. C., John Gerstner, and Arthur Lindsley. *Classical Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984.

Spurr, Frederick C. *Jesus Is God*. London: A. H. Stockwell & Co., 1899.

Stallman, Martin. "Contemporary Interpretation of the Gospels as a Challenge to Preaching and Religious Education," *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. by Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.

Stanton, G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. London: Cambridge University Press, 1974.

Stanton, Vincent Henry. *The Gospels as Historical Documents*. Vol. 2. Cambridge: at the University Press, 1909.

Stauffer, Ethelbert. *Jesus and His Story*. Trans. by Richard and Clara Winston. New York: Alfred A. Knopf, 1960.

Stearns, M. B. "Biblical Archaeology and the Higher Critics," *Bibliotheca Sacra* 96, no. 383. July 1939.

Steele, Francis. "Lipit-Ishtar Law Code," *American Journal of Archaeology* 51, no. 2. April-June 1947.

Stein, Gordon. *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Amherst: Prometheus Books, 1980.

Stein, Robert. H. "Jesus Christ," *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. by Walter Elwell. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Stein, Robert H. *Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

Stein, Robert H. *The Method and Message of Jesus' Teachings*. Philadelphia: Westminster, 1978.

Stein, Robert H. "The Redaktionsgeschichtliche Investigation of a Markan Seam," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 61, 1970.

Stein, Robert M. "What Is Redaktiongeschichte?" *Journal of Biblical Literature*. Vol. 88, 1969.

Stenning, J. F., ed. *The Targum of Isaiah*. London: Clarendon Press, 1949.

Stern, Fritz, ed. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. New York: Vintage Books, 1973.

Stevenson, Herbert F. *Titles of the Triune God*. Westwood, N.J.: Fleming H. Revell, 1956.

Stewart, Herbert. *The Stronghold of Prophecy*. London: Marshall, Morgan and Scott Publications, Ltd., 1941.

Stokes, Sir George. *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1939.

Stonehouse, Ned B. "The Authority of the New Testament," *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Stonehouse, Ned B. *Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

Stonehouse, Ned B. and Paul Wooley, eds. *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Stoner, Peter W. *Science Speaks*. Chicago: Moody Press, 1963.

Stott, John R. W. *Basic Christianity*. 2nd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.

Strabo. *The Geography of Strabo*, Vol. 8. English translation by Horace Leonard Jones. New York: Putnam's, 1932.

Straton, Hillyer H. "I Believe: Our Lord's Resurrection," *Christianity Today*. March 31, 1968.

Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus for the People*, 2d ed. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1879.

Streeter, Brunett Hillman. *The Four Gospels*. London: Macmillan and Co. Fifth Impression, 1936.

Strobel, Lee. *The Case for Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.

Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1944.

Strout, Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. Quoted in David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Torchbooks, 1970.

Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.

Suetonius. *The Twelve Caesars*. Trans. by Robert Graves. Revised by Michael Grant. New York: Viking Penguin, Inc., 1979.

Sullivan, James Bacon. "An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas." *Ph.D. dissertation, Catholic University of America.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1939.

Sullivan, J. W. N. *The Limitations of Science.* New York: Mentor Books, 1963.

Suzuki, D. T. *The Awakening of Zen.* Boulder: Prajna, 1980.

Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: First Series.* New York: Grove Press, 1961.

Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Second Series.* New York: Samuel Weiser, 1970.

Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Third Series.* New York: Samuel Weiser, 1970.

Suzuki, D. T. *Introduction to Zen Buddhism.* n.p.: Causeway Books, 1974.

Suzuki, D. T. *Living by Zen.* New York: Samuel Weiser, 1972.

Suzuki, D. T. *Manual of Zen Buddhism.* New York: Grove Press, Inc., 1960.

Suzuki, D. T. *Mysticism: Christian and Buddhist.* New York: Harper & Brothers, 1957.

Suzuki, D. T. *Outlines of Mahayana Buddhism.* New York: Schocken, 1963.

Suzuki, D. T. *Studies in Zen.* New York: Delta, 1955.

Suzuki, D. T. *What Is Zen?* New York: Harper & Row, 1972.

Suzuki, D. T. *Zen Buddhism.* Ed. by William Barrett. Garden City: Doubleday, Anchor Books, 1956.

Swete, Henry Barclay. *The Gospel According to St. Mark.* London: Macmillan and Co., 1898.

Swinburne, Richard. *The Existence of God?* New York: Oxford University Press, 1979.

Swinburne, Richard. *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 1996.

Tacitus. *Annals.* In *Great Books of the Western World,* ed. by Robert Maynard Hutchins. Vol. 15, *The Annals and The Histories* by Cornelius Tacitus. Chicago: William Benton, 1952.

Talmage, James E. *A Study of the Articles of Faith,* 13th ed. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1924, 466. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, Worlds Apart. Grand Rapids: Baker Book House, 1989, 232, n. 48.

Tan, Paul Lee. *A Pictorial Guide to Bible Prophecy.* Hong Kong: Nordica International, 1991.

Tanner, Jerald and Sandra Tanner. *The Changing World of Mormonism.* Chicago: Moody Press, 1980, 1981.

Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* New York: Ballantine Books, 1991.

Taylor, R. O. P. *The Ground Work of the Gospels.* Oxford: B. Blackwall, 1946.

Taylor, Richard. "Metaphysics and God," *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion.* Ed. by Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

Taylor, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition*, 2d ed. London: Macmillan and Co., Limited, 1935.

Taylor, Vincent. *The Gospels, A Short Introduction.* Fifth edition. London: The Epworth Press, 1945.

Taylor, Vincent. "Modern Issues in Biblical Studies," *The Expository Times.* Vol. 71. December 1959.

Taylor, Vincent. "Second Thoughts – Formgeschichte," *The Expository Times.* Vol. 75. September 1964.

Taylor, Vincent. "State of New Testament Studies Today," *London Quarterly and Holborn Review.* Vol. 183. April 1958.

Taylor, W. S. "Memory and Gospel Tradition." *Theology Today* 15. January 1959.

Ten Scientists Look at Life. Westchester, Ill.: Good News, n.d.

Tenney, Merrill C. *The Genius of the Gospels.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.

Tenney, Merrill C. "The Gospel According to John," *The Expositor's Bible Commentary series.* Gen. ed., Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1948.

Tenney, Merrill C. *The Reality of the Resurrection.* Chicago: Moody Press, 1963.

Tenney, Merrill C. "Reversals of New Testament Criticism," *Revelation and the Bible.* Ed. by Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

Tenney, Merrill C., ed. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible.* Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Tertullian. "Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullian," *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers.* Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. XI. Edinburgh: T & T Clark, 1867.

Thaxton, Charles. "A New Design Argument," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.

Thiele, E. R. "The Chronology of the Kings of Judah and Israel," *Journal of Near Eastern Studies.* Vol. 3. July 1944.

Thiessen, Henry Clarence. *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1943.

Thomas, Robert L., ed. *New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible.* Nashville: Holman, 1981.

Thomas, Robert L. and Stanley N. Gundry. *The NIV Harmony of the Gospels.* San Francisco: Harper San Francisco, 1988.

Thomas, W. H. Griffith. *Christianity Is Christ.* Chicago: Moody Press, 1965.

Thomas, W. H. Griffith. *Christianity's Christ.* Grand Rapids: Zondervan, n.d.

Thorburn, Thomas James. *The Resurrection Narratives and Modern Criticism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1910.

Throckmorton, Burton H. Jr. *The New Testament and Mythology.* Philadelphia: The Westminster Press, 1949.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith.* New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1957.

Toon, Peter. *Our Triune God.* Wheaton, Ill.: BridgePoint Books, 1996.

Torrey, Charles C. *The Composition and Historical Value of Ezdra-Nehemiah.* Giessen, Germany: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1896.

Torrey, R. A. *The Higher Criticism and the New Theology.* Montrose: Montrose Christian Literature Society, 1911.

Toynbee, Arnold. *Study of History.* Vol. 6. London: Oxford University Press, 1947.

Troeltsch, Ernst. "Historiography," *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Ed. by James Hastings. Vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

Trueblood, David Elton. *Philosophy of Religion.* New York: Harper & Brothers, 1957.

Tucker, Gene M. *Form Criticism and the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Tucker, T. G. *Life in the Roman World of Nero and St. Paul.* New York: The Macmillan Company, 1910.

Turner, Steve. "Creed," *Up to Date.* London: Hodder and Stroughton. Quoted in Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries," *Bibliotheca Sacra.* Vol. 112. January 1955.

Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries and Their Bearing on Old Testament." *Bibliotheca Sacra.* Vol. 112. April 1955.

Unger, Merrill F. *Archaeology and the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962.

Unger, Merrill. F. *Archaeology and the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.

Unger, Merrill F. *Introductory Guide to the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1956.

Unger, Merrill F. *The New Unger's Bible Dictionary.* Rev. ed. edited by R. K. Harrison. Chicago: Moody Press, 1988.

Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary.* Revised edition. Chicago: Moody Press, 1966.

Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary.* Chicago: Moody Press, 1971.

The Upanishads: Katha, Isa, Kena, Mundaka, Svetasvatara, Prasna, Mandukya, Aitareya, Brihadaranyaka, Taittiriya, and Chhandogya. Trans. by Swami Nikhilananda. New York: Bell Publishing Company, 1963.

The Upanishads: Svetasvatara, Prasna, and Mandukya with Gaudapada s Karika. Vol. 2. Trans. by Swami Nikhilananda. New York: Harper & Brothers, 1952.

Urquhart, John. *The Wonders of Prophecy.* New York: C. C. Cook, n.d.

Van Inwagen, Peter. *Metaphysics.* Boulder, Colo.: Westview, 1993.

Van Til, C. Class notes on Apologetics, 1953.

Van Til, C. *The Intellectual Challenge of the Gospel.* London: Tyndale Press, 1950.

Vardaman, E. Jerry. "The Gospel of Mark and 'The Scrolls,'" *Christianity Today.* Vol. 17. September 28, 1973.

Vardaman, E. J. and James Leo Garrett, eds. *The Teacher's Yoke.* Waco, Tex.: Baylor University Press, 1964.

Varghese, Roy Abraham, ed. *The Intellectuals Speak Out About God.* Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Veith, Gene Edward. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture.* Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994.

Vincent, Marvin R. *Word Studies in the New Testament.* 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.

Vitz, Paul C. "Modern Psychology and the Turn to Belief in God" *The Intellectuals Speak Out About God.* Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Vokes, F. E. "The Context of Life – Sitz im Leben," *Church Quarterly Review.* Vol. 153. July 5, 1952.

Von Rad, Gerhard. *Genesis.* Trans. by John H. Marks (in *The Old Testament Library.* G. Ernest Wright, et. al., eds. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Von Rad, G. *Old Testament Theology.* 2 Vols. Edinburgh and London: Oliver and Boyd, Ltd, English edition published 1962.

Von Rad, Gerhard. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays.* London: Oliver and Boyd, 1966.

Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

Vos, Geerhardus. *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes.* London: Hodder and Stoughton, 1886.

Vos, Howard F., ed. *Can I Trust the Bible?* Chicago: Moody Press, 1963.

Vos, Howard F. *Fulfilled Prophecy in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel.* Unpublished doctoral dissertation, Dallas Theological Seminary, 1950.

Vos, Howard F. *Genesis and Archaeology.* Chicago: Moody Press, 1963.

Vos, Howard, ed. *An Introduction to Bible Archaeology.* Chicago: Moody, 1959.

Vos, Johannes G. "Bible," *The Encyclopedia of Christianity.* Ed. by Edwin Palmer. Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.

Walker, Rollin. *A Study of Genesis and Exodus.* Quoted in Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.

Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.

Wallace, H. C. "Miracle as a Literary Device," *The Modern Churchman.* Vol. 4. April 27, 1961.

Walsh, W. H. *An Introduction to Philosophy of History.* Key Texts, Classic Studies in the History of Ideas. Bristol, England: Thoemmes Press, 1992.

Waltke, Bruce K. "A Critical Reappraisal of the Literary Analytical Approach," Unpublished paper, Dallas Theological Seminary, 1975.

Walvoord, John F. *Jesus Christ Our Lord.* Chicago: Moody Press, 1969.

Walvoord, John F. and Roy B. Zuck., eds. *The Bible Knowledge Commentary of the New Testament.* Wheaton, Ill.: Scripture Press Publications, Inc., 1985.

Walvoord, John F., and Roy B. Zuck, eds. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.

Ward, Philip. *Touring Lebanon.* London: n.p., 1971.

Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.

Warfield, Benjamin B. "Introductory Note" in *Apologetics*, vol. 1: *Fundamental Apologetics.* By Francis R. Beattie. Richmond, Va.: Presbyterian Committee of Publication, 1903.

Warfield, Benjamin. "The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evinced by Eyewitnesses." Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.

Wedel, T. O. "Bultmann and Next Sunday's Sermon," Anglican Theological Review. Vol. 39. January 1957.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and The Deuteronomic School.* Oxford: Oxford University Press, 1972.

Weiss, Johannes. *Earliest Christianity.* Trans. by Frederick C. Grant. New York: Harper and Brothers, 1959.

Wellhausen, Julius. *Die Komposition des Hexateuchs.* Third Edition. Berlin, 1899.

Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel.* Trans. by Black and Menzies. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885. Originally published in 1878 under the title *History of Israel.*

Wellhausen, J. *Sketch of the History of Israel and Judah.* London and Edinburgh: Adam and Charles Black, 1891.

Wells, H. G. Outline of History. Garden City, N.Y.: Garden City, 1931.

Wenham, Gordon J., "Bethulah, a Girl of Marriageable Age," *Vetus Testamentum* 22:3. July 1972.

Wenham, John. *Christ and the Bible.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972.

Wenham, John W. "Christ's View of Scripture" *Inerrancy.* Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Westcott, B. F. *Gospel of the Resurrection.* London: Macmillan and Co., 1868.

Westcott, Brooke Foss. *Introduction to the Study of the Gospels.* London: SCM Press Ltd., 1951.

Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Commentary.* Trans. by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984.

Westermann, Claus. *Handbook to the Old Testament.* Trans. by Robert H. Boyd. Minneapolis: Augsburg, 1967.

Westphal, Merald. "The Historian and the Believer," *Religious Studies.* Vol. 2, No. 2, 1967.

Whedon, D. D. *Commentary of the Gospels Matthew – Mark.* Vol. 9. New York: Hunt and Eaton, 1888.

White, W., Jr. "Talmud," *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible.* Gen. ed., Merrill C. Tenney. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: an Essay in Cosmology.* Ed. by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.

Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making.* In *Alfred North Whitehead: An Anthology.* Selected by F. S. C. Northrop and Mason W. Gross. New York: The Macmillan Company, 1953.

Whitelaw, Thomas. *Old Testament Critics.* London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1903.

Whitworth, John F. *Legal and Historical Proof of the Resurrection of the Dead.* Harnsburg: Publishing House of the United Evangelical Church, 1912.

Wickramasingha, Chandra. "Science and the Divine Origin of Life," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

Wight, Fred H. *Highlights of Archaeology in Bible Lands*. Chicago: Moody Press, 1955.

Wikenhauser, Alfred. *New Testament Introduction*. Trans. by Joseph Cunningham. Freiburg, West Germany: Herder and Herder, 1958.

Wilhelmsen, Frederick. D. *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1956.

Wilkins, Michael J., and J. P. Moreland, eds. *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

Willard, Dallas. "The Three-Stage Argument for the Existence of God," *Does God Exist?* J. P. Moreland and Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.

Willoughby, Harold R., ed. *The Study of the Bible Today and Tomorrow*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Wilson, Joseph D. *Did Daniel Write Daniel?* New York: Charles C. Cook, n.d.

Wilson, Robert Dick. "The Meaning of 'Almah' (A.V. "Virgin") in Isaiah VII.14," *Princeton Theological Review* 24. 1926.

Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament*. London: Marshall Brothers Limited, 1926.

Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1959.

Wilson, R. D. *Studies in the Book of Daniel* (Series II). New York: Fleming H. Revell Company, 1938.

Wilson, Robert Dick. *Which Bible?* ed. by David Otis Fuller. n.p., n.d..

Wilson, Robert M. *The Gnostic Problem*. London: A. R. Mowbray & Co., Limited, 1958.

Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.

Wiseman, Donald J. "Archaeological Confirmation of the Old Testament," *Revelation and the Bible*. Ed. by Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

Wiseman, D. J., ed. *Peoples of the Old Testament*. London: Oxford Press, 1973.

Witherington, B., III. "The Birth of Jesus," *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. by Joel B. Green and Scot McKnight. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992.

Witmer, John A. "The Biblical Evidence for the Verbal-Plenary Inspiration of the Bible," *Bibliotheca Sacra* 121, no. 483. 1964.

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books.* New York: Harper & Brothers, 1958.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Wolff, Richard. *The Son of Man, Is Jesus Christ Unique?* Lincoln, Nebr.: Back to the Bible Broadcast, 1960.

Wood, Bryant G. "Did the Israelites Conquer Jericho?" *Biblical Archaeology Review.* March / April 1990.

Woodward, Kenneth L. "2000 Years of Jesus," *Newsweek.* March 29, 1999.

Woudstra, Marten H. "The Tabernacle in Biblical-Theological Perspective," *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

Wouk, Herman. *This Is My God.* New York: Doubleday and Co., 1959.

Wrede, W. *Paul.* Trans. by Edward Lummis. London: Elsom and Co., 1907.

Wright, G. Ernest. "Biblical Archaeology Today," *New Directions in Biblical Archaeology.* Ed. by David N. Freedman and J. C. Greenfield. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

Wright, G. E. "Archaeology and Old Testament Studies," *Journal of Biblical Literature.* December 1958.

Wright, G. E. *The Bible and the Ancient Near East.* New York: Doubleday & Co., 1961.

Wright, G. E. *Biblical Archaeology.* Philadelphia: Westminster Press, 1957.

Wright, G. E. *God Who Acts.* London: SCM Press, Ltd., 1958.

Wright, G. E. *The Old Testament Against its Environment.* Chicago: Henry Regnery Co., 1950.

Wright, G. E. "The Present State of Biblical Archaeology," *The Study of the Bible Today and Tomorrow.* Ed. by Harold R. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Wright, G. E. "The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance," *Journal of Near Eastern Studies.* October 1942.

Wright, G. E. "Two Misunderstood Items in the Exodus Conquest Cycle," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* No. 86. April 1942.

Wright, G. E., ed. *The Bible and the Ancient Near East.* New York: Doubleday & Company, 1961.

Wright, Thomas. *Early Travels in Palestine.* London: Henry G. Bohn, 1848.

Wurthwein, E. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica.* Trans. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Xenophon. *The Anabasis of Cyrus.* Trans. by Carleton L. Brownson (from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1950.

Yahuda, Abraham S. *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian.* New York: Oxford, 1933.

Yamauchi, Edwin. "Easter – Myth, Hallucination or History," *Christianity Today.* 2 parts: March 29, 1974; April 15, 1974.

Yamauchi, Edwin. "Jesus Outside the New Testament: What Is the Evidence?" *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.* Ed. by Michael J. Wilkins and J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

Yamauchi, Edwin. *Pre-Christian Gnosticism.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1973.

Yamauchi, Edwin M. "Stones, Scripts, and Scholars," *Christianity Today.* Vol. 13, No. 10. February 14, 1969.

Yamauchi, Edwin M. *The Stones and the Scriptures.* Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1972.

Yancey, Philip. *The Jesus I Never Knew.* Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Yaron, Reunen. *The Laws of Eshnunna.* Jerusalem: Magnes Press, 1969.

Yockey, Hubert P. "Journal of Theoretical Biology." Quoted in Charles Thaxton, "A New Design Argument," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.

Yohn, Rick. *What Every Christian Should Know About Prophecy.* Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1990.

Young. E. J. *An Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1949.

Young. E. J. *An Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956.

Young, E. J. *Thy Word Is Truth.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Young, Edward J. "The Authority of the Old Testament," *Infallible Word.* Ed. by Ned B. Stonehouse and Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Young, Edward J. *Genesis 3: A Devotional and Expository Study.* Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.

Young, John. *Christ of History.* London: Strahan and Company, 1868.

Youngblood, Ronald. *The Heart of the Old Testament.* Grand Rapids: Baker Book House, 1971.

Zacharias, Ravi. *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

Zacharias, Ravi K. *A Shattered Visage: The Real Face of Atheism.* Brentwood: Wolgemuth & Hyatt, Publishers, Inc., n.d.

SCHIȚE BIOGRAFICE ALE AUTORILOR

Adler, Mortimer Jerome (1902-), B.A., Ph.D, filosof și autor deosebit de influent. Format la Columbia College și la Columbia University, Adler a fost profesor de filosofia dreptului la University of Chicago și, timp de mulți ani, director la Institute for Philosophical Research și președinte al Consiliului de Editori pentru *Encyclopedia Britannica.* A scris *Dialectic, How to Read a Book, How to Think About God, Ten Philosophical Mistakes, Truth in Religion, The Four Dimensions of Philosophy* și multe alte lucrări.

Albright, William F. (1891-1971), Ph.D., Litt.D., arheolog și cercetător. A fost profesor W.W. Spence de limbi semitice și președinte la Oriental Seminary de la Johns Hopkins University. A predat limbile semitice la Johns Hopkins din 1929 până în 1958. A fost președinte al International Organization of Old Testament Scholars, director la American School of Oriental Research din Ierusalim și a condus mai multe expediții arheologice în Orientul Mijlociu. Este autorul a peste 1.000 de lucrări pe teme arheologice, biblice și orientale. A jucat un rol proeminent în combaterea teoriei Graf-Whellhausen despre originile Pentateuhului. În 1933, și-a descris poziția ca fiind "nici conservatoare, nici radicală în accepția obișnuită a termenilor" (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nr. 51, septembrie, 1933, pp. 5, 6).

Allis, Oswald Thompson (1880-1973), specialist în Vechiul Testament. A absolvit University of Pennsylvania și Princeton Theological Seminary, după care a obținut titlul de Ph.D. la Universitatea din Berlin. S-a alăturat corpului didactic de la Princeton Seminary, unde a devenit profesor de limbi semitice. Editor la *Princeton Theological Review*, pe o perioadă de câțiva ani, a scris cărți ca *The Five Books of Moses, The Unity of Isaiah* și *The Old Testament: Its Claims and Its Critics.*

Anderson, J.N.D. (1908-1994), OBE, LLD, FBA, a ținut mulți ani cursuri pe tema dreptului islamic. A fost profesor de drept oriental și director la Institute of Advanced Legal Studies de la University of London. A primit titlul nobiliar de cavaler din partea reginei Elisabeta II, în 1974.

Archer, Gleason L., Jr., fostul şef, pensionat, al catedrei de studii vetero-testamentare la Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois; între domeniile sale de specialitate se numără arheologia, egiptologia şi limbile semitice. Deţine titlurile de B.A., M.A. şi Ph.D. la Harvard; LLB la Suffolk University Law School, Boston; şi B.D. la Princeton Seminary.

Blaiklock, Edward Musgrave (1903-1983), cercetător şi conferenţiar în domeniul culturii clasice. A absolvit Auckland University din Noua Zeelandă, unde a predat de-a lungul întregii sale cariere, pensionându-se ca profesor de greacă, în 1968. Scriitor prolific, a condus mai multe expediţii la situri arheologice din Orientul Mijlociu şi în zona mediteraneană. A scris lucrări ca *The Acts of the Apostles, The Archaeology of the New Testament* şi *The Pastoral Epistles* şi a editat *The Zondervan Pictorial bible Atlas.*

Bockmuehl, Markus, este lector universitar de teologie, profesor asociat şi suplinitor la Fitzwilliam College de la Cambridge.

Bright, William Rohl (1921-), autor evanghelist şi fondator al organizaţiei Campus Crusade for Christ. A obţinut titlul de B.A. la Northeastern State College, în Oklahoma, iar mai târziu a studiat la Princeton Seminary şi Fuller Theological Seminary. Pe lângă faptul că a concentrat Evanghelia în jurul a patru teme esenţiale în *The Four Spiritual Laws*, o lucrare ce se constituie într-un instrument de lucru evanghelic, a scris multe cărţi, tratate şi materiale educative, cum ar fi *Come Help Change the World, The Secret: How to Live with Power and Purpose* şi *Witnessing Without Fear.*

Brown, Raymond E. (1928-1998), B.A., M.A., S.T.B., S.T.L., S.T.D., Ph.D., S.S.B, S.S.L, a studiat la Catholic University, St. Mary's Seminary, Johns Hopkins University şi Pontifical Biblical Commission din Roma. Brown a activat ca profesor la St. Mary's Seminary, Union Theological Seminary, Institutul Biblic Pontifical din Roma, Italia, Columbia University, Johns Hopkins University şi Yale Divinity School. Specialitatea sa a fost Noul Testament, fiind autorul unor lucrări precum *Biblical Exegesis and Church Doctrine, The Epistles of John* şi multe altele.

Bruce, Alexander Balmain (1831-1899), M.A., D.D., a fost profesor de teologie (apologetică şi exegeză a Noului Testament) la Free Church College, Glasgow (acum Trinity College).

Bruce, F. F. (1910-1990) M.A., D.D., a fost şef al catedrei de studiile biblice la Sheffield University şi profesor Rylands de critică biblică şi exegeză la University of Manchester.

Bultmann, Rudolph Karl (1884-1976), teolog protestant și cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare. A urmat studiile universităților din Marburg, Tübingen și Berlin și a deținut funcții academice la mai multe universități. Bultmann a fost printre primii care au susținut dezvoltarea criticii formelor, o metodă de cercetare a scripturilor creștine. Printre operele majore ale lui Bultmann se numără *Jesus and the World, Jesus Christ and Mythology, Gnosis* și *Primitive Christianity in its Contemporary Setting.*

Carnell, Edward John (1919-1967), teolog și cercetător evanghelic. Carnell a urmat Wheaton College, a obținut titlurile de Th.B. și Th.M. la Westminter Seminary și Th.D. la Harvard University. A predat apologetică și filosofia religiilor la Gordon College și apologetică filosofică și teologie sistematică la Fuller Theological Seminary. A fost, de asemenea, președinte, iar mai târziu, profesor de etică și filosofia religiilor la Fuller. Printre lucrările sale se numără *Introduction to Christian Apologetics, A Philosophy of the Christian Religion* și *The Case of Orthodox Theology.*

Chafer, Lewis Sperry (1871-1952), teolog dispensaționalist. L-a ajutat pe C.I. Scofield să fondeze Colegiul Biblic din Philadelphia, activând ca profesor în cadrul acestuia. Mai târziu, a înființat Evangelical Theological College din Dallas, care a devenit Dallas Theological Seminary, unde a fost, apoi, președinte și profesor de teologie sistematică. Principala lui carte a fost *Systematic Theology,* o lucrare în opt volume.

Corduan, Winfried (1949-), B.S., M.A., Ph.D., este profesor de religie și preot. Format la University of Maryland, Trinity Evangelical Divinity School și Rice University, Corduan este profesor asociat de religie și filosofie la Universitatea Taylor, Upland, Indiana, și a scris *Handmaid to Theology* și alte lucrări.

Darwin, Charles Robert (1809-1882), om de știință. Format la Universitatea din Cambridge, Darwin este cunoscut ca întemeietor al teoriei evoluționiste, cu un impact enorm, însă a cărei autoritate a devenit din ce în ce mai contestată. Este autorul lucrărilor *Origin of Species by Means of Natural Selection* și *The Descent of Man.*

Delitzsch, Franz Julius (1813-1890), a studiat la Universitatea din Leipzig, profesor de teologie la Rostock în 1846, la Erlangen în 1850.

Dibelius, Martin Franz (1883-1947), savant german și pionier al criticii formelor ca metodă de cercetare a Evangheliilor. A obținut titlul de Ph.D. la Tübingen, a predat la Universitatea din Berlin și a fost mulți ani profesor de

studii neo-testamentare, la Heidelberg. Printre operele sale majore se numără *From Tradition to Gospel* și *Studies in the Acts of the Apostles.*

Dockery, David S. (1952-), M.A., M.Div., M.Div., Ph.D., este șef și profesor la catedra de studii creștine de la Union University din Jackson, Tennessee. A fost vicepreședinte responsabil cu administrația academică și decan al școlii de teologie de la Southern Baptist Theological Seminary din Louisvill, Kentucky și profesor de teologie și de studii neo-testamentare la Criswell College, Dallas, Texas. A studiat la University of Texas-Arlington, Texas Christian University, Southwestern Baptist Seminary și Grace Theological Seminary. Specialitatea sa este Noul Testament și a scris, printre altele, *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*, a co-editat *New Testament Criticism Interpretation* și, de asemenea, a scris numeroase articole în publicațiile cu profil teologic.

Dodd, Charles Harold (1884-1973), cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare și teolog. A studiat la Oxford și la Universitatea din Berlin și a fost lector la Mansfield College, Oxford, unde a devenit profesor de studii neo-teostamentare. Mai târziu a fost profesor la Manchester și Cambridge și a scris numeroase cărți și articole, printre care și *The Bible and its Background, The Gospels as History* și *Historical Tradition in the Fourth Gospel.*

Dostoievski, F. M. (1821-1881), romancier rus. Este recunoscut în special ca autor al romanelor *Amintiri din casa morților, Crimă și pedeapsă* și *Frații Karamazov.*

Douglas, Jane Dempsey (1933-), A.B., A.M., Ph.D., profesor de religie. Cu studiile făcute la Syracuse University, Universitatea din Geneva, Radcliffe College și Harvard University, Douglas a fost profesor la School of Theology și la Claremond Graduate School (California) și a fost profesor Hazel Thompson McCord de istorie și teologie la Princeton Theological Seminary. A scris *To Confess the Faith Today* și alte lucrări.

Earle, Ralph, șeful catedrei de studii neo-testamentare la Seminarul Teologic Nazarinean, în Kansas City.

Edersheim, Alfred (1825-1889), a urmat Universitatea din Viena; profesor de limbi la Pesta, Ungaria. A fost lector Warbutonian la Lincoln's Inn (Oxford); lector Garfield pe tema Septuagintei.

Evans, Charles Stephen (1948-), B.A., M.Phil., Ph.D., profesor de filosofie. Format la Wheaton College și Yale University, a fost lector universitar de

filosofie la Trinity College, Deerfield, Illinois, și profesor de filosofie la Wheaton College și la St. Olaf College. A scris *The Quest for Faith* și *Philosophy of Religion.*

Finegan, Jack (1908-), B.A., M.A., B.D., LL.D., B.D., M.Th., Litt.D., arheolog şi specialist în Noul Testament. A studiat la Drake University, Colgate University Rochester Division, Universitatea Friedrich Wilhelms din Berlin și Chapman College. A fost profesor și şef al catedrei de studii religioase la Iowa State University, profesor Frederick Billings de istorie și arheologie a Noului Testament la Pacific School of Religion și a deținut, de asemenea, funcția de director la Institute of Biblical Arcaeology. Finegan a scris *The Archaeology of the New Testament, Encountering New Testament Manuscripts, Light from the Ancient Past, The Archaeology of World Religions* și alte lucrări.

France, Richard T. (1938-), M.A., B.D., Ph. D., și-a primit educația la Balliol College, Oxford University, University of London și University of Bristol. Este șef al catedrei de studii biblice la London Bible College şi, în calitate de profesor invitat, a ţinut cursuri pe tema Noului Testament la Trinity Evangelical Divinity School și a fost, de asemenea, bibliotecar și custode la Tyndale House, Cambridge. France este autorul cărţilor *A Bibliographical Guide to New Testament Research, Jesus and the Old Testament* și al altor lucrări.

Free, Josheph P., Ph.D., profesor de arheologie şi istorie la Bemidji State College; fost șef al catedrei de studii arheologice la Colegiul Wheaton.

Fuller, Reginald H. (1915-), B.A., M.A., profesor emerit de studii neo-testamentare la Episcopal Theological Seminary. Fuller și-a desăvârșit educaţia la Universităţile din Peterhouse, Cambridge și Tübingen. A fost profesor la Union Theological Seminary, Seabury-Western Theological Seminary și la St. David's University. Printre lucrările scrise de el se numără și *The Historical Jesus: Some Outstanding Issues.*

Geisler, Norman L., a absolvit Wheaton College (B.A.) și Wheaton Graduate School (M.A.), specializându-se în filosofie și teologie. A urmat, de asemenea, William Tyndale College (Th.B.), Loyola University (Ph.D.) și Detroit Bible College (Th.B.). Dr. Geisler a deţinut funcţia de președinte al Departamentului de filosofie și religie la Trinity Evangelical Divinity School, a fost profesor de teologie sistematică la Dallas Theological Seminary și decan la Liberty Liberty Center for Research, la Universitatea Liberty. În momentul de faţă, este decan la Southern Evangelical Seminary, al cărui co-fondator este.

Grenz, Stanley J. (1950-), B.A., M.Div., Th.D., profesor de religie. Format la University of Colorado, Denver Conservative Theological Seminary şi la Universitatea din München, Grenz a fost profesor la North American Baptist Seminary, iar cel mai recent la Carey Theological College. Grenz este autorul volumelor *Prayer: The Cry for the Kingdom, Reason for Hope* şi al altor lucrări.

Gromacki, Robert G. (1933-), Th.M., Th.D., cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare. Educat la Dallas Theological Seminary şi la Grace Theological Seminary, Gromacki a fost profesor de studii biblice şi de greacă la Cedarville College, unde a fost, de asemenea, şef la catedra de cultură biblică. A scris *The Virgin Birth: Doctrine of Deity* şi alte cărţi.

Groothuis, Douglas Richard (1957-), B.S., M.A., preot. Educat la Universităţile din Oregon şi Wisconsin, Groothuis este autorul volumelor *Unmasking the New Age, The New Age Movement, Jesus in an Age of Controversy* şi *Revealing the New Age Jesus* şi a fost editor colaborator la *Christian Research Journal.*

Gundry, Stanley N. (1937-), B.A., B.D., S.T.M., S.T.D., director de editură. Format la L.A. Baptist College, Talbot Theological Seminary, Union College şi Lutheran School of Theology, Gundry a fost profesor de teologie la Moody Bible Institute, profesor complementar la Trinity Evangelical Divinity School, iar din 1980 este vicepreşedinte şi editor şef la Editura Zondervan, Grand Rapids, Michigan. Gundry este co-autor şi co-editor la multe proiecte editoriale, cum ar fi *Tensions in Contemporary Theology* şi *Perspectives on Evangelical Theology.*

Guthrie, Donald (1916-), B.D., M.Th., Ph.D., şi-a desăvârşit educaţia la London Bible College şi London University şi a fost, mulţi ani, vicepreşedinte la London Bible College. Guthrie a editat *The New Bible Commentary, The Illustrated Bible Dictionary* şi *Lion Hand Book to the Bible*; şi a scris *New Testament Theology, New Testament Introduction* şi alte cărţi.

Harrison, Roland Keith (1920-1993), B.D., M.Th., Ph.D. Cercetător în domeniul studiilor vetero-testamentare şi teolog, Harrison a studiat la University of Londra, a ocupat funcţia de şef al catedrei de ebraică la Western Ontario University şi a fost, mulţi ani, conducătorul studiilor vetero-testamentare la Colegiul Wycliffe. Printre scrierile sale, care sunt de ordinul sutelor, se numără *International Standard Bible Encyclopedia, New International Commentary on the Old Testament* şi *Introduction to the Old Testament.* El a insistat asupra ideii potrivit căreia critica biblică trebuie făcută

doar pe temeiul unei înţelegeri adecvate a vieţii şi obiceiurilor din antichitatea Orientului Apropiat.

Harvey, Van A. (1926-), B.A., B.D., Ph.D., cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare format la Occidental College şi Yale University. Actualmente profesor la Stanford University, a fost iniţial lector universitar la Princeton University şi profesor la Southern Methodist University şi la University of Pennsylvania. Printre operele sale scrise se află *Religious Thought in the 19th Century* şi *The Historian and the Believer.*

Hengstenberg, Ernst Wilhelm (1802-1869), la vârsta de 17 ani a îndeplinit condiţiile pentru a intra la Universitatea din Berlin. Aici şi-a format o bază atât de solidă în domeniul limbilor orientale încât la numai 21 de ani a reuşit să scoată o ediţie în limba germană a unei opere de limbă arabă.

Henry, Carl Ferdinand Howard (1913-), teolog baptist american, lider evanghelic şi editor de carte. A absolvit Wheaton College, a obţinut Th.D. la Northern Baptist Theological Seminary şi Ph.D. la Boston University, având de asemenea şi o serie de doctorate onorifice. A fost profesor de teologie şi filosofia religiilor la Northern Baptist Theological Seminary şi profesor fondator al Fuller Theological Seminary, unde a predat teologie şi filosofie creştină. A fost, totodată, profesor invitat la Trinity Evangelical Divinity School. A condus World Congress on Evangelism şi a fost preşedinte al American Theological Society. Recunoscut de către revista *Time* ca fiind "cel mai de seamă teolog al lumii evanghelice, aflată în continuă expansiune", a câştigat respectul multor cercuri creştine de altă factură. Printre lucrările sale se află cartea în şase volume *God, Revelation and Authority, Aspects of Christian Social Ethics* şi *The Christian Mindset in a Secular Society.*

Henry, Matthew (1662-1714), scriitor religios. Henry s-a pregătit pentru cariera de avocat, dar a devenit preot presbiterian şi este recunoscut în special pentru cartea sa în şapte volume *Exposition of the Old and New Testaments.*

Hick, John Harwood (1922-), teolog şi filosof al religiilor. Format la Universităţile din Edinburgh şi Oxford, a predat filosofia religiilor la Cambridge şi Birmingham şi la Claremont School of Graduate Studies, în California. A scris cărţi ca *Evil and the God of Love, the Second Christianity* şi *The Metaphor of God Incarnate.*

Hoehner, Harold W. (1935-), Th.M., Th.D., Ph.D., cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare şi absolvent al Dallas Theological Seminary şi Cambridge University. Timp de mulţi ani, a fost lector universitar în domeniul

interpretării Bibliei şi profesor şi conducător al studiilor de literatură şi exegeză neo-testamentară la Dallas Theological Seminary. Printre lucrările sale se află *Chronological Aspects of the Life of Christ.*

Horn, Siegfried H. (1908-), B.A., M.A., Ph.D., cercetător arheolog şi absolvent al Walla Walla College, Andrews University şi University of Chicago. A fost profesor de arheologie la Andrews University şi a condus şi supervizat numeroase săpături arheologice. Este autorul cărţilor *Biblical Archaeology – A Generation of Exploration, The Spade Confirms the Book* şi al altor lucrări.

Hort, Fenton John Anthony (1828-1892), format la Rugby and Trinity College, Cambridge. În 1857, a devenit vicar la St. Ippolyts, lângă Cambridge. A fost invitat în mod frecvent la Cambridge în calitate de examinator, conferenţiar şi profesor. Timp de şase ani a ţinut cursuri pe tema Noului Testament şi a patristicii la Emmanuel College (Cambridge). În 1878, a primit titlul de profesor Hulsean de teologie.

James, William (1842-1910), filosof. A predat, în cea mai mare parte a carierei sale, la Harvard University. Este recunoscut în special pentru lucrările sale *The Varieties of Religious Experience, The Will to Believe* şi *Pragmatism.*

Jeremias, Joachim (1900-1979), un teolog şi un cercetător foarte influent. Jeremias a predat la Universităţile din Greifswals şi din Gottingen şi a scris *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.*

Josephus, Flavius (cca. 37-cca. 101 î.Hr.), istoric evreu, scriitor şi membru al sectei fariseice. A studiat la diferite şcoli de iudaism, a fost făcut cetăţean roman şi s-a dedicat activităţilor de cercetare şi literare. A scris *Războiul iudaic,* în şapte volume şi *Antichităţi iudaice,* în douăzeci de volume.

Käsemann, Ernst (1906-), teolog. Student al lui Bultmann la Marburg, Käsemann a predat la Mainz, Göttingen şi Tübingen. Este specialist în domeniul studiilor neo-testamentare şi autor al volumului *Exegetische Versuche und Besinnungen.*

Kee, Howard C. (1920-), A.B., Th.M., Ph.D., şi-a desăvârşit educaţia la Bryan College, Dallas Theological Seminary şi Yale University. Kee a fost mulţi ani profesor William Goodwin Aurelio de studii biblice la Boston University, iar înainte a predat la Bryn Mawr College şi la Drew University. Cercetător în domenii precum arheologia, studiile neo-testamentare, apocrifele şi studiile post-biblice, a scris *Interpreting the Gospels* şi alte lucrări.

Kenyon, Sir Frederic George, a fost savant britanic și a ocupat funcții administrative. A avut în grijă manuscrisele de la The British Museum, în calitate de custode asistent (1898-1909). A devenit, apoi, director al muzeului, post pe care l-a ocupat până în 1930. A publicat numeroase lucrări, printre care: *The Palaeography of Greek Papyri, Our Bible and Ancient Manuscripts, Handbook to the Textual Criticism of The New Testament* și *The Bible and Archaeology.*

Kitchen, Kenneth A. (1932-), B.A., Ph.D. Format la University of Liverpool, Kitchen este cunoscut pentru erudiția sa în domenii ca arheologia, Biblia ebraică, Noul Testament, egiptologia, studiile mesopotamiene, limbile semitice, studiul textelor și epigrafia și alte specialități. Kitchen este, de asemenea, un veteran al multor șantiere arheologice. Totodată un scriitor prolific, Kitchen este autorul lucrărilor *Pharaoh Triumphant (Rameses II), Ramesside Inscriptions* și al altor peste o sută de cărți și articole

Kline, Meredith G. (1922-), Ph.D., profesor în domeniul studiilor vechi-testamentare. Cu studiile făcute la Westminster Seminary și la Dropsie College of Hebrew and Cognate Learning, Kline a scris lucrări ca *Treaty of the Great King* și *The Structure of Biblical Authority.*

Küng, Hans (1928-), teolog elvețian. Küng a studiat la Colegiul German din Roma, Universitatea Gregoriană, L'Institut Catholique și la universități din Amsterdam, Berlin, Londra și Madrid. A devenit membru al corpului profesoral al Facultății de Teologie Catolică din Tübingen și a fost profesor de dogmatică și director al Institutului Ecumenic de la Universitatea din Tübingen. A fost, de asemenea, consilier al Papei Ioan XXIII și a scris cărți precum *Infallible?, Does God Exist?* și *The Kung Dialogue.*

Ladd, George Eldon (1911-1982), cercetător în domeniul studiilor biblice. Ladd a absolvit la Gordon College de la Theology and Missions și a obținut titlul de Ph.D. în studii clasice la Harvard University. A fost profesor la Fuller Theological Seminary și a devenit un exponent de frunte printre cercetătorii din domeniul studiilor biblice. A căutat să fie critic până la capăt, dar și ortodox până la capăt. A scris *Theology of New Testament,* o alternativă la lucrările lui Bultmann.

Latourette, Kenneth Scott (1884-1968), istoric. După ce a absolvit Linfield College, a obținut titlul de Ph.D. la Yale University. Latourette a predat la Reid College și Denison University, iar apoi a început o lungă perioadă la Yale, retrăgându-se din activitate mulți ani mai târziu, ca profesor în domeniul studiilor despre misionarism și istorie orientală. Interesul său s-a îndreptat

spre istoria Asiei de Est și spre misionarism. Foarte apreciat ca istoric și ca teolog, Latourette a scris lucrări precum *The History of the Expansion of Christianity, Christianity in a Revolutionary Age* și *Beyond the Ranges.*

Lewis, C.S. a fost, până la moartea sa, în 1963, profesor de literatură medievală și renascentistă la Cambridge University. Autor prolific, printre lucrările sale se află clasica lucrare *The Chronicles of Narnia* și alte succese de librărie: *Mere Christianity, The Screwtape Letters, Space Trilogy, Miracles* și *The Problem of Pain.*

Little, Paul, a fost director adjunct la InterVarsity Christian Fellowship, ocupând aici, totodată, funcția de șef al departamentului de evanghelizare. A ținut conferințe în peste 180 de campusuri studențești de la un capăt la celălalt al Statelor Unite și în 29 de țări din Europa și America Latină. Little a activat, periodic, ca lector universitar de evanghelism la Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

Machen, John Gresham (1881-1937), a fost cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare și teolog. Machen a absolvit la Johns Hopkins University și Princeton Seminary, iar apoi a studiat teologie liberală în Germania. A fost profesor la Princeton și a scris, printre alte cărți, *The Origin of Paul's Religion, Christianity and Liberalism* și *The Christian Faith in the Modern World.*

Manson, Thomas Walter (1893-1958), a fost cercetător englez în domeniul studiilor biblice. Format la Glasgow University și Westminster College, Cambridge, a ocupat mai târziu funcția de șef al catedrei de greacă neo-testamentară la Mansfield College, Oxford, iar în final a predat la Westminster College și Manchester University. Manson este autorul volumului *The Sayings of Jesus* și al altor lucrări.

Marshall, I. Howard (1934-), B.A., M.A., B.D., Ph.D., s-a format la University of Cambridge. Marshall a fost mulți ani profesor de exegeză a Noului Testament la University of Aberdeen. A fost vreme îndelungată redactor la *The Evangelical Quarterly* și a scris *Luke: Historian and Theologian, The Origins of New Testament Christology* și alte cărți.

Metzger, Bruce M., a fost profesor de literatură și limbi neo-testamentare la Princeton Theological Seminary. Deține titlurile de A.B. și D.D. la Lebanon Valley College, Th.B. și Th.M. la Princeton Theological Seminary și A.M. și Ph.D. la Princeton University, alături de alte titluri academice la universități din Germania, Scoția și Africa de Sud. A fost președinte la Society of Biblical Literature. Domeniul său de specialitate este critica textelor neo-testamentare.

Miethe, Terry Lee (1948-), A.B., M.A., M.Div., Ph.D., profesor. Format la Lincoln Christian College, Trinity Evangelical Divinity School, McCormic, Theological Seminary, St. Louis University și LA University of Southern California, Miethe a fost lector universitar de studii teologice și a ținut cursuri de filosofie la St. Louis University, iar în momentul de față este profesor de filosofie la Liberty University. Miethe este autorul volumelor *The Metaphysics of L.J. Eslick, the Philosophy and Ethics of Alexander Campbell, Aristotelian Bibliography, Does God Exist? A Believer and An Atheist Debate* și al altor lucrări.

Millard, Alan Ralph (1937-), B.A., M.Phil., s-a format la University of London și la University of Oxford. Veteran pe multe șantiere arheologice, Millard mai este specializat în studiul Bibliei ebraice, studiile mesopotamiene și epigrafia, limbile și textele semitice. A scris *The Bible B.C.: What Can Archaeology Prove?, Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood* și alte cărți și articole.

Montgomery, John Warwick, profesor de drept și științe umaniste la University of Luton, acum retras, a fost înainte profesor și șef al catedrei de istorie a Bisericii și a gândirii creștine și director al bibliotecii de la Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois. În momentul de față, se află la Trinity Seminary, Newburgh, Indiana. A făcut parte, totodată, din colectivul de profesori de la University of Chicago și a studiat la Cornell University (A.B.), University of California, la Berkeley (B.L.S. și M.A.), Wittenburg University (B.D: și S.T.M.), University of Sussex, Anglia (M.Phil. în drept) și la University of Chicago (Ph.D.). Este autorul a peste 140 de cărți și articole publicistice.

Morris, Henry M., a absolvit University of Minnesota (M.S., Ph.D.), Bob Jones University (LL.D), Liberty University (Litt.D.) și Rice University (B.S.). A fost profesor de inginerie hidraulică și șef al catedrei de construcții la Virginia Polytechnic Institute. Ocupă funcția de președinte la Institute of Creation Research și a fost președinte la Christian Heritage College, San Diego, California.

Morris, Leon Lamb (1914-), australian, cercetător în domeniul studiilor biblice anglicane. S-a format la Sydney University și Sydney Teachers' Training College, iar mai târziu a obținut titlul de Ph.D. la Londra și Cambridge. A ocupat funcțiile de director adjunct la Ridley College, Melbourne, custode la Tyndale House, Cambridge și director la Ridley College. Morris a conferențiat deseori peste hotare și a fost un autor prolific, scriind *The Apostolic Preaching of Christ, Theology of the New Testament* și alte lucrări.

Moule, Charles F.D. (1908-), B.A., M.A., s-a format la Emmanuel College, Cambridge. Cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare, a fost conferenţiar de teologie la University of Cambridge şi, de asemenea, decan la Clare College, Cambridge. A scris *Essays in New Testament Interpretation, The Origin of Christology* şi peste 80 de alte cărţi şi articole.

Nash, Ronald Herman (1936-), B.A., M.A., Ph.D., profesor de filosofie. Format la Barrington College, Brown University şi Syracuse University, Nash a fost profesor de filosofie la Western Kentucky University şi este profesor de filosofie şi religie la Reformed Theological Seminary. Este autorul a peste 20 de volume, printre care *Poverty and Wealth, Faith and Reason* şi altele.

Nix, William, a predat la Detroit Bible college şi Trinity College. Deţine un titlu academic A.B. la Wayne State University, un A.M. la University of Michigan şi un Ph.D. la Universitatea din Oklahoma.

O'hair, Madalyn Murray (1919-), B.A., J.D., Ph.D., a fost parte litigioasă în procesul Murray vs. Curlett de la Curtea Supremă în urma căruia a fost înlăturată rugăciunea din şcolile publice americane. A fondat American Atheist Library şi a scris *Freedom Under Siege, What on Earth Is an Atheist?, Why I Am an Atheist* şi alte lucrări.

Orr, James (1844-1913), teolog şi filosof scoţian. A absolvit Glasgow University şi a activat ca profesor de Istoria Bisericii la United Presbyterian Divinity Hall. De asemenea, a deţinut funcţia de şef al catedrei de teologie sistematică la United Free Church College din Glasgow. Orr a scris *God's Image in Man, The Problem of the Old Testament* (un atac erudit la adresa teoriei Graf-Wellhausen despre originile Vechiului Testament), *The Virgin Birth of Christ, The Resurrection of Jesus* şi alte lucrări, şi a editat *International Standard Bible Encyclopedia.*

Orr, James Edwin (1912-1987), autor evanghelic şi profesor. Orr a obţinut doctoratul la Oxford University şi a devenit profesor la Fuller Seminary's School of World Missions. A fondat Oxford Reading and Research Conference on Evangelical Awakenings şi a scris cărţi pe tema credinţei şi referitoare la fenomenul trezirii spirituale.

Osborn, Grant Richard (1942-), B.A., M.A., Ph.D. profesor de religie şi preot. Format la Ft. Wayne Bible College, Trinity Evangelical Divinity School şi University of Aberdeen, Scoţia, Osborn a fost profesor în domeniul studiilor neo-testamentare la Winnipeg Theological Seminary şi profesor asociat

de studii neo-testamentare la Trinity Evangelical Divinity School. Este autorul volumelor *Handbook for Bible Study, The Resurrection Narratives: A Reductional Study* și al altor lucrări.

Packer, James Innell (1926-), teolog evanghelic anglican format la Oxford. După ce a obținut titlul de D.Phil., a fost preparator universitar și suplinitor la Tyndale Hall, Bristol, și profesor de teologie istorică și sistematică la Regent College. Packer este un gânditor important și un apologet creștin ale cărui cărți includ *Knowing God, Knowing Man, Rediscovering Holiness* și *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs.*

Palau, Luis (1934-), creștin evanghelic. A studiat la St. Albans College, în Argentina, și a urmat un curs postuniversitar la Multnomah School of the Bible, în Oregon. Palau a fondat Luis Palau Evangelistic Team și a scris mai mult de treizeci de cărți în spaniolă și engleză, printre care un comentariu în două volume la Ioan, cu care a contribuit la seria de comentarii biblice *Continente Nuevo.*

Pascal, Blaise (1623-1662), matematician și teolog. Este recunoscut îndeosebi pentru scrierea sa *Pensees.* Pascal considera că Dumnezeu poate fi găsit prin credință, nu prin rațiunea umană.

Pelikan, Jaroslav Jan (1923-), B.D., M.A., Ph.D., D.D., profesor de istorie. Format la Concordia Junior College, Concordia Theological Seminary și Universitatea din Chicago, Pelikan a mai obținut, de asemenea, doctorate onorifice la o serie de instituții de studii înalte. A fost membru al corpului profesoral la Valparaiso University, Concordia Seminary și University of Chicago, înainte de a-și începe activitatea ca profesor la Yale Unviersity. Autor prodigios, a scris *From Luther to Kierkegaard, Fools for Christ, The Shape of Death, The Light of the World, The Christian Tradition* (în cinci volume) și multe alte lucrări, și a fost editor și traducător al *Operelor lui Luther* (douăzeci și două de volume).

Phillips, John Bertram (1906-1982), traducător al Bibliei engleze, scriitor și realizator de emisiuni radio și TV. Format la Emmanuel College, Cambridge, a scris *New Testament in Modern English, Your God Is too Small, Ring of Truth: A Translator's Testimony* și alte lucrări.

Ramm, Bernard (1916-1992), a fost profesor de teologie la Eastern Baptist Theological Seminary și la American Baptist Theological Seminary of the West. A obținut titlul de Ph.D. la University of Southern California și a scris cărți precum *An Evangelical Christology, After Fundamentalism, Protestant*

Christian Evidences, The Christian View of Science and Scripture şi *Protestant Biblical Intepretation.*

Ramsay, Sir William (1851-1939), arheolog britanic. Format la Aberdeen Oxford şi Göttingen, a activat ca profesor de arheologie şi discipline umaniste clasice la Oxford (1885-1886) şi profesor de ştiinţe umaniste la Aberdeen University (1886-1911). Înnobilat cavaler în 1906, a făcut descoperiri în domeniul geografiei şi topografiei Asiei Mici şi al istoriei sale antice. Este autorul cărţilor *The Historical Geography of Asia Minor, The Cities of St. Paul* şi *The Letters to the Seven Churches in Asia.*

Robinson, John Arthur Thomas (1919-1983), episcop anglican şi teolog. După ce a obţinut titlul de Ph.D. la Cambridge, a ocupat postul de decan la Clare College, Cambridge. Robinson a scris mai multe cărţi, printre care *The Human Face of God* şi *The Priority of Man.*

Ryrie, Charles C. (1925-), pastor, administrator şi cercetător. Ryrie a studia la Haveford College şi la Dallas Theological Seminary şi a obţinut titlul de Ph.D. la University of Edinburgh. A fost profesor şi a deţinut funcţii administrative la Midwest Bible and Missionary Institute, Westmont College şi la Dallas Theological Seminary şi a fost, de asemenea, preşedinte la Philadelphia College of the Bible. Ca şi cercetător fundamentalist, a scris *New Orthodoxy,* în care condamnă concepţiile neo-ortodoxe ca fiind ilogice şi ne-biblice. A mai scris, de asemenea, *Biblical Theology of the New Testament, A Survey of Bible Doctrine, Ryire Study Bible* şi alte lucrări.

Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970), filosof britanic, matematician şi activist politic. A predat la Cambridge şi la University of Chicago, iar în 1950 a primit Premiul Nobel pentru literatură.

Sagan, Carl Edward (1934-1996), A.B., B.S., M.S., Ph.D., astronom, profesor şi scriitor. Format la University of Chicago, Sagan a obţinut numeroase doctorate onorifice la prestigioase instituţii de studii înalte. A fost membru al corpului profesoral la Cornell University timp de peste treizeci de ani şi a scris *Cosmos, Intelligent Man in the Universe* şi multe alte lucrări.

Schaeffer, Francis August (1912-1984), cercetător american. A absolvit Hampden-Sydney College şi Faith Theological Seminary, iar împreună cu soţia sa, Edith, a fondat L'Abri Fellowship, centru de studii şi loc de întâlnire destinat creştinilor devotaţi. Filosof creştin prolific şi influent, Schaeffer a contribuit la lărgirea orizonturilor evanghelice cultivând interesul pentru disciplinele umaniste şi cultură. Printre cărţile sale se află *Escape From*

Reason, How Should We Then Live? și *Whatever Happened to the Human Race?*

Schweitzer, Albert (1875-1965), misionar, muzician, fizician și teolog. A studiat teologia și filosofia la universitățile din Strasbourg, Paris și Berlin și a obținut mai multe doctorate. A primit Premiul Nobel pentru pace, în 1952. Fără a fi un avocat al concepțiilor ortodoxe creștine, este autorul lucrărilor *The Quest for the Historical Jesus, My Life and Thought* și al altor cărți.

Sider, Ronald J. (1939-), teolog evanghelic și activist social nord-american. Absolvent al Waterloo Lutheran College, a obținut, de asemenea, titlul de Ph.D. la Yale University. A predat la Messiah College, filiala din Philadelphia, și la Eastern Baptist Seminary și este fondator al Evangelicals for Social Action. Cea mai importantă scriere a sa este *Rich Christians in an Age of Hunger.*

Smith, John Edwin (1921-), A.B., M.A., B.D., Ph.D., LL.D., profesor de filosofie. Format la Columbia University, Union Theological Seminary, Yale University și University of Notre Dame, Smith a fost mulți ani membru al corpului profesoral la Yale University, desfășurându-și activitatea ca profesor de filosofie și, de asemenea, ca șef de catedră. Este profesor emerit Clark de filosofie, din 1991. Este autor al volumelor *Reason and God, The Philosophy of Religion, The Analogy of Experience, Quasi-Religions: Humanism, Marxism, Nationalism* și al altor lucrări.

Smith, Wilbur, a fost profesor în domeniul studiilor Bibliei englezești, la Moody Bible Institute, Fuller Theological Seminary și Trinity Evangelical Divinity School. Printre lucrările sale se numără *The Supernaturalness of Jesus* și *Therefore Stand: Christian Apologetics.*

Sparrow-Simpson, W. J., a activat ca și capelan la Spitalul St. Mary din Ilford, Anglia, fiind foarte respectat în Marea Britanie. A fost unul dintre cei care au contribuit la Oxford Library of Practical Theology.

Sproul, Robert Charles (1939-), pastor, teolog, realizator de emisiuni radio și TV și scriitor. Este absolvent al Westminster College și Pittsburgh Theological Seminary și a obținut doctoratul la Free University din Amsterdam. A predat la Westminster College, Gordon College și la ceea ce acum se numește Gordon-Conwell School of Theology, înainte de a deveni președinte la Ligonier Ministries. A fost, de asemenea, profesor de teologie sistematică și apologetică la Reformed Theological Seminary, în Mississippi, și este autorul a mai mult de treizeci de cărți, printre care *God's Inerrant Word, Classical Apologetics, The Holiness of God* și altele.

Stauffer, Ethelbert, a fost student și profesor la mai multe universități germane. A fost lector universitar la universități din Halle și Bonn și profesor în domeniul studiilor neo-testamentare și al numismaticii antice la Erlangen University. De asemenea, a scris șase cărți despre Hristos și teologia creștină.

Stein, Robert H. (1935-), B.D., S.T.M., Ph.D., s-a format la Fuller Theological Seminary, Andover-Newton Theological School și la Princeton Theological Seminary. Cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare, Stein a devenit profesor la Bethel College și și-a desfășurat activitatea mulți ani ca profesor în domeniul studiilor neo-testamentare la Bethel Theological Seminary. Stein este autor al volumelor *Difficult Passages in the Gospels, An Introduction to the Parables of Jesus* și al altor lucrări.

Stonehouse, Ned Bernard (1902-1962), cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare. A absolvit Calvin College și Princeton Theological Seminary și a obținut titlul de Th.D. la Free University din Amsterdam. A fost membru al corpului profesoral la Westminster Theological Seminary și a predat aici pentru tot restul carierei sale, devenind în cele din urmă decan. Un apărător energic al infailibilității Scripturii, a fost editor al *New International Commentary on the New Testament.*

Stoner, Peter W., M.S., a fost șef al catedrei de matematici și astronomie la Pasadena City College, până în 1953; șef al secției de științe, Westmont College, 1953-1957; și profesor emerit de știință, Westmont College.

Stott, John R. W., absolvent al Trinity College, Cambridge. A fost mulți ani paroh la All Souls Church, Londra. Este autor al unor cărți precum *Issues Facing Christians Today* și *The Contemporary Christian.*

Taylor, Vincent (1887-1968), cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare și teolog. Taylor a obținut titlul de Ph.D., iar mai târziu de D.D., la London University și a ținut cursuri în domeniul studiilor neo-testamentare la Headingley College, Leeds, unde a fost, de asemenea, rector. A scris *The Formulation of the Gospel Tradition* și *The Life and Ministry of Jesus.*

Tenney, Merrill C. (1904-1985), a fost decan al școlii postuniversitare și profesor de studii biblice și de filosofie la Wheaton College, Wheaton, Illinois. Renumit pentru lucrările sale de o erudiție riguroasă, el a obținut, de asemenea, titlul de Ph.D. la Harvard University.

Unger, Merrill, F. (1909-1980), a obținut titlurile de A.B. și Ph.D. la Johns Hopkins University, alături de Th.M. și Th.D. la Dallas Theological Seminary.

A fost profesor și șef al catedrei de studii semitice și vetero-testamentare la Dallas Theological Seminary.

Van Til, Cornelius (1895-1987), teolog reformat și filosof. A urmat Calvin College și Calvin Theological Seminary, apoi s-a transferat la Princeton Seminary, unde a obținut titlul de Th.M. De asemenea, a obținut titlul de Ph.D. la Princeton University. Mai târziu s-a alăturat corpului profesoral de la Westminster Theological Seminary și a predat acolo până la sfârșitul carierei. A scris *The New Modernism, The Defense of the Faith, A Christian Theory of Knowledge* și alte lucrări.

Vos, Howard F., și-a făcut studiile la Wheaton College (A.B.), Dallas Theological Seminary (Th.M., Th.D.), Northwestern University (M.A., Ph.D.), Southern Methodist University și la Oriental Institute of the University of Chicago. A fost profesor de istorie la Trinity College, Deerfield, Illinois și la The King's College, Briarcliff Manor, N. Y., unde a continuat ca profesor emerit de istorie și arheologie.

Walvoord, John Flipse (1910-), teolog, pastor și autor american. Absolvent al Wheaton College și Texas Christian University, a obținut, de asemenea, titlul de Th.D. la Dallas Theological Seminary. Walvoord s-a alăturat corpului profesoral la Dallas Seminary, fiind mai târziu președinte și, în final, rector. Este autor al volumelor *The Millennial Kingdom, Prophecy Knowledge Handbook* și al altor cărți și editor la *Bible Knowledge Commentary.*

Warfield, Benjamin, a fost asistent universitar în domeniul studiului limbii și literaturii neo-testamentare la Western Theological Seminary din Pittsburgh. A studiat la Princeton Theological Seminary și a obținut titlul de doctor în drept atât la College of New Jersey cât și la Davidson College, în 1892; doctor în litere la Lafayette College, în 1911; și Sacrae Theologiae Doctor la University of Utrecht, în 1913. În 1886, a fost chemat ca succesor al lui Archibald Alexander Hodge pe postul de profesor de teologie sistematică la Princeton Theological Seminary – poziție pe care a ocupat-o cu distincție până la moartea sa, în 1921.

Wellhausen, Julius (1844-1918), cercetător al Bibliei. Format la Göttingen, a predat, mai târziu, la Halle, Marburg și Göttingen. Este recunoscut în principal pentru volumul său *Prolegomena zur Geschichte Israels,* în care se găsește teoria sa, cunoscută mai târziu sub numele de ipoteza Graf-Wellhausen, cum că Pentateuhul a fost alcătuit dintr-o serie de surse anterioare.

Wells, H.G. (1866-1946), romancier britanic. Wells a frecventat Morley's School din Bromley și a obținut titlul de B.S., însă el a fost mai cu seamă un

autodidact prin vastele sale lecturi. Pentru o perioadă de câţiva ani a predat în şcoli particulare, dar s-a îndreptat către o carieră literară, o dată cu scrierea unor opere de mare impact, cum ar fi *The Time Machine, The Invisible Man, The War of the Worlds, A Modern Utopia, Outline of History, The Shape of Things to Come* şi altele.

Westcott, Brooke Foss (1825-1901), teolog şi episcop, s-a format la King Edward VI's school din Birmingham şi la Trinity College, Cambridge, absolvind *magna cum laudae.* Westcott a contribuit la stabilirea celui mai corect text al Noului Testament şi a contribuit la fondarea Cambridge Clergy Training School.

Wilson, Robert Dick (1856-1930), cercetător în domeniul studiilor vetero-testamentare. Wilson s-a format la College of New Jersey (acum Princeton University), Western Theological Seminary şi la Universitatea din Berlin. A fost profesor de filologie semitică şi de introducere în studiile vetero-testamentare la Princeton Seminary. A fost un lingvist de frunte, se spune despre el că vorbea fluent patruzeci şi cinci de limbi şi dialecte. A scris *Is the Higher Criticism Scholarly?, Scientific Old Testament Criticism* şi alte lucrări.

Wiseman, Donald J., a fost, mulţi ani, custode asistent la Departamentul de antichităţi egiptene şi asiriene (acum Asia de Vest) la British Museum. Format la King's College, Londra, Wadham College, Oxford (M.A.) şi la School of Oriental and African Studies (D.Lit.) a participat la săpăturile arheologice de la Nimrud, Irak şi Haran, Sudul Turciei şi a lucrat în cadrul unor echipe de cercetare arheologică în alte ţări ale Orientului Apropiat. A fost profesor în domeniul studiilor asiriene şi este profesor emerit la University of London. A scris peste 150 de cărţi şi articole.

Witherington, Ben III (1951-), B.A., M.Div., Ph.D., şi-a făcut educaţia la University of North Carolina, Gordon-Conwell Theological Seminary şi University of Durham. Cercetător în domeniul studiilor neo-testamentare, Witherington este lector universitar la Ashland Theological Seminary, din 1984.

Witmer, John Albert (1920-), A.B., A.M., M.S., Th.M. Th.D., bibliotecar. Format la Wheaton College, Dallas Theological Seminary şi East Texas State University, Witmer a fost lector universitar şi mai apoi a devenit lector universitar emerit, la Dallas Theological Seminary. A fost, de asemenea, bibliotecar şi arhivar în acelaşi loc. Este un colaborator constant, prin articolele sale, la publicaţiile de specialitate.

Wright, George Ernest (1909-1974), arheolog biblic. Wright s-a format la Wooster College şi McCormick Theological Seminary şi a obținut titlul de Ph.D. la Johns Hopkins University. A fondat *The Biblical Archaeologist*, al cărui editor a fost mulți ani, şi a fost profesor de teologie la Harvard University. Totodată, a ocupat funcția de preşedinte la American Schools of Oriental Research, a coordonat mai multe proiecte de săpături arheologice şi a scris *Biblical Archaeology, The Old Testament and Theology* şi alte lucrări.

Young, E. J. (1907-1968), a absolvit la Stanford University. A obținut titlul de Ph.D. la Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia. A petrecut doi ani în Palestina, Egipt, Italia şi Spania, pentru a studia limbile antice şi a frecventat cursurile Universității din Leipzig în perioada petrecută în Germania. A fost profesor de studii vetero-testamentare la Westminster Seminary, Philadelphia, până în 1968.

Yamauchi, Edwin M., absolvent al Shelton College (B.A.) şi Brandeis University (M.A., Ph.D.). Este profesor la Miami University (Ohio) de peste 30 de ani, iar domeniul său de specialitate include arheologia, Biblia ebraică şi limbile semitice.

Yancey, Philip David (1949-), B.A., M.A., scriitor şi editor. Format la Columbia Bible College, Wheaton College şi University of Chicago, Yancey a fost pentru câțiva ani editor şef la revista *Campus Life*, iar acum este redactor cu drepturi depline la revista *Christianity Today*. Este autor al volumelor *In His Image, The Student Bible, Disappointment With God, Reality and the Vision* şi al altor lucrări.

Youngblood, Ronald F. (1931-), B.D.:, Ph.D., s-a format la Fuller Theological Seminary şi Dropsie College. Este profesor la Wheaton College Graduate School, Trinity Evangelical Divinity School şi la Bethel Teological Seminary şi a ocupat, de asemenea, pentru câțiva ani, funcția de decan la Wheaton College Graduate School. Domeniile de specialitate ale lui Youngblood sunt arheologia, Biblia ebraică, studiile mesopotamiene, epigrafia, limbile şi textele semitice. A scris *Evangelicals and Inerrancy, The Living and Active Word of God* şi alte lucrări.

TITLURI ACADEMICE

(legendă)

A.B. – Bachelor of Arts

B.A. – Bachelor of Arts (Baccalaureus Artium) – Licențiat în științele umaniste

B.D. – Bachelor of Divinity – Licențiat în teologie

B.L.S. – Bachelor of Library Science – Licențiat în biblioteconomie

J.D. – Doctor of Law (Juris Doctor) – Doctor în drept

Litt. D. – Doctor of Letters (Litterarum Doctor) – Doctor în litere

LL.D. – Doctor of Laws – Doctor în drept

M. Phil. – Master of Philosophy – Master în filosofie

M. Th. – Master of Theology – Master în teologie

M.A. – Master of Arts (Magister Artium) – Master în științele umaniste

M. Div. – Master of Divinity – Master în teologie

Ph. D. – Doctor of Philosophy (Philosophiae Doctor) – Doctor în filosofie

S.S.B. – Sacrae Scripturae Baccalaureus – Licențiat în studii biblice

S.S.L. – Sacrae Scripturae Licentiate – Licențiat în studii biblice

S.T.B. – Bachelor of Sacred Theology (Sacrae Theologiae Baccalaureus sau Scientiae Theologicae Baccalaureus) – Licențiat în teologie

S.T.D. – Doctor of Sacred Theology (Sacrae Theologiae Doctor) – Doctor în teologie

S.T.L. – Licentiate in Sacred Theology – Licențiat în teologie

Th. B. – Bachelor of Theology (Theologiae Baccalaureus) – Licențiat în teologie

Th. M. – Master of Theology – Master în teologie

INDEX DE AUTORI

B

C

D

E

H

L

M

N

O

T

U

V

W

Y

Z

CELE PATRU LEGI SPIRITUALE

Tot astfel precum universul fizic se supune unor legi fizice, relația cu Dumnezeu este, la rândul ei, guvernată de anumite legi spirituale.

LEGEA 1: DUMNEZEU NE *IUBEŞTE*, ORÂNDUINDU-NE VIAŢA POTRIVIT UNUI *PLAN*.

Iubirea lui Dumnezeu

"Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viața veșnică" (Ioan 3:16).

Planul lui Dumnezeu

(Hristos spune): "Eu am venit ca oile să aibă viață, și s-o aibă din belșug" (Ioan 10:10).

De ce sunt oamenii, în cele mai multe cazuri, lipsiţi de belşugul acestei vieţi?

Întrucât...

LEGEA 2: OMUL ESTE *PĂCĂTOS* ŞI *DESPĂRŢIT* DE DUMNEZEU. PRIN URMARE, EL NU POATE ACCEDE LA CUNOAŞTEREA ŞI EXPERIENŢA IUBIRII LUI DUMNEZEU ÎN VIRTUTEA PLANULUI POTRIVIT CĂRUIA I S-A ORÂNDUIT VIAŢA.

Omul este păcătos

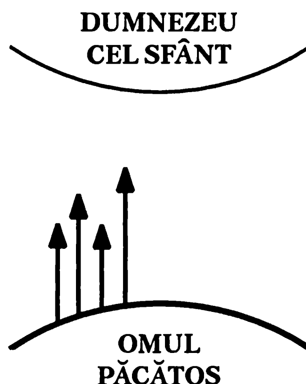
"Căci toţi au păcătuit, şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu" (Romani 3:23).

Omul a fost creat pentru părtășia cu Dumnezeu; însă, din pricina încăpăţânării cu care a ales să-și urmeze propria voință, omul a urmat o cale aparte, iar părtășia cu Dumnezeu a fost întreruptă. Această voință proprie, caracterizată printr-o atitudine activ nesupusă ori pasiv indiferentă, stă mărturie pentru ceea ce Biblia numeşte păcat.

Omul este despărţit

"Fiindcă plata păcatului este moartea" (despărţirea spirituală de Dumnezeu) (Romani 6:23).

Următoarea diagramă prezintă distincţia dintre sfinţenia lui Dumnezeu şi păcatul omului. Între cele două se cască o prăpastie de netrecut. Săgeţile ilustrează tendinţa constantă a omului de a ajunge la Dumnezeu şi la belşugul vieţii prin propriile sale eforturi ca, de pildă, o viaţă morală, filosofia sau religia.



Legea a treia arată care este singura cale de a arunca o punte peste această prăpastie...

LEGEA 3: ISUS HRISTOS REPREZINTĂ *SINGURA* CALE DESCHISĂ DE DUMNEZEU ÎN VEDEREA ELIBERĂRII DE SUB ROBIA PĂCATULUI. DOAR PRIN MIJLOCIREA SA OMUL POATE ACCEDE LA CUNOAŞTEREA ŞI EXPERIENŢA IUBIRII LUI DUMNEZEU ÎN VIRTUTEA PLANULUI POTRIVIT CĂRUIA I S-A ORÂNDUIT VIAŢA.

A murit în locul nostru

Dar Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Hristos a murit pentru noi" (Romani 5:8).

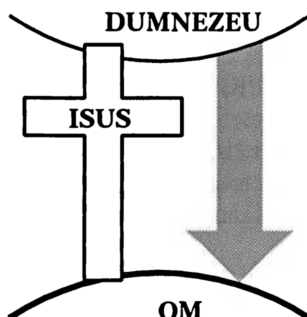
A înviat din morţi

"...Hristos a murit pentru păcatele noastre... a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi... S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece. După aceea, S-a arătat la peste cinci sute de fraţi deodată..." (1 Corinteni 15:3-6).

El este Calea

"Isus i-a zis: «Eu sunt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine.»" (Ioan 14:6)

Următoarea diagramă arată că Dumnezeu a întins o punte peste prăpastia care ne desparte de El, trimiţându-l pe Fiul Său, Isus Hristos, în lume astfel încât, murind pe cruce în locul nostru, să ne ispăşească păcatele.



Celor trei legi de mai sus li se cuvine adăugată o a patra...

LEGEA 4: OMUL TREBUIE SĂ-L *PRIMEASCĂ* PE ISUS HRISTOS ÎN MOD PERSONAL; DOAR AŞA POATE ACCEDE LA CUNOAŞTEREA ŞI EXPERIENŢA IUBIRII LUI DUMNEZEU ÎN VIRTUTEA PLANULUI POTRIVIT CĂRUIA I S-A ORÂNDUIT VIAŢA.

Trebuie să-l primim pe Hristos

"Dar tututor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu" (Ioan 1:12).

Îl primim pe Hristos prin credinţă

"Căci prin har aţi fost mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi; ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni" (Efeseni 2:8-9)

Îl primim pe Hristos chemându-l, personal, în viaţa noastră

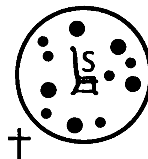
(Hristos spune): "Iată, Eu stau la uşă, şi bat. Dacă aude cineva glasul Meu şi deschide uşa, voi intra la el, voi cina cu el, şi el cu Mine" (Apocalipsa 3:20).

A-l primi pe Hristos presupune întoarcerea dinspre sine spre Dumnezeu (pocăinţa) şi întâmpinarea Lui în propria viaţă cu încredinţarea că are să ne ierte păcatele, înnoindu-ne potrivit aşteptărilor Sale. Un asentiment la nivel exclusiv intelectual dat ideii că Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi că El a murit pe cruce pentru păcatele noastre nu este suficient. Aşa precum tot atât de insuficientă se dovedeşte o simplă experienţă afectivă. Îl primim pe Isus Hristos prin credinţă în temeiul unui act de voinţă.

Următoarele două cercuri simbolizează două opţiuni existenţiale.

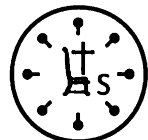
O VIAŢĂ ORIENTATĂ SPRE SINE

S – Sinele tronează
✝ – Hristos se situează în afara vieţii
• – Preocupările se subsumează sinelui, eşuând deseori în dezechilibre şi frustrări



O VIAŢĂ ORIENTATĂ SPRE HRISTOS

✝ – Hristos tronează, ca esenţă a vieţii
S – Sinele se oferă lui Hristos
• – Preocupările se subsumează lui Hristos, armonizându-se cu planul lui Dumnezeu



Care dintre aceste cercuri este în mai mare măsură reprezentativ pentru viaţa noastră?

Care dintre aceste cercuri ar fi de dorit să devină reprezentativ pentru viaţa noastră?

Iată, în continuare, prin ce mijloc îl putem primi pe Hristos:

Îl putem primi pe Hristos numaidecât prin mijlocirea rugăciunii

(Prin rugăciune, vorbim cu Dumnezeu.)

Dumnezeu vede în adâncul sufletului, aşa încât caută nu atât spre cuvintele noastre, cât spre curăţia inimii. Putem rosti, de pildă, o rugăciune precum:

> **"Doamne, Isuse, am nevoie de Tine. Îţi mulţumesc pentru că te-ai jertfit pe cruce spre ispăşirea păcatelor mele. Uşa vieţii mele o deschid şi te chem să-mi fii Mântuitor şi Domn. Îţi mulţumesc pentru iertarea păcatelor şi darul vieţii veşnice. Fii Stăpânul vieţii mele. Înnoieşte-mă după voia Ta."**

Regăsim, oare, în această rugăciune tot ceea ce caută sufletul nostru să dobândească?

Dacă este aşa, atunci să o rostim numaidecât, iar Hristos va veni în viaţa noastră aşa precum a făgăduit.

Confirmarea prezenţei lui Hristos în viaţa noastră

L-am primit pe Hristos în viaţa noastră? Potrivit făgăduinţei Sale din Apocalipsa 3:20, unde se află Hristos în ce ne priveşte? Hristos ne-a dat de înţeles că va intra în viaţa noastră. Ne-ar induce El în eroare? În temeiul cărei autorităţi putem şti că Dumnezeu a răspuns rugăciunii noastre? (Caracterul vrednic de încredere al lui Dumnezeu Însuşi şi al Cuvântului Său.)

Biblia făgăduieşte viaţa veşnică tuturor celor care îl primesc pe Hristos

"Şi mărturisirea este aceasta: Dumnezeu ne-a dat viaţa veşnică, şi această viaţă este în Fiul Său. Cine are pe Fiul, are viaţa; cine n-are pe Fiul lui Dumnezeu, n-are viaţa. V-am scris aceste lucruri ca să ştiţi că voi, care credeţi în Numele Fiului lui Dumnezeu, aveţi viaţa veşnică" (1 Ioan 5:11-13).

Să-i mulţumim neobosit lui Dumnezeu că Hristos este în viaţa noastră şi că "nicidecum n-are să ne lase" (Evrei 13:5). Putem şti, în temeiul făgăduinţei Sale, că Hristos trăieşte în noi şi că avem viaţa veşnică din însăşi clipa în care l-am chemat. În nici un chip n-are să ne amăgească.

Important este să reţinem că...

Imboldul nostru nu sunt sentimentele

Făgăduinţa Cuvântului lui Dumnezeu instituie reperul, nu sentimentele care ne încearcă. Creştinul trăieşte prin credinţa (încrederea) în statornicia lui Dumnezeu Însuşi şi a Cuvântului Său. Diagrama de mai jos ilustrează, prin metafora unui tren, relaţia dintre *faptă* (Dumnezeu şi Cuvântul Său), *credinţă* (încrederea noastră în Dumnezeu şi Cuvântul Său) şi *sentiment* (rodul credinţei şi al supunerii noastre) (Ioan 14:21).



Trenul va înainta fie că i s-a ataşat ori nu vagonul de serviciu. Tentativa de a propulsa garnitura punând în faţă acest vagon s-ar dovedi cu totul inutilă. În aceeaşi idee, creştinii nu depind de sentimente sau emoţii, ci îşi pun credinţa (încrederea) în statornicia lui Dumnezeu şi a făgăduinţelor Cuvântului Său.

Acum că l-am primit pe Hristos...

În clipa în care l-am primit pe Hristos prin actul de voinţă al credinţei s-au petrecut o seamă de lucruri, printre care:

1. Hristos a intrat în viaţa noastră (Apocalipsa, 3:20; Coloseni 1:27).
2. Păcatele ne-au fost iertate (Coloseni 1:14).
3. Am devenit copii ai lui Dumnezeu (Ioan 1:12).
4. Am dobândit viaţa veşnică (Ioan 5:24).
5. A început marea experienţă pentru care ne-a creat Dumnezeu (Ioan 10:10; 2 Corinteni 5:17; 1 Tesaloniceni 5:18).

Se poate închipui un lucru mai minunat decât locuirea lui Hristos în noi? Nu s-ar cuveni, oare, să-i mulţumim neîntârziat lui Dumnezeu printr-o rugăciune pentru tot ceea ce a înfăptuit pentru noi? Mulţumindu-i lui Dumnezeu, ne vădim credinţa.

Şi acum, ce?

Sfaturi întru prisosul vieţii creştine

Prisosul spiritual se dobândeşte prin păstrarea credinţei în Hristos. "Cel neprihănit prin credinţă va trăi" (Galateni 3:11). O viaţă în credinţă presupune o convingere din ce în ce mai profundă că Dumnezeu veghează asupra fie şi celui mai neînsemnat amănunt, precum şi îndeplinirea următoarelor exigenţe:

P Prezenţa zilnică înaintea lui Dumnezeu prin rugăciune (Ioan 15:7).

R Râvna cunoaşterii neabătute a Cuvântului lui Dumnezeu (Fapte 17:11) – se cuvine să începem cu Evanghelia lui Ioan

I Iubirea faţă de Dumnezeu prin păzirea, clipă de clipă, a poruncilor Sale (Ioan 14:21).

S Slăvirea lui Dumnezeu în mărturisirea pentru Hristos prin fapte şi cuvinte (Matei 4:19; Ioan 15:8).

O Odihnirea oricăror îngrijorări în nădejdea lui Dumnezeu (1 Petru 5:7).

S Sfântul Duh – să umblăm cârmuiţi şi insuflaţi de El în viaţa şi mărturisirea noastră de zi cu zi (Galateni 5:16-17; Fapte 1:8).

Părtăşia unei biserici vrednice

Cuvântul lui Dumnezeu ne îndeamnă "Să nu părăsim adunarea noastră..." (Evrei 10:25). Lemnele din foc se mistuie împreună răspândind căldură şi lumină; jarul împins pe vatra rece, însă, se va stinge curând. Aceeaşi este relaţia dintre creştini. Câtă vreme n-am devenit, încă, membrii unei biserici, nu ne putem îngădui să pierdem vremea aşteptând invitaţii speciale. Iniţiativa ne aparţine; vom putea oricând lua legătura cu pastorul unei biserici din apropiere în care i se aduce închinare lui Isus şi se vesteşte Cuvântul Său. Să începem chiar din această săptămână, încercând ca prezenţa noastră în mijlocul comunităţii să devină un fapt obişnuit.

[În redactarea lui Bill Bright.]

CUPRINS

NOTE PERSONALE